



Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

Facoltà di Lettere e Filosofia

Ciclo XXV

SSD: M-FIL/01

Nietzsche Artaud Bataille tra ragione del corpo
e *Erlebnis* della coscienza

Direttore della SDISU

prof. Roberto De Gaetano

Supervisore

prof. Pio Colonnello

Candidato

Giuseppe Bornino

Coordinatore dell'Indirizzo

prof.sa Giuliana Mocchi

Anno accademico 2011/2012

*Canto il corpo elettrico,
le schiere di quelli che amo mi abbracciano e io li
abbraccio,
non mi lasceranno sinchè non andrò con loro, non
risponderò loro,
e li purificherò, li caricherò in pieno con il carico
dell'anima.
È mai stato chiesto se quelli che corrompono i propri
corpi nascondono se stessi?
E se quanti contaminano i viventi sono malvagi come
quelli che contaminano i morti?
E se il corpo non agisce pienamente come fa l'anima?
E se il corpo non fosse l'anima, l'anima cosa sarebbe?*

(Walt Whitman, Canto il corpo elettrico)

INDICE

Introduzione	5
--------------	---

SEZIONE I

Nietzsche e Artaud

Prologo	24
I. Il corpo come parola: per una ri-naturalizzazione del linguaggio	34
§ 1. Demistificare il linguaggio: il <i>glissement</i> del significato sotto la metafora	43
§ 2. Dereificare il linguaggio: per una genealogia delle parole	55
§ 3. Dalla reificazione al feticismo psicologico: la “macchina amorosa antiscambista” della parola	69
§ 3.1. Nietzsche: per una critica del desiderio gregario nel <i>Don Juan</i> della conoscenza	70
§ 3.2. Artaud: dalla glossolalia come <i>Grundsprache</i> al desiderio come <i>exécration</i>	81
§ 4. Un inedito di Artaud: <i>Paul les Oiseaux ou la Place de l'Amour</i>	90
§ 4.1. Dall'impossibilità della significazione alla significazione impossibile	100
II. Corpo e mente: il <i>continuum</i> dell'esistenza	105
§ 1. Dall'univocità dell'io alla <i>massa di coscienze</i>	111
§ 2. Il corpo elettrico: il <i>Lebensreiz</i> come eccitazione che spinge alla vita	141
§ 3. Eliogabalo e Dioniso: figure dell'auto-maternità del Sé	166
§ 4. Una soluzione d' <i>emergenza</i> : l'auto-organizzazione del Sé	180
III. Il corpo dell'artista: per una metafisica del <i>poiein</i>	191
§ 1. Una “pantomima non perversita”: critica allo statuto rappresentativo dell' <i>opus</i>	191

§ 2. Leggere Nietzsche attraverso Artaud: il tema della crudeltà a partire dall’ <i>aforisma 229 di Al di là del bene e del male</i>	205
§ 3. Verso una metafisica dell’arte	226
3.1 Un esempio di metafisica dell’arte: i <i>Ditirambi di Dioniso</i> di Nietzsche	236
3.2 Un esempio di metafisica dell’arte (II): i disegni di Artaud	244
 SEZIONE II <i>Nietzsche e Bataille</i> 	
Prologo	255
I. Viaggio ai limiti dell’umano possibile: l’ <i>esperienza interiore</i> come “emozione meditata”	263
§ 1. Esperienza interiore <i>contra</i> filosofia: la “drammatizzazione” dell’esistenza	263
§ 2. La composizione degli esseri: il principio d’insufficienza dell’ <i>essere</i>	301
§ 3. La comunicazione tra gli esseri: il “grande silenzio” <i>prima</i> della parola	330
II. La libertà incondizionata dell’uomo “totale”: il <i>Su Nietzsche</i> di Bataille	351
§ 1. La “Prefazione” del <i>Su Nietzsche</i> : la scrittura come urgenza “impossibile” e il superamento dello stadio dell’azione	351
§ 2. Al di là del bene verso il <i>culmine</i> , al di là del male verso il <i>declino</i>	379
§ 3. La <i>chance</i> come tempo senza destinazione	405
III. Forme della <i>dépense</i> : politica, arte ed erotismo	422
§ 1. Uno sguardo “impolitico” sul potere: la sovranità nel <i>pathos della distanza</i>	422
§ 2. Dall’ <i>art pour l’art</i> all’ <i>arte della festa</i> : lineamenti di un “basso materialismo”	449
§ 3. <i>Coincidenze</i> più che conclusioni: l’ <i>homo eroticus</i> e la necessità della trasgressione	482
Bibliografia	496
Ringraziamenti	516

INTRODUZIONE

Il problema se il fenomeno possa essere annoverato come oggetto specifico della nostra conoscenza, e, così, qualificato sulla base della sua esclusiva relazione con l'uomo, o, di contro, se esso "incarni" direttamente la cosa nel suo manifestarsi, nel suo incondizionato donarsi, se esso, in altri termini, resista, in qualche modo, alla "presa" intellettuale di un soggetto assoluto, rappresenta, a tutt'oggi, una questione filosofica aperta. Sullo sfondo di questo agone, aleggia, da un lato, il mai sopito insegnamento kantiano dell'Analitica Trascendentale, e, dall'altro, le sortite fenomenologiche della filosofia novecentesca, da Husserl ad Heidegger. E, proprio da quest'ultimo, ereditiamo la decisiva distinzione tra *Erscheinung* e *blosse Erscheinung*, tra puro apparire dell'essere e sua semplice apparenza. Nel solco di questa differenza "essenziale", si gioca il destino stesso del fenomeno, nel suo rapporto con la coscienza, la soggettività, l'io. Difatti, se il fenomeno, ciò che appare dinnanzi ai nostri occhi, ma indipendentemente da essi, è il rivelarsi *physei* della cosa, la capacità intenzionale della coscienza viene fortemente messa in discussione.

La questione del corpo, sulla stessa scia di quella del fenomeno, vive sull'onda della contrapposizione tra un corpo (*Körper*), recluso nella dimensione della mera estensione, spazialità, materialità, e un corpo (*Leib*), inteso come unità psico-fisica, in grado, grazie a una capacità auto-riflessiva, di "sentire" se stesso, di individuare come "proprie" le sensazioni avvertite. Tuttavia, sia che si parli di "corpo-oggetto", sia che si prenda in esame il corpo come luogo dei vissuti individuali, all'orizzonte si staglia sempre l'idea di un'unitarietà, univocità, proprietà del corpo, e della necessità di un'organizzazione "soggettiva" della relazione dell'uomo con il mondo. Se, in definitiva, all'impostazione fenomenologica husserliana e merleau-pontyana va riconosciuto sicuramente il merito di aver emancipato il corpo dall'interpretazione ingenerosa della psicologia sperimentale, di aver criticato un'idea razionalistica della percezione, di essere riusciti a ricollocare l'io sulla scena del mondo, la

definizione di *Leib* si rivela ancora insufficiente per rendere conto di tutto il potenziale insito nella corporeità.

Nel presente lavoro, che si lega idealmente a quella tradizione filosofica (da Deleuze a Nancy, da Ricouer a Henry) che ha messo in discussione l'organicità del corpo, segnalandone, piuttosto, la sua infinita sottraibilità, mi propongo, attraverso una lettura peculiare dell'opera filosofica di Friedrich Nietzsche, Antonin Artaud e Georges Bataille, di far emergere il "corpo" nel suo carattere eminentemente "patico", che ne evidenzia, non tanto la capacità intenzionale, organizzativa, quanto la sua frammentarietà, fragilità, dovute alla sua costitutiva apertura verso l'esterno, l'estraneo, l'ignoto. Quello del corpo, in realtà, più che un tema d'interesse specifico, in quanto, per sua natura, esso non si lascia cogliere se non nelle sue occorrenze, rappresenterà il *fil rouge* dell'intero lavoro, secondo una serie di diverse declinazioni. L'obiettivo generale sarà quello di rivalutare la sfera dell'*aisthesis*, della materialità, non per ripristinare, però, l'atavica contrapposizione corpo-spirito, ma, in un'ottica radicalmente a-dualista, al fine di seguire, lungo il crinale di tutte le sue evoluzioni, lo sviluppo della coscienza, a partire dalla sua dimensione puramente fisiologica.

La scelta di accompagnare allo studio dei testi nietzscheani, l'interesse per due pensatori del calibro di Artaud e Bataille, non è stata, per nulla, casuale. Artaud, controverso autore teatrale, mostra, con la sua *Metafisica del Doppio*, di aver introiettato, e fatto autonomamente fruttare, il pensiero "tragico" nietzscheano, che non mira a conservare l'opposizione duale, ma, al contrario, intende smantellarla, per restituire all'esistenza il suo primitivo carattere d'ambiguità, ambivalenza, per cui dolore e piacere, malattia e salute, degenerazione e palingenesi si coappartengono non armonicamente. Dal canto suo, Bataille, il più "appassionato" tra gli interpreti di Nietzsche, rivede nella "potenza" della volontà nietzscheana, il barlume di una vita "sovrana", libera da ogni condizionamento morale, politico, religioso, estetico, ecc., aperta, "arrischiata", su quel *mare magnum* delle infinite possibilità. Il corpo, in questo senso, lungi dal poter essere "individuato" come semplice superficie di contatto, luogo in cui si espletano i bisogni primordiali, "proprietà" di una coscienza intenzionale, incarna, più semplicemente, uno "sguardo prospettico", un diverso modo di pensare, una *Weltanschauung* inedita, una forma di razionalità alternativa.

Allora, più che di “corpo”, dovremmo cominciare a parlare di “pensiero” o “ragione” del corpo, recuperando il carattere originariamente “relazionale” della *ratio*.

Accanto a questo obiettivo generale, se ne affiancano, almeno due, tangenziali: *in primis*, riabilitare la figura di Antonin Artaud, da sempre relegato nelle vesti di autore teatrale “incompiuto”, scoprendo una genuina *vis* filosofica del suo pensiero, e, secondariamente, leggere Bataille, non come mero interprete, tra gli altri, del pensiero nietzscheano, ma come colui che, per la prima volta, dopo la morte del filosofo tedesco, ne ha replicato, “ripetuto” i passi, non con la boria del morboso epigono, ma con la sofferenza di chi ha realmente compreso la profondità di un pensiero abissale, in cui la teoria non può essere scissa dalla *praxis*.

Nel lavoro, di conseguenza, offro una visione, anche questa alternativa, della ricezione francese dei testi nietzscheani, che esula, senza obliarne, naturalmente, il retaggio, dai vari Deleuze, Foucault, Derrida, e via discorrendo.

Un cenno, prima di passare alla descrizione del piano del lavoro, alla metodologia adottata. Si prediligerà, come “arma” principale, un’accurata ricerca filologica, unita a un confronto, per quanto possibile, serrato, tra passaggi speculari dei diversi autori, che ne evidenzino vicinanza e comunanza d’intenti. Per ragioni di chiarezza, ho preferito separare le trattazioni, creando una sezione dedicata al rapporto tra Nietzsche e Artaud, e una, a quello intercorrente tra Nietzsche e Bataille, senza lesinare, tuttavia, su una serie di rimandi interni.

Nel primo capitolo della prima sezione, mi occuperò del problema del linguaggio, rilevando come il mondo risulti essere un effetto della “potenza alienante” insita nelle parole stesse, o, per meglio dire, mostrando quanto l’abuso di determinati termini, la loro sclerotizzazione e “sacralizzazione”, li abbia trasformati in “concetti”, principi, pronti a sostanziare visioni del mondo assolutamente arbitrarie, ad alimentare sistemi morali decisamente parziali e ideologici. Questo forzoso processo cui le parole, nel corso della storia, sono state coattamente sottoposte, ha segnato il pressoché definitivo allontanamento del linguaggio dalla sua dimensione “naturale”, biologica, materiale, comune a tutti gli individui, indipendentemente dagli idiomi d’appartenenza. Tuttavia, questo riferimento alla naturalità dell’uomo e del linguaggio, non deve trarci in inganno, in quanto non si tratta del recupero di una

situazione arcadica pre-verbale, di un bieco primitivismo, ma, piuttosto, del potere stesso delle parole, che si oppone all'ingabbiamento nel "colombario della concettualità". Così, metterò in luce, secondo tre principali linee direttrici (la metafora, il metodo genealogico, il desiderio), l'opera di demistificazione e dereificazione del linguaggio compiuta da Nietzsche e Artaud.

Secondo Nietzsche, il piano dell'espressione, della forma, del significante viene coattamente ricondotto ad unità, trascinato sotto il tirannico dominio di un significato, di un contenuto che si pretende assoluto e insuperabile. In altri termini, quando io nomino la parola "foglia", l'immagine acustica sensoriale che si genera, o, meglio, si ripresentifica, viene richiamata alla memoria, mi rende conscio che qualcosa sta accadendo, mi fornisce la chiave di accesso per il riconoscimento di un significato. Ora, non si metterà in dubbio questo processo linguistico-neurale, bensì le modalità del riconoscimento. Nel momento in cui il parlante veicola la forma di un contenuto, questo contenuto non è ancora esistente e, di conseguenza, il significante non si pone quale mero termine medio tra un soggetto autosufficiente e un significato prestabilito, piuttosto come una sorta di "performativo" ad azione retroattiva. Nel momento in cui pronuncio la parola "foglia", in quanto mi credo soggetto dotato di una volontà razionale, consacro, una volta per tutte, un significante ad un significato, quand' invece è il significato che, sempre di nuovo, *scivola* sotto il significante, rideterminandosi ininterrottamente in base ad esso.

Artaud, dal canto suo, ci suggerisce che non si dà una corrispondenza univoca tra parole e cose, così come tra significante e significato, poiché l'intervento di un corpo estraneo, di un elemento in eccesso, come potrebbe essere il colore, riesce a sovvertire completamente il contenuto del piano d'espressione, annullando la dimensione della significazione. Il significante si riveste di una performatività retroattiva, ovvero, riconosco il significato di un presunto stato di cose solo attraverso un complesso processo di rimandi, relazioni, rispecchiamenti.

Artaud non ci presenta la questione con la stessa precisione nietzscheana, non enuncia con chiarezza i diversi passaggi, ma persegue il medesimo obiettivo: mostrare come il mondo del mentale altro non rappresenta che il residuo di un processo fisiologico complesso ("ciò che resta di uno schiacciamento corporeo di

organi”) e che è il “pensiero del disotto” che dirige il percorso che conduce all’evento della nominazione linguistica e, successivamente, alla formazione dei cosiddetti concetti (significati cristallizzati).

Nietzsche ci dice di più: le trasposizioni che conducono fin dentro la soglia della nominazione sono riconducibili a processi di ordine metaforico, laddove la metafora perde il suo carattere di elemento puramente esornativo, retorico, per acquisire lo statuto di motore creativo dell’attività linguistica. Posto che non esiste alcuna corrispondenza diretta tra le parole e le cose e che nessun termine, per quanto specifico, potrà una volta per tutte esaurire il senso di un’esperienza o oggetto, la metafora, da strumento d’emergenza, diviene l’unica via possibile per poter ancora nominare. Di più, non esistono cose, ma solamente metafore delle cose.

Tuttavia, non tutti possono essere “creatori di linguaggio”, e, in ogni caso, prima dell’innovazione, sottolinea Nietzsche, vi è la necessità di uno scavo “genealogico”, che disseppelisca le parole dalla folta coltre di fraintendimenti accumulatisi. Smascherare l’origine aristocratica di una parola, ad esempio, vuol dire semplicemente appurarne il carattere deformante all’interno della storia. Gruppi umani, più o meno potenti, hanno imbastardito, modificato, plasmato, a loro piacimento, il significato di alcune parole, o, meglio, hanno operato, con precisione chirurgica, uno specifico taglio prospettico. Se ogni parola trascina con sé un “pesante bagaglio” di significati, formatisi nel corso dei secoli grazie al processo del “nominare”, l’uomo non può far altro che far risuonare indefinitamente i significati che ha ereditato, oppure, con un atto creativo, inventarne di altri. Non c’è origine del linguaggio, ma solo un processo continuo, un divenire inarrestabile che oscilla tra un momento che potremmo definire “monumentale”, in cui l’uomo si avvicina al crogiuolo di significati già presente nella parola, e un momento “creativo”, dove l’uomo tenta di incrementare, attraverso la propria energia, il deposito da sempre esistente nei termini.

Similarmente, per Artaud, la parola non è un prodotto diretto dello spirito, ma l’appendice, il “termine” (anche nel senso di “terminazione nervosa”) di un lungo cammino. Dare corpo alla parola vuol dire donarle forma autonoma, immetterla in un circuito che è, allo stesso tempo, storico e sociale. L’indipendenza della parola si

guadagna secondo un duplice movimento di *solve et coagula*, un movimento che prevede una fase discendente-degenerativa e una successiva fase ascendente-rigenerativa. Non si dà sintesi, non si attua una ricomposizione definitiva della frattura, ma si verificano continui slittamenti, rinvii, ri-organizzazioni.

E questo processo, come mostrerò nell'ultima parte del capitolo, colpisce anche la sfera del desiderio, dell'*es*, della dimensione pulsionale, dell'affettività. Nell'interpretare è insita una forma di dominio, l'esercizio di una sovranità, l'espressione di una potenza istintuale. Ogni pulsione, difatti, tenta di imporre una nuova forma alle altre pulsioni e, così facendo, mette in atto una strategia interpretativa che rimodella la realtà. Il corpo, così, è attraversato da queste lotte, da queste de-territorializzazioni e ri-territorializzazioni continue. Il dire è la manifestazione sonora del sentire. Così, seguendo Nietzsche, per l'uomo del risentimento, ad esempio, "buono" non sarà ciò che esprime vigore, ma ciò che esalta la mortificazione sensoriale e, di conseguenza, "cattivo" sarà ciò che, invece, un aristocratico definirebbe "buono". L'analisi effettuata getta una chiara luce sulla natura originaria della parola: idolatrare un'accezione (semema) piuttosto che un altro è frutto solamente di un tentativo posticcio di cristallizzare lo sviluppo di un istinto, quand'invece è una sana alternanza, un vicendevole condizionamento a definire il senso (temporaneo) delle parole. Il desiderio, per essere produttivo (creativo), deve trovare misura all'interno di questo processo altalenante, deve insinuarsi nell'infinita catena in cui i significanti insistono. Il desiderio è una "macchina", perché agisce sempre su una matrice istintuale "a più gradini" (dove l'uno non può stare senza l'altro, pena la distruzione dell'architettura pulsionale stessa), è amoroso, perché riconosce la natura patica della realtà che contribuisce a costruire, è antiscambista, perché la "spiritualizzazione" è un'evoluzione spontanea, che si oppone alla "logica mercantile" di qualsiasi dualismo, dove le parole sono "maneggiate" alla stregua di monete, valori di scambio.

In Artaud, il desiderio è il corpo stesso, un corpo energetico e anti-anatomico, un corpo che ha bisogno di scaricare la sua *dynamis*, un corpo in opera che ha la capacità "magica" di vivisezionare il reale per trasfigurarlo. L'inventore di linguaggio, quindi, come in Nietzsche, anche in Artaud, deve trovare la "misura" del

proprio desiderio all'interno del parlamento degli istinti, deve, in altri termini, aprirsi alle infinite possibilità di interpretazione. Parlare è respirare, è riattivare eternamente la polivocità del "Ka" creatore, del soffio vitale che anima la nostra corporeità.

Concluderà la parte dedicata alla questione del linguaggio, la traduzione (con relativo apparato critico) di un breve testo teatrale di Artaud, "Paul les Oiseaux ou la Place de l'amour", inedito in lingua italiana.

Nel secondo capitolo, dal problema del "cosa" si parla, passeremo a quello del "chi" parla, ponendo sotto esame il binomio mente (o coscienza)-corpo e mettendo in discussione l'integrità e univocità del soggetto stesso. C'è il corpo, non come dato di fatto, ma come luogo, in perenne ri-costruzione, di nascita (e morte) di piccole coscienze individuali, minuti dispositivi senzienti, di cui la coscienza, detta superiore, è solo l'estrema propaggine, l'appendice più esposta, l'interfaccia intuitiva che nasconde movimenti magmatici, connessioni profonde che, per utilità, preferiamo ricacciare indietro, quasi fossero pesanti fardelli di cui doversi, nel minor tempo possibile, disfarsi, di cui non dover serbare alcuna memoria. L'intento di Nietzsche è quello di mostrarci che ogni essere vivente, ogni piccola coscienza, si connota solo a partire dall'azione cooperante di tutti gli altri esseri e, ciò posto, risulta impossibile parlare di centro unificatore delle singole esperienze. Nietzsche parla esplicitamente di "massa di coscienze", "cellule", "microscopici esseri viventi", laddove Artaud, invece, utilizza espressioni, certamente più "poetiche", ma altrettanto concrete, quali "gemme o aeroliti mentali" e "cosmogonie individuali". La vicinanza tra i due pensatori, qui, è davvero notevole, e l'uso che Artaud fa dei termini non è assolutamente casuale, infatti la gemma rimanda all'idea di una filiazione diretta, di una riproduzione a-sessuata (quindi, al di là dei generi), autonoma, per cui su un organismo inferiore si formano protuberanze che, poi, una volta cresciute, si staccano per formare nuovi individui indipendenti, proprio come avviene per gli stati mentali che si originano a partire da altri stati mentali (le cui radici affondano, però, nella fisiologia), secondo un ritmo che alterna, con relativa misura, nascita e morte. In altri termini, quella che noi chiamiamo mente (soggetto, io, coscienza) altro non è che il risultato frammentario, la sedimentazione, il "resto" di una serie di movimenti "dolorosi" che ogni singola unità senziente costantemente

patisce. Vi è sofferenza all'origine, perdita dell'identità, disseminazione, ferita, interstizio, foro, attraverso cui l'energia penetra per scombinare i già fragili equilibri del vivente. L'idea è che il nostro corpo, anche a livello propriamente biologico, sia una sorta di campo minato, pronto a esplodere in una o più parti, senza alcun preavviso, laddove le "mine piazzate" altro non sono che cariche d'energia compressa, che per manifestare la loro dirompente potenza necessitano di un'alterazione, appunto, di un "tocco". Siamo da sempre es-propriati, in quanto arrischiati, ovvero aperti al mondo, all'irruzione dell'Altro, dell'estraneo, e lo siamo in qualità di "corpi irritabili" o "corpi elettrici". Il termine che Nietzsche usa per indicare la predisposizione del vivente a essere "attaccato dal di fuori", per alludere al fatto che nell'uomo vi è qualcosa che il soggetto stesso non è abile a gestire, è *Reiz*, genericamente tradotto con stimolo (nervoso). Dall'altro lato, la costellazione terminologica che Artaud utilizza per riferirsi al carattere essenzialmente irritabile del corpo umano, riguarda l'ambito dell'elettricità (*électricité*). In entrambi i casi, come vedremo, ciò che viene messo in luce, è sempre il carattere duplice della forza, così come del pensiero, che si trova sempre dimidiato tra lo spettro calcificante della concettualità-causalità e la fisiologica stimolazione nervosa.

Non esiste un Io incondizionato, ma una serie di gradi di consapevolezza, di stati che si delocalizzano, di appetiti e istinti che vengono rigettati, ma che, puntualmente, si ripresentano. La questione del Sé, quindi, da un piano strettamente metafisico d'incondizionatezza solipsistica e auto-referenziale, sposta il suo baricentro sul piano della pura fisiologia, dove il vincolo biologico del *Reiz*, dello stimolo primario, si trasforma, anche, in un vincolo metafisico, nel senso che riconfigura il rapporto tra la realtà e la visione globale che di essa se ne può avere. Tuttavia, riportare la questione della coscienza fin dentro le sue più profonde origini fisiologiche e biologiche, non significa sposare una visione eminentemente materialistica dell'attività mentale. Il Sé non scompare, non va incontro a un processo di annichilimento totale, ma, piuttosto, si auto-distrugge consapevolmente, per rigenerarsi. Rinascita e caduta fanno parte di uno stesso processo, dove nulla si perde, ma tutto si conserva. Sarebbe un grave errore attribuire a Nietzsche e Artaud solo il merito di aver disintegrato, smembrato, la soggettività tradizionale, senza tener conto che un recupero, una salvazione, della

coscienza è possibile e auspicabile, purché questa si presenti in forma assolutamente rinnovata e inedita. Vi è una ricerca del Sé, quindi, una lotta per riaffermare un'identità individuale (pur nella sua fragilità e instabilità), che accomuna tanto il pensiero di Nietzsche che quello di Artaud (cfr. § 3 “Eliogabalo e Dioniso: figure dell'auto-maternità del Sé).

Nell'ultima parte del capitolo, avanziò l'ipotesi di una lettura “emergentista” (*ante-litteram*, anche se il concetto di “emergenza” compare già nel 1875), per risolvere il problema del rapporto mente-corpo in Nietzsche e Artaud. L'emergentismo, infatti, si propone come una sorta di teoria “aperta”, capace di accogliere le frequenti trasformazioni cui si accompagnano i livelli “imprevedibili” di organizzazione, nonché di fornire una visione allargata della realtà, che ricomprenda tanto il mondo inorganico, quanto quello organico. Una visione olistica, quindi, in cui, appunto, non vi è riduzione né alla dimensione fisica né a quella puramente mentale, ma una continuità, una processualità, dove tutte le attività, siano esse di natura corporea che di natura spirituale, cooperano tra loro per “creare” livelli di complessità sempre crescenti all'interno dell'organismo. La nozione chiave, all'interno dei testi di Nietzsche, che ci fa propendere per una lettura emergentista del suo pensiero, è quella di *Selbstregulierung*, per cui si dà un'auto-regolazione, un'auto-disciplina dell'organismo, che coinvolge sia la sfera mentale che quella corporea. In Artaud, invece, il rapporto tra stati corporei e stati mentali si configura come una co-evoluzione di Materia e Spirito. Non troveremo in lui, come in Nietzsche, dichiarazioni chiare sulla capacità auto-organizzativa degli esseri viventi. Tuttavia, a una lettura attenta, non sfuggirà che, anche in Artaud, i livelli superiori (dove si formano pensieri e sentimenti) traggono la loro linfa in quelli inferiori, ma, allo stesso tempo, pretendono di esercitare una forma di “comando” su di essi, poiché l'autocontrollo è sempre anche un tentativo di auto-disciplinamento e selezione.

L'ultimo capitolo della sezione, invece, sarà dedicato alla critica, che Nietzsche e Artaud avanzano, allo statuto rappresentativo dell'opera, dell'immagine. Quella di cui parla Nietzsche è una “rappresentazione” intesa come “mediazione immediata”, dove, nell'atto rappresentativo, a essere coinvolto è il corpo, piuttosto che la volontà soggettiva, e, così, abbiamo la possibilità di ri-vivere “simbolicamente”, sulla nostra

pelle, le esperienze passate. Quando Nietzsche parla di “facoltà simboliche” si riferisce alla capacità rappresentativa dell’intelletto interpretante dell’individuo che, nel momento in cui si trova a vivere un’esperienza particolarmente intensa (come quella del coro dionisiaco), giunge a un grado di potenza tale, ovvero di sottile ricettività, che gli risulta impossibile “trattenersi”. La rappresentazione non è una mediazione che appesantisce la relazione tra materia sensibile e soggettività, ma, quasi, un’esigenza, un crogiuolo di forze, così esplosive, che scalpita per poter giungere a manifestazione. Su questa scia, traccero le coordinate di una “metafisica del *poiein*”, in cui la rappresentazione perde il suo carattere mimetico (*Vorstellung*) per assumere quello di esperienza vissuta, testimonianza, “rappresentanza” (*Vertretung*). Artaud, in questo senso, parla di una “metafisica sperimentale, in cui tutto “si fa sulla scena”, attraverso atti immediati e gesti simbolici. Si tratta, sottolinea Artaud, di “fare” questo “meta” (di metafisica), di lavorare creativamente su questa ulteriorità, che non può coincidere con una realtà superiore già data, stabile e statica, ma va, di continuo, ri-portata all’esistenza, attraverso l’opera dell’uomo.

Completano il capitolo, una parte, dedicata al “concetto” di crudeltà artaudiano, letto attraverso la lente d’ingrandimento del paragrafo 229 di “Al di là del bene e del male”, e, un’altra, dove si tenta un’interpretazione, da un lato, dei *Ditirambi* nietzscheani, e, dall’altro, di alcuni disegni, schizzi di Artaud.

La seconda sezione, riguardante la relazione tra Nietzsche e Bataille, sarà inaugurata da un capitolo incentrato sulla nozione batailleana di “esperienza interiore”, messa in correlazione con quella nietzscheana di “eccitazione dionisiaca”, sulla base di una radicale “contestazione” del preteso carattere assoluto del pensiero, che accomuna entrambi i pensatori. Ed è proprio l’aspirazione all’universalità il primo obiettivo polemico che avvicina Bataille a Nietzsche. Tuttavia, “esperienza interiore” non dovrà essere intesa come rivendicazione di un “sentire individuale”, opposta a quella che Nietzsche chiama *Gesetz der Uebereinstimmung*, ovvero, “legge del convenire”. Più semplicemente, l’esperienza interiore, in quanto esperienza vissuta, mette in discussione il potere decisionale della ragione, la sua capacità assoluta di poter statuire, definire, incasellare, spacciando quella che, di fatto, è una

scelta, per una verità. L'esperienza interiore è volontà d'illusione (quella che Nietzsche, nella *Gaia Scienza*, chiama "coscienza della parvenza), o, meglio, volontà di spingere fino al limite la falsità, per vedere cosa c'è dietro. L'esperienza interiore (o mistica) non fa a meno della ragione e della sua attitudine a differenziare per interpretare e comprendere, ma la richiama alle sue origini "contaminate", dove negativo e positivo, dolore e piacere sono aspetti diversi, ma appartenenti a una medesima natura, facce della stessa medaglia. Nietzsche e Bataille tentano di ritrovare il negativo, al di là della paura, del dolore, dell'insicurezza che una sua ingenua o limitata visione può generare, come spazio della libertà e della creatività, come dimensione aperta, in cui l'individuo può attingere il senso (metafisico) delle cose, solo perché è protagonista di un "fare" che lo coinvolge in prima persona. Tale esperienza mistica, che, in Nietzsche, coincide con lo stato di "ebbrezza", in cui la possibilità stessa del giudizio risulta sospesa, si fonda sul gioco perenne tra limite e trasgressione, incarnando, in un sol colpo, sia le caratteristiche di una critica che di un'ontologia, ma, soprattutto, riconoscendo solo se stessa come autorità sovrana, respingendo qualsiasi tentativo esterno di reindirizzarla. Per cogliere pienamente il senso di quest'esperienza, occorre una "drammatizzazione" dell'esistenza. Nietzsche e Bataille riconoscono in questo processo, nella figura del "dramma", quell'elemento essenziale, necessario per "mettere a nudo" lo spirito, contestare il sapere puramente epistemico, rintuzzare gli attacchi dei "mezzi esteriori", per riportare tutto alla profondità di un'esperienza interiore o, comunque, di uno stato originario di eccitazione dell'individuo e del suo corpo.

Drammatizzare l'esistenza vuol dire mettere a nudo la coscienza, ridicolizzare le sue eccessive pretese, per ribadire che è dalla dimensione interiore dell'esperienza che dobbiamo ripartire, dove l'uomo si guarda allo specchio e si vede, finalmente, per quello che è, "un animale non ancora determinato".

Nel prosieguo del capitolo, metterò in luce come questa "drammatizzazione" dell'esistenza, segni il ritorno, sia in Bataille che in Nietzsche, a una coscienza frammentaria, disparente, a un soggetto caratterizzato da un "principio d'insufficienza". L'affollamento delle coscienze, degli esseri, sostiene Nietzsche, è tale che, a ognuno di loro, non spetta che un piccolo angolo (*einen kleinen Winkel*),

un cantuccio dal quale l'individuo si accorge (*gewahr wird*) di qualcosa, vede e non vede (*sieht und nicht sieht*). I termini usati da Nietzsche non sono affatto casuali e sono pregni, peraltro, di una certa icasticità che può aiutarci a collocare meglio l'ecceità all'interno della moltitudine. La presenza contemporanea di più coscienze, infatti, relega il singolo in una posizione talmente disagiata, quasi nascosta (altro che fenomenologia della soggettività!), marginale, che la visione risulta difficile (vedo e non vedo), proprio come quando mi trovo disperso in una folla, e non riesco a guardare più in là del mio naso. Questa è la condizione del soggetto, una condizione d'insufficienza, che potremmo definire ontologica, in quanto costitutiva della natura umana. *Das "Wesen" fehlt* ("l'essere" manca), dice Nietzsche, e con "essere", posto non a caso tra virgolette, intende l'essere «sostanziale, statico, eterno della tradizione», o, per dirla altrimenti, il sapere assoluto.

Lo stesso principio d'insufficienza dell'essere, dell'esistenza nella sua totalità, lo riscontriamo, allo stesso modo, nella visione che Bataille ci offre nel suo scritto intitolato profeticamente *Il labirinto*. Gli uomini agiscono, dice Bataille, "per" essere, ovvero, come in Nietzsche, per "diventare" essere, per realizzare questa pura potenza, questa possibilità altrimenti inespressa. Il bersaglio critico è il sapere assoluto, l'essere monolitico della tradizione metafisica, il quale rigettava qualsiasi sprone alla trasformazione, per rintanarsi nella sua gabbia dorata, con il marchio di fabbrica parmenideo su impresso. Così, dice Bataille, esiste un "principio d'insufficienza" che sottende l'esistenza nella sua totalità, in quanto ognuno di noi crede di possedere la sapienza tutta, a scapito degli altri esseri, ma, invece, la nostra predisposizione all'esistenza risulta sempre inadeguata all'imprevedibilità dell'accadere e limitata, appunto, dalla stessa presenza degli altri, o, diversamente, ciò che si manifesta non si lascia obiettivare da una coscienza che ha fatto della conoscenza una proprietà privata. In definitiva, tanto in Bataille quanto in Nietzsche, questo "principio d'insufficienza", questa "malattia dell'essere", agisce come una sorta di "macchina del negativo", come possibilità di rigenerazione, come "stimolante" per aumentare la potenza della vita stessa.

Nell'ultima parte del capitolo, mi interesserò della questione del linguaggio, e, più nello specifico, dell'impossibilità di quest'ultimo di riuscire a rendere pienamente il

senso profondo dell'esperienza, di "spiegare" ogni tipo di situazione. Nietzsche e Bataille portano il linguaggio ai suoi limiti, non per superarlo o negarlo, ma per indicare il carattere "insufficiente" e cangiante delle parole. Da questo punto di vista, di fronte a certi fenomeni, s'impone il silenzio, nozione che vedremo essere "chiave" per entrambi i pensatori. Bataille definisce "silenzio" una parola-limite, che si genera sul crinale di un tramonto, una decadenza, e, da qui, muove vero i confini stessi dell'esperienza (linguistica, in questo caso), senza mai superarli, ma facendo ritorno di continuo al suo punto d'origine (la degenerazione, la distruzione), in questo eterno andirivieni, scivolamento senza posa. La parola silenzio è scivolante, ovvero oscilla tra la pregnanza del senso e la sua vicinanza, quasi (in-) sonora, all'immaterialità, all'assenza di rumore, nel momento stesso in cui qualcuno la proferisce. Bataille la definisce come la parola, fra tutte, più perversa, vale a dire quella che, stando alla lezione etimologica, opera un rovesciamento radicale, corrompendo, spingendo verso la degenerazione ciò che, già, è sul punto di essere superato. Nel silenzio, usando, ora, il vocabolario nietzscheano, è racchiusa una profonda spinta alla trasvalutazione, al mutamento di prospettiva, e non, come il significato comune potrebbe suggerire, un'ascetica dichiarazione di resa. Il silenzio è essenzialmente rottura, passaggio, cambiamento, rovesciamento, pervertimento di uno *status quo* finora vigente.

Per Nietzsche, il silenzio (il "grande silenzio") coincide con quel momento di auto-riflessione, che prepara il terreno per l'avvento della parola, e non più come quella semplice assenza che ne segnala l'inammissibilità o illegittimità a veicolare il senso di un'esperienza. Si tratta di adottare una logica circolare, in cui il silenzio non si pone in qualità di punto d'arrivo di un percorso lineare e limitato, ma come momento impercettibile, istantaneo, di contatto, dove pre-verbalità e verbalità si toccano, anche se solo per un attimo, apparentemente non afferrabile e isolabile.

Nel capitolo centrale della sezione, analizzerò, invece, l'opera che Bataille ha esplicitamente dedicato al filosofo tedesco, vale a dire il "Su Nietzsche", uscito nel 1973. Più nello specifico, mi occuperò, innanzitutto, della questione della scrittura come "urgenza" e del problema del superamento dello stadio dell'azione.

Nietzsche e Bataille intendono fare da eco, da cassa di risonanza, con il loro periodare frammentario, e, spesso, confuso, al carattere essenzialmente comico della

natura umana e dell'esistenza. Il comico, a differenza del drammatico, non si pone sul piano "esortativo-performativo" del "forzare" i limiti della ragione discorsiva, ma, al di là di ogni azione possibile, invita a osservare il significato "letterale" delle cose, guardandole per "quello che sono", e non, piuttosto, per quello che possono diventare se ce ne accaparriamo i servigi. Tornare al significato letterale delle cose, più in generale, vuol dire riabbracciarle nella loro nudità, nella loro semplice presenza. La nudità, da sempre, è ciò che offende il pudore, ciò che oltraggia il senso comune del limite, l'osceno, ciò che mostra anche gli elementi nascosti, "fuori campo", celati sotto la veste di serietà donata alle cose dal linguaggio, dalla teoria della conoscenza, dalla morale, e così via. In ultima istanza, la scrittura, per Nietzsche e Bataille, è il tentativo tangibile di superare un certo grado di "serietà", di "solennità", in nome di una comicità, che nulla dissimula, nulla differisce, ma, tutto mostra, così com'è.

A proposito, invece, del dominio che l'azione finalizzata a scopi sembra avere sul carattere essenziale dell'uomo, Nietzsche, imposta una netta distinzione tra quello che chiama l'"uomo tipico" e quello che definisce *der ganze Mensch* (o *der syntetisch Mensch* oppure *der Meilenstein-Mensch*), ovvero l'uomo intero, totale, sintetico, pietra miliare. L'uomo tipico, sottolinea Nietzsche, non ha compreso la necessità di trasvalutare tutte le cose, di rovesciarle, rileggerle alla luce di quella differenza originaria inverificabile, ma, di contro, mostra il suo totale irretimento nella sfera dell'azione finalizzata a scopi, si spende per combattere le traversie del caso, per orientare a suo piacimento l'andamento degli eventi, combattendo affannosamente gli inconvenienti. Mentre, di contro, l'"uomo pietra miliare" o l'"uomo totale", così come lo definisce, sulla scorta di Nietzsche, anche Bataille, non disperde le sue energie alla ricerca disperata di realizzare scopi, ma ha preso coscienza che, per riguadagnare la propria libertà di essere affrancato dal servilismo (atteggiamento che costringe l'uomo a rimettersi, sempre, nelle mani di qualcun altro, sia esso Dio o un semplice datore di lavoro), deve, se non rigettare *tout court* l'azione (cosa, probabilmente, impossibile), quantomeno negare la priorità di questa, anche in termini di tempo dedicato, su quello che Bataille chiama "carattere d'integralità" dell'uomo. Alla questione dell'azione si lega, inevitabilmente, quella

della morale, per cui, mostrerò come Bataille, sulla scia di Nietzsche, intenda sostituire il vieto e fortemente connotato binomio bene-male, con quello culmine-declino, laddove il primo elemento fa riferimento all'eccesso, all'esuberanza delle forze, al massimo dell'intensità tragica, mentre, il secondo, richiama i momenti di sfinimento, dove la preoccupazione per la conservazione dell'essere, di conseguenza, aumenta, e vengono fondate, così, le regole morali. Entrambi i pensatori concordano nel definire la morale come quella sedimentazione calcarea che ostruisce la libera comunicazione tra individui e mondo, mandando in blocco quel circuito cooperante, formato dalle unità minime senzienti. Il processo della conoscenza, in quanto dipendente da quel *continuum* che è la vita biologica, pulsionale e desiderativa, non si ferma, e i corpi continuano a essere bombardati, infettati, dagli stimoli esterni. Tutto ciò, se osteggiato dall'ostracismo della morale dominante, genera un fastidioso e pericoloso assembramento, un intasamento, un ammasso di sollecitazioni che, tutte insieme, spingono per "entrare" nell'organismo. Emanciparsi dalla fissazione dei costumi (quella che Nietzsche chiama *Sittlichkeit*), dall'eticità imperante, significa anche, allora, evitare fenomeni di congestionamento, deleteri per lo sviluppo della conoscenza e l'evoluzione dell'individuo.

Nell'ultima parte del capitolo, poi, leggerò la nozione batailleana di *chance*, alla luce della dottrina nietzscheana dell'Eterno Ritorno.

La *chance* non è una possibilità tra le altre, e, neanche, la possibilità più propria, ma la condizione generale per cui tutte le possibilità possano esistere, l'orizzonte in cui la vita di ognuno di noi è già da sempre inscritto, che non è quello della trascendenza divina o quello del casualismo meccanico, bensì il "carattere complessivo del mondo" che è caos, caos per tutta l'eternità. Giocare, allora, vuol dire essere in balia del caos, ovvero adeguarsi alla necessità che il mondo stesso ci impone. Non si tratta, quindi, di rimettere tutto nelle mani di un destino capriccioso, di cui subiremmo passivamente gli strali, ma, piuttosto, seguendo la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, di una disantropomorfizzazione dell'universo che non aspira minimamente a diventare espressione assoluta di armonia e perfezione, presentandosi per quello che è: un caos senza origine né fine.

La sezione, nonché l'intero lavoro, si chiuderà con una parte dedicata a quelle che chiamerò "forme del dispendio": politica, arte, erotismo.

In particolare, il discorso sul "potere" politico verrà distinto da quello sulla "sovranità". Essere sovrani, secondo Bataille, vuol dire avversare la visione biecamente livellatrice che una morale o dottrina politica distorta propongono, in nome, non di un'idea politica differente o di rango superiore, ma in difesa di un diritto fondamentale dell'uomo, quello alla vita, alla libertà. Al contempo, criticherò l'interpretazione tradizionale che vede nella figura dell'"aristocratico" nietzscheano, una forma d'uomo superiore, che esercita un potere esclusivo, violento, elitario. Si tratta, sì, d'un tipo d'uomo che ha raggiunto un notevole grado d'elevazione, ma ha bisogno della "schiavitù" in un senso del tutto particolare, estremamente vicino all'idea batailleana di sovranità, come assoluta incondizionatezza. L'aforisma 257 di *Al di là del bene e del male* contiene, nell'espressione "pathos della distanza", la chiave di questa visione rinnovata del potere, che va oltre qualsiasi forma di coercizione, attestandosi, invece, al livello di un'imitazione spontanea, "vitale", di un paradigma, di un modello, di una forma (temporaneamente) considerata perfetta.

La seconda "forma del dispendio" trattata sarà l'arte, che, da fenomeno puramente esornativo, "consolatorio", diviene vera e propria volontà di vita, esercizio autonomo, indipendente del più alto grado di sovranità concepibile. Tanto Nietzsche quanto Bataille, si oppongono a una visione dell'arte tutta centrata, ora, sulla concretezza dell'opera (che tradisce ancora troppo la volontà arbitraria dell'artista), ora, sul suo valore intrinseco (critica alla "formula" *l'art pour l'art*). Attraverso le intuizioni di Maurice Blanchot, l'arte sarà definita come "pura rassomiglianza", "spoglia", come la carne dell'immaginazione stessa, quindi, come un movimento che anticipa e rende possibile la creazione stessa, come un presupposto (l'ebbrezza nietzscheana).

La volontà di potenza come arte è l'espressione di una volontà de-sublimante, l'espressione stessa della vita, liberata dal giogo del potere idealistico, riconsegnata al luogo in cui tutto è ancora possibile, ma nulla è ancora accaduto. Tutto questo, in Bataille, coincide con una forma di "basso materialismo", in cui si predica il ritorno

all'“informe”, inteso, non banalmente, come il brutto, l'orrendo, ma, come ciò “che serve a declassare, esigendo in generale che ogni cosa abbia la sua forma”.

A chiudere il lavoro, un'analisi un cenno alla questione dell'amore, dell'erotismo, che può essere considerata un po' il compendio dell'intera trattazione, in quanto chiama in causa, mirabilmente, la dimensione desiderativa. Quando desidero, scrive Bataille, mi metto sempre in gioco, rischio di perdere la mia “scommessa”, di patire il rifiuto. Desiderare è rischiare, è azzardarsi sul campo di quella superficie tremante, sospesa tra l'essere e il nulla, dove le possibilità sono perfettamente tutte ancora realizzabili. Bataille mette in luce questo stretto legame tra erotismo ed “esperienza interiore”, che ci distingue dalla sessualità puramente animale, dal vuoto esercizio dell'amplesso, dalla meccanica pratica della riproduzione. L'atteggiamento di chi ama, dell'*homo eroticus*, precisa Nietzsche, è un atteggiamento coraggioso, spregiudicato, vorace, che si oppone a quello, privo di nerbo, che caratterizza l'uomo gregario. Il punto comune lo rintracceremo nel concetto di “trasgressione”, di un continuo oltrepassamento dei confini. La trasgressione, essenza dell'erotismo, rappresenta il raggiungimento di un culmine, il cominciamento di un nuovo inizio, la concretizzazione di una possibilità finora rimasta inespressa. La trasgressione è quel tendere sempre al di là dei limiti prefissati, è lo sviluppo stesso della coscienza, la crescita dell'essere, la vita, da ultimo, con le sue nuove regole.

Qual è, potremmo chiederci, giunti a questo punto, ciò che, più propriamente, accomuna la filosofia nietzscheana alle esperienze di pensiero di Artaud e Bataille?

Una “dialettica reale”, è la risposta che propongo, una dialettica che non sostenga una conciliazione degli opposti, una loro sintesi, ma “viva” lungo il bordo del precipizio che divide il vero dal falso, il bene dal male, una dialettica come “attraversamento” della contraddizione, della ripetizione, della pluralità, una dialettica che “ritrovi” il pensiero come genuino gioco del mondo e il testo come frammento.

Sopravvive, nel pensiero nietzscheano, una forza disgregatrice, talmente dirompente, da opporsi all'instaurazione di qualsiasi *Erkenntnistheorie*, che proponga un modello di conoscenza, così certo, stabile, che l'ordine reale delle cose,

il “mondo esterno”, risulta pienamente comprensibile. Nietzsche, dal canto suo, invece, avverte la profonda esigenza di percorrere in modo vivente tutte le posizioni, tutte le forme che il pensiero può assumere, per, poi, superarle tutte.

Un compendio di questa visione è contenuto in un denso passaggio di Maurice Blanchot, che si interrogava, a fine anni '60, sull'attualità e sul valore del pensiero nietzscheano, un compendio che adotto come manifesto di tutto il mio lavoro:

«nella sua opera, nulla funge da centro. Non c'è un libro centrale, non c'è *Hauptwerk*. Ma d'altra parte, siccome ciò che è concepito come essenziale si manifesta anche in ciò che è apparentemente accidentale, non è lecito trascurare qualcosa o rifiutare sdegnosamente gli scritti postumi col pretesto che si limitano a dare un'altra forma a pensieri già espressi. Eppure, a leggere i suoi libri in ordine cronologico, malgrado la varietà delle preoccupazioni e i colori cangianti delle formule, ci si rende conto di una monotonia ossessionante. Qualcosa di fondamentale tenta di esprimersi, un tema identico, non identico, un pensiero costante, quasi l'appello di un centro non centrato, di un tutto al di là di tutto, che non si raggiunge mai ma che senza posa si suppone, si interroga e talora si esige. Questo “tutto” non è né un concetto né un sistema. La forza incomparabilmente istruttiva di questo pensiero consiste proprio nello svegliarci ad una coerenza non sistematica, ma tale che tutto ciò che è imparentato con essa sembri premere da tutte le parti per rassomigliarvi essendo diverso [...] La conoscenza vuole affidarsi a tutte le possibilità e così superarle tutte; ma Nietzsche non si accontenta di conoscere, deve diventare ciò di cui parla»¹.

E Artaud e Bataille, in questo senso, incarnano “altre” possibili posizioni di un pensiero, come quello di Nietzsche, privo di autorialità, disseminato, che non smette di regalarci nuovi frutti.

Un infinito intrattenimento, più che un pensiero.

¹ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977, p. 192.

SEZIONE I
Nietzsche e Artaud



(Antonin Artaud, *Totem*)

Prologo

«Andrea Fago osservava quegli uomini che venivano verso di lui. Gli antichi uomini che egli conosceva così bene. Li contemplò, anzi li riconobbe, in silenzio. Poi un sorriso straordinario stirò la sua bocca e illuminò i suoi occhi. Era il sorriso enigmatico perché troppo profondamente umano che nasceva dal pensiero: la continuità che c'è tra me e loro, ritornando da loro a me, si interrompe: io sono una forma la cui conoscenza è illusione»¹.

Partire da un appunto di Pasolini, da uno schizzo disperso, da un crogiuolo di parole tanto intense, evocative, quanto criptiche e inarrivabili. Partire da un pezzo di storia apparentemente sconnesso dal già intricato tessuto del reale, ripetere il finale per ripresentificare, seppur per un impercettibile istante, il principio.

La storia di Friedrich Nietzsche e Antonin Artaud somiglia molto a quella del misterioso Andrea Fago, una storia frammentaria, caotica, letteralmente “fatta a pezzi”, suddivisa con perizia anatomica fin nelle sue più intime e infime unità elementari. Tuttavia, si dirà, della “reale” vicenda di Andrea Fago ne sappiamo ben poco, ciò che ha preparato il sorprendente finale ci rimane, al momento, oscuro.

In primo luogo, occorrerà disfarci di un'idea troppo positivista di storia, eccessivamente legata al culto, quasi morbosamente feticista, del testo, per aprire il campo ad un'idea di storia che sappia riannodare il filo spezzato tra il mondo della narrazione degli eventi e gli imprescindibili processi di trasformazione del reale. Non risulterà necessario, in tal senso, scavare nel passato di Andrea Fago per comprendere la densità di senso insita nel breve appunto pasoliniano. Quando si racconta una storia, da qualunque parte si cominci, ciò che conta è la costruzione di una forma, l'istituzione di una particolare visione del mondo, l'interpretazione dei fatti, la “presa di possesso” su ciò che comunemente viene chiamato “reale”.

Così, tenteremo di capire come Nietzsche e Artaud hanno vissuto e narrato, quindi trasformato, il reale, nella piena convinzione che fare filosofia non consista in un “commento” distaccato dei principi primi che animano l'esistenza, ma, certi, che il

¹ P. P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992, p. 410.

pensiero non possa fare a meno della “cassetta degli attrezzi” della vita per raccontarla e rigenerarla, sempre e di nuovo.

Che si tratti della stesura di un romanzo, della composizione di una poesia, dell’ideazione di un’opera d’arte o del racconto filosofico del reale, la posta in gioco è sempre la stessa: il rapporto di un autore con la forma che egli crea.

«Continuità e autonomia di una forma, sono la sua contraddizione. Ma esse non coesistono, non possono coesistere. O c’è una o c’è l’altra. La contraddizione non è che intermittenza di coesistenza»².

Ancora un ragionamento ispirato da Pasolini. Qualsiasi attività poetica, in quanto concreta “messa in opera”, è rapporto tra forme, simili o dissimili che siano, è incontro-scontro di punti di fuga differenti. Il terribile errore, del tutto metafisico (nell’accezione tradizionale del termine), risiede nel santificare una mera credenza: quella per cui esisterebbero forme più autonome di altre (Uomo, Soggetto, Io, Coscienza), perfettamente in grado di agire solipsisticamente e plasmare a proprio arbitrario piacimento tutte le altre.

Con questo, non intendiamo minimamente negare la capacità tutta umana di dare vita alle forme più disparate, ma occorre intervenire sulle modalità con cui tale capacità si esprime. Nessuna forma, neanche quella umana, può arrogarsi il diritto di decidere, in assoluta autonomia, del destino di forme, solo impropriamente, definite inferiori. Allora, si tratterà di ragionare non tanto sulle condizioni di possibilità della “messa in opera” di qualcosa, quanto su quella variegata costellazione di processi che ha portato quella determinata forma (e non un’altra) sull’orlo della creazione³.

Applicando il discorso alla forma “uomo”, emerge come il fine dell’attività poetica non sia tanto quello di celebrare *ex abrupto* la nascita di una nuova forma, quanto quello di indagare le “ragioni” che hanno reso capace uno specifico individuo di generare una forma particolare. Tuttavia, urge precisare che, nel momento in cui parliamo di “ragioni” nessun sistema valoriale, nessuna struttura di ordine morale o

² Ibidem.

³ Interessanti, a tal proposito, i ragionamenti attorno al concetto di “poietica” di Paul Valery in *Quaderni*, trad. italiana a cura di R. Guarini, Adelphi, Milano 1985.

metafisico viene chiamata in causa. In origine, “ragione” sta per ragguaglio, proporzione⁴, richiamando, sì, la dimensione del calcolo, della misura, ma sempre, particolare di capitale importanza, all’interno di una relazione, di un rapporto di reciprocità, di uno scambio. La successiva sclerotizzazione del termine e la perdita dell’aurorale “anima proporzionale” coincide con la storia della metafisica, di cui qui non è evidentemente possibile ripercorrere le tappe. Sarà sufficiente rammentare, ad esempio, che uno degli indiscussi pionieri della cosiddetta “ragione moderna”⁵, vale a dire Cartesio, ha snaturato l’anima relazionale della ragione, attribuendole certezza assoluta, valore indubitabile, capacità indiscussa di auto-garantirsi e di garantire, di conseguenza, ogni sorta di rappresentazione⁶.

Si capirà meglio, adesso, che le “ragioni” (sempre rigorosamente al plurale) che conducono uno specifico individuo a partorire una forma, altro non sono che proporzioni, rapporti di forza tra forme diverse. Riflettere, dunque, non più sulle condizioni di possibilità di qualcosa, ma indagare le trasformazioni, i processi che stanno dietro ad ogni nuova creazione. Così, l’assoluta autonomia del soggetto si infrange contro la frastagliata scogliera delle infinite relazioni tra forme, tutte assolutamente autonome.

Torniamo, per un momento, al ragionamento pasoliniano.

La continuità è quel dato che nega e contraddice l’autonomia di una forma, e, di conseguenza, una coesistenza di entrambe è chiaramente impossibile.

Non può darsi una hegeliana sintesi dei due termini in gioco, i quali, invece, si scambiano, senza posa, il diritto ad esistere, secondo una dialettica insolubile, dove

⁴ Vedi l’etimologia latina del verbo *reor*, il cui participio passato, *ratus*, rimanda proprio all’idea di calcolo comparato, di conto di “dare e avere”, di proporzione.

⁵ Cfr., a tal proposito, B. de Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Liguori, Napoli 1981.

⁶ Cfr., a tal proposito, S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 29, dove leggiamo: «Cartesio inaugura lo spazio storico e logico della “ragione moderna”. Egli determina, per la prima volta ed esplicitamente, il dominio della ragione come dominio della rappresentazione. La ragione cartesiana è una ragione assoluta: essa pone l’uomo quale centro e misura di tutte le cose. In tal modo, l’uomo guadagna la signoria sul mondo e assume quella posizione sovrana che caratterizza l’umanesimo moderno. Martin Heidegger traccia un profilo essenziale di questa signoria: nel dominio di questa sovranità – egli nota – il *subjectum* costituisce l’*ens* non più come *ens creatum* ma al contrario come *ens certum: indubitatum: vere cogitatum*: “cogitatio”».

gli elementi non si confondono, non si “liquefanno”, ma mantengono pervicacemente la loro integrità. In altre parole, stiamo dicendo che esistono due diverse modalità di guardare il mondo (e, quindi, di raccontarlo), facenti capo, separatamente una dall’altra, a due differenti modalità di applicazione del metodo dialettico: la prima *Weltanschauung* la chiameremo “mondo della carne”, la seconda “mondo dell’idea”.

Il “mondo della carne”, finito e frammentario, fa riferimento a una dialettica negativa, mentre il “mondo del concetto”, infinito e assoluto, si serve di una dialettica positiva. Non si tratterà, qui, però, di intentare accuse o di alzare, faziosamente, il livello dello scontro, raffrontando i pensieri filosofici di Adorno e Hegel. Ci si limiterà, piuttosto, a seguire una traccia che, indubbiamente, ha lasciato il suo segno nel corso della storia della filosofia, scegliendo di parteggiare per l’una visione, ma tenendo ben presente che anche l’altra è possibile e praticabile.

Secondo la visione adorniana (“mondo della carne”), leggere il “non-identico”, come fa Hegel (“mondo del concetto”), alla stregua di un “positivo”, tradirebbe i dettami stessi della dialettica:

«considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell’identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more aritmetico* meno per meno fa più»⁷.

Si potrà obiettare che, a un attento esame dei testi hegeliani, in realtà, il terzo momento della dialettica non distrugge la contraddittorietà della cosa, ma ne rivela, più semplicemente, una natura più intima, un’identità, sì, ma esclusivamente dialettica. Non è certo questa la sede per affrontare problemi storiografici relativi al pensiero hegeliano, ma sarà utile, per l’economia del nostro discorso, precisare che, nonostante, con buona pace di Adorno, la negatività non si appiattisca sulla positività, la filosofia hegeliana prevede comunque un dominio del concetto, del pensiero, che non sarà il concetto identificante, bensì dialettico, ma pur sempre concetto rimane.

In altri termini, laddove la negatività non si esaurisce nel pensiero, laddove agisce una “logica della disgregazione”, che dissolve quello che Nietzsche definiva

⁷ T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 143.

“colombario della concettualità”⁸, lì, alberga il “mondo della carne”, quel mondo abitato dalla contraddizione insoluta. Chi adotta tale visione, riconosce che non si dà alcuna infinità (né buona né cattiva) e che quella della continuità della forma è soltanto un’idea. L’Essere, inteso come totalità, è intermittente, si manifesta e si occulta, seguendo il ritmo dello scambio tra continuità e autonomia della forma, che lottano strenuamente per accaparrarsi l’esistenza. Né l’una né l’altra potranno mai definitivamente prevalere, ma, secondo un uso empedocleo, si contenderanno all’infinito il diritto all’esistenza, seppur per brevi lassi di tempo. In ultima istanza, quando c’è la continuità della forma, non c’è l’autonomia, e vale il discorso contrario.

La nostra manovra di avvicinamento a Nietzsche e Artaud sta progressivamente “prendendo forma”. Approcciare i loro pensieri ci pone di fronte a una scelta obbligata: leggere il mondo secondo la carne o secondo il concetto, isolare e analizzare il momento dell’autonomia della forma o quello della sua continuità.

Nietzsche e Artaud non intendono sovvertire l’ordine vigente, non hanno la pretesa di riorganizzare la gerarchia valoriale, non si auto-eleggono paladini di un’ipotetica rivoluzione politico-sociale, ma, piuttosto, mirano a smascherare i malfunzionamenti del pensiero, a spogliare la realtà degli abiti fittizi di cui l’uomo, unico responsabile del galoppante disastro spirituale, l’ha vestita. In altri termini, non occorre rivoluzionare il metabolismo di quel fenomeno chiamato “vita”, ma, più semplicemente, capirne il reale funzionamento. Leggere il mondo secondo i dettami del concetto significherebbe, ancora una volta, riproporre il vecchio adagio metafisico, per cui esisterebbe una realtà meramente illusoria e, dietro, ben celata, una misteriosa realtà profondamente vera.

Tutti i pensatori, prima di Nietzsche e Artaud, hanno ceduto ai “seducenti” richiami della Verità, e, in nome di essa, hanno combattuto inutili crociate, sicuri di poter sgombrare il campo, una volta per tutte, dallo scetticismo imperante. Nietzsche e Artaud, di contro, non coltivano quest’utopia della Verità, non si pongono un

⁸ Cfr., F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. III, tomo 2, § 2.

obiettivo determinato da raggiungere, ma incarnano essi stessi, come direbbe Derrida⁹, una sorta di “compito infinito”.

Ed è proprio sulle “tracce” di questo compito infinito che intendiamo, qui, porci, senza l’assurda pretesa di giungere a un’interpretazione ultima, ma, ben consci che, solo ripercorrendo le tappe di un pensiero, è possibile riattivarne il senso. Un pensiero della carne, un pensiero smembrato e disseminato, un filo logico che continuamente si spezza: è il rapporto stesso tra le cose e l’uomo a mutare, il legame tra soggetto e oggetto. Un’acuta riflessione merleu-pontyana potrà aiutarci e fungerà da vestibolo al prosieguo del nostro discorso:

«le cose sono là, non più, come nella prospettiva del Rinascimento, solamente secondo la loro apparenza proiettiva e secondo l’esigenza del panorama, bensì erette, insistenti, pronte a scalfire lo sguardo con i loro spigoli, rivendicanti, ognuna per proprio conto, una presenza assoluta che è impossibile con quella delle altre, e che però hanno tutte insieme, in virtù di un senso di configurazione di cui il “senso teoretico” non ci dà idea. Anche gli altri sono là, non originariamente come spiriti, e neppure come “psichismi”, ma quali li affrontiamo, per esempio, nella collera o nell’amore: visi, gesti, parole, cui rispondono, senza imposizione del pensiero, i nostri- a tal punto che a volte rinviano contro di essi le loro parole ancor prima che queste ci abbiano raggiunto, altrettanto sicuramente, più sicuramente che se avessimo capito; ognuno è pregno degli altri, ed è confermato da essi nel suo corpo. Questo mondo barocco non è una concessione dello spirito alla natura: infatti, se ovunque il senso è figurato, si tratta ovunque di senso»¹⁰.

Quello che Merleau-Ponty denomina il “senso teoretico”, l’atto puramente contemplativo, è ben lungi dall’essere in grado di offrirci una visione esaustiva del molteplice universo delle cose, le quali, con forza autonoma, si stagliano all’orizzonte, penetrando il nostro sguardo e modificandolo di continuo. Così come con gli oggetti inanimati, anche rispetto agli altri individui ciò che conta non è l’astratta azione del pensiero, bensì la loro corporeità, l’insieme illimitato di espressioni, gesti, parole. Il mondo “barocco” della carne, tuttavia, non è una copia sbiadita del mondo “rinascimentale” del concetto, non è una creazione dello spirito, ma coincide con lo spazio, da sempre aperto, del senso, un senso figurato¹¹, quindi

⁹ Cfr., a tal proposito, J. Derrida, *Della Grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2003, p. 235.

¹¹ Il termine latino *figura*, connesso al verbo *finco* (che sta per *formare*, *foggiare*), ha una più antica derivazione sanscrita nella radice *DHIGH*, che rimanda al tastare, al palpeggiare. Un senso figurato è,

tangibile. Il “compito infinito” delle filosofie di Nietzsche e Artaud è quello di svelare il carattere ontologicamente “barocco” del mondo. Tuttavia, risulterebbe alquanto fuorviante attribuire al termine “barocco” il significato inventato dagli scolastici per denominare uno dei loro sillogismi (quello indiretto), né, d’altro canto, avvicinarlo ad interpretazioni più moderne che lo vorrebbero sinonimo di ciò che è “gonfio, pomposo, superfluo”. Piuttosto, occorrerà balzare all’indietro fino all’etimologia originaria del termine, derivante dal portoghese *barroco*, che sta per “perla irregolare” o “roccia frastagliata”. Così, a un mondo “rinascimentale” caratterizzato da un’assoluta auto-determinazione dell’individuo, si oppone un mondo “barocco”, frammentario, sghembo, costitutivamente plurale, vero in sé, dove il dualismo soggetto-oggetto viene miseramente a cadere, per lasciare posto al dominio della prospettiva, del singolo “angolo di visuale”.

Nel mondo barocco della carne l’individuo non si approccia alla Natura alla stregua di un “Soggetto-*Kosmotheorès*”, che osserva distaccato, vestendo i panni dello spettatore assoluto, l’accadere degli eventi, ma è parte della carne stessa del mondo, è investito dall’autonomia degli enti, è pregno degli “altri”, e il corpo, il corpo *hic et nunc* di ogni singolo, è la testimonianza vivente, la cartina di tornasole di questa *koinonia*. Sarà proprio a partire dalla nozione di corpo che indagheremo il pensiero filosofico di Nietzsche e Artaud e ne soppeseremo il valore e l’attualità, seguendo la direttrice del “compito infinito”.

Preliminarmente, tuttavia, sarà necessario abbandonare una certa concezione della corporeità, ancora troppo legata alla distinzione, di matrice fenomenologica husserliana¹², tra corpo oggetto e corpo vissuto-intenzionale, per abbracciare una

quindi, sempre *alla-mano*, mantenendosi nella sua *semplice-presenza*. Non vi è, come vorrebbe Heidegger, un’essenza della cosa dietro la presenza della cosa stessa, che non è affatto “mera”, sfuggendo, talvolta, addirittura, ad ogni possibile tentativo di comprensione. L’Esser-ci dell’uomo presente *vorphänomenologische* (ossia, prima di ogni implicazione di carattere filosofico) testimonia che nell’ente c’è qualcosa di più del suo semplice esser-mezzo, ma tale *quiddità* non impone la messa in gioco di una differenza ontologica tra Essere ed enti. Il valore aggiunto delle cose risiede nelle cose stesse e coincide con la loro capacità autonoma, e, insieme, solidale, di investire la nostra sensibilità.

¹² Cfr., a tal proposito, E. Borgna, *L’arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 96, dove possiamo leggere: «alla filosofia fenomenologica, alla fenomenologia husserliana emblematicamente, non può non essere ancorata la trasformazione radicale del senso, e degli orizzonti di senso, del corpo. Non c’è solo il corpo-oggetto (il corpo-*Körper*) ma c’è anche il corpo-soggetto (il corpo-*Leib*) che è il

visione più ampia e aperta alla contaminazione, che guardi al corpo, solo per citare alcuni aspetti, come parola, voce, scrittura, centro energetico de-soggettivato, coscienza incarnata, opera d'arte, immagine, presenza, rito, ripetizione, paradosso. Studiare il corpo, quindi, non a partire da una vieta nozione di "corporeità", ancora carica di un pesante bagaglio metafisico, studiare il corpo non secondo un concetto, un'idea, ma a partire dalle sue occorrenze, da ciò che ci si fa incontro¹³.

La prima questione di cui ci occuperemo sarà quella del linguaggio, o, per meglio dire, della parola "come" corpo o del corpo della parola, sia essa proferita, urlata, scritta, scomposta nelle sue più infime unità di suono.

Si partirà dall'assunto che la parola è una forma. Bisognerà accordarsi da subito, però, sul senso da attribuire a "forma", tentando di capire come qualcosa di non strutturato possa assumere un senso figurato, ovvero tangibile, maneggiabile.

Per diradare la nebbia attorno a tale questione, ci potrà venire incontro un'intuizione di Niklas Luhmann, per cui la forma altro non sarebbe che l'unità della differenza tra una referenza interna e una referenza esterna¹⁴. In altri termini, per attribuire a "parola" lo statuto di forma sarà necessario, da un lato, ribadirne l'autonomia interna, auto-referenziale (referenza interna), e, dall'altro, collegarla necessariamente al sistema, che fungerà da referenza esterna. Si pone, però, un problema: in che modo avverrà la comunicazione tra le due referenze, tra la relazione interna e quella esterna, tra la singola parola (proferita, urlata o scritta) e l'insieme degli stati di cose?

corpo vissuto (il corpo vivente): il corpo intenzionale che non ha nulla a che fare con il corpo ridotto a cosa delle scienze naturali. Questa mia mano, questa mano che sta scrivendo, è contemporaneamente corpo-oggetto (*corpo-cosa*), quando sia considerata nel contesto di una osservazione naturalistica, che ne coglie la sola dimensione esteriore (cosale), e corpo-soggetto (*corpo-vissuto*), quando sia considerata invece nella sua sorgente infinita di significati e nella sua donazione di senso: nella sua trascendenza e nei suoi rimandi a qualcosa che sta al di là della mano, nei suoi molteplici linguaggi e nelle sue radicali fondazioni intersoggettive. Queste non sono distinzioni astratte e sofisticate ma distinzioni che hanno cambiato profondamente i modi di riflettere sulle ambivalenze e sulle significazioni del corpo».

¹³ Si noti che il termine "occorrenza" deriva dal latino *ob-currere*, che sta propriamente per correre incontro, fino a scontrarsi, toccarsi.

¹⁴ Cfr., a tal proposito, N. Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, trad. it. a cura di A. Cevoloni, Armando Editore, Roma 2008.

La sottile linea che separa e, allo stesso tempo, segna il confine tra auto-relazione ed etero-relazione, assume le sembianze di una sorta di membrana semi-permeabile che, mediante un procedimento di tipo osmotico, consente la comunicazione tra interno ed esterno, tra mondo della parola e pluriverso degli stati di cose. La membrana orienta la sua azione sulla base del riconoscimento che la superficie è penetrabile, che non c'è più frontiera tra parole e stati di cose, o, meglio, che esiste un continuo interscambio tra campo dell'intensità pura e dominio dell'estensione, tra rottura, effrazione della singola parola e diffrazione degli stati di cose che, a causa del loro incontro-scontro, deviano continuamente le proprie traiettorie, ridefinendo continuamente il loro senso. La parola è quella forma che, se da un lato, tenta di assorbire uno stato di cose, dall'altro, ne viene risucchiata e, sovente, modificata, in quanto esposta ai mutamenti, alle evoluzioni storico-sociali delle comunità umane. Valga un esempio per tutti: la parola "flogisto" ha mantenuto una sua forma, una sua autonomia, un suo valore d'uso fin tanto che la comunità scientifica (membrana, filtro) non ne ha decretato, seppur implicitamente, la morte. Più nel dettaglio, finché "flogisto" è stato in grado di spiegare i processi di combustione e ossidazione (stati di cose), allora la comunità scientifica ne ha riconosciuto il valore d'uso; una volta resa pubblica la legge di conservazione della massa di Lavoisier, però, la parola ha perso, indefinitamente, ma non irrimediabilmente, qualsiasi capacità di "presa sul mondo", trasformandosi in una forma vuota, in uno scheletro inservibile.

Ritorniamo, per un momento, al nostro assunto di fondo: la parola è una forma. Ora, possiamo aggiungere, la parola è una forma autonoma deperibile istituita da leggi assolutamente indipendenti da quelle che danno luogo a tutte le altre forme. Tuttavia, non ci si potrà esimere dal notare che esiste una specie di continuità tra tutte le leggi che istituiscono le parole e, quindi, le parole stesse. Questa continuità la chiameremo linguaggio o, ripensando a Wittgenstein, forma logica.

Giunti a tal punto, occorrerà rammentare che continuità e autonomia viaggiano lungo i binari di una perenne contraddizione: quando c'è la continuità, ovvero il linguaggio, almeno per un istante ideale, l'autonomia della parola scompare, e, viceversa, quando c'è la parola non c'è il linguaggio. O, meglio, si dà un'intermittenza di coesistenza e, solo tra un baluginare e l'altro, possiamo cogliere

“pezzi” di Essere. Affermare l’autonomia della parola non significherà defenestrare il linguaggio, ma ci aiuterà a comprendere come quest’ultimo, nell’atto stesso del parlare o dello scrivere, in realtà, si nasconda, riducendosi a un’idea regolativa, certamente pensabile, ma non conoscibile. Isolare e analizzare il momento dell’autonomia della forma non risolve l’atavico problema del linguaggio, ma, senza dubbio, ne evidenzia il carattere di illusorietà. Così, dalla questione del linguaggio passeremo a quella dell’essere parlante, del cosiddetto soggetto e della sua presunta capacità determinante che, nel mondo “barocco” della carne, si assottiglia. La coscienza del conoscente non plasma la parola o la cosa, ma funge, tutt’al più, in quanto è forma dell’interpretazione, da cassa di risonanza del reale.

«L’interpretazione non è un’attività parassitaria rispetto alla realtà, o tardiva come la nottola di Minerva; non può creare *ex novo* la realtà ma può trasformarne il senso, predisporre a nuove esperienze, inducendo ad esempio a prender dimora nel mondo della prossimità, riconfigurando dunque il piano d’esistenza degli individui, orientato a edificare una cultura *pluricorde*, che diffida dell’Io e promuove il Sé multiplo, la compresenza di più biografie, scandite da *brevi abitudini*»¹⁵.

Interpretare significa canalizzazione di un certo grado di potenza per riorganizzare le singole esistenze locali, auto-regolazione dei processi biologico-istintuali, creazione del senso. Il soggetto artaudiano-nietzscheano è un soggetto energico che mette in discussione l’ordine anatomico fondamentale, per cui esisterebbe un taglio, una cesura tra vita organica e vita psichica. Non si dà più un Sé, un Io, ma, tutt’al più, un sentimento dell’io, un soggetto “artistico”.

Da ultimo, difatti, ci occuperemo del ruolo dell’opera d’arte e dello statuto dell’immagine, all’interno degli scritti di Nietzsche e Artaud, senza trascurare la dimensione rituale, l’esercizio della ripetizione, che trasforma la molteplicità scomposta in molteplice unitarietà.

Andrea Fago, quindi, come metafora vivente del “metabolismo” corporeo, della molteplicità indefinita delle sue occorrenze.

Andrea Fago *sive* uomo che mangia.

¹⁵ M. Vozza, *Esistenza e interpretazione: Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli Editore, Roma 2001, p. 204.

CAPITOLO I

Il corpo come parola: per una ri-naturalizzazione del linguaggio

Cumuli di immagini sfocate
su cui si punta il dito
senza convinzione
solo per poter dire:
"questo sono io"
nell'illusione che ciò che siamo riusciti a dire
fosse ciò che avevamo da dire
(Emidio Clementi)

«Sgomberare: con questa parola d'ordine si potrebbe illustrare con particolare evidenza l'azione del carattere distruttivo. "Fammi posto" è l'intimazione sulla quale il carattere distruttivo imposta il suo operato [...] Il carattere distruttivo è il nemico dell'uomo-custodia. L'uomo-custodia cerca la sua comodità, e l'involucro ne è la quintessenza. L'interno dell'involucro è la traccia foderata di velluto che egli ha impresso nel mondo»¹⁶.

L'"uomo-custodia" ha creato un mondo fittizio a sua immagine e somiglianza, ha dipinto un quadro idilliaco, ha costruito, con la boria del "primo attore", una scena¹⁷, nella quale poter comodamente dimorare e grazie alla quale potersi esibire. Una scena, allora, come ciò che contiene, regimenta, protegge, ma, allo stesso tempo, come qualcosa che blocca, inibisce l'*élan vital*, impedisce la naturale apparizione degli enti, il loro spontaneo venire alla luce.

¹⁶ W. Benjamin, *Appunti sul carattere distruttivo*, in *Opere complete. Scritti 1930-31*, trad. it. di U. Gandini, Einaudi, Torino 2002, pp. 523-4.

¹⁷ Rimandiamo al sanscrito *channa*, che sta per capanna, o, comunque, per luogo protetto. Costruirsi una scena, in tal senso, vuol dire fissare, una volta per tutte, i limiti del mondo, nel pretestuoso tentativo di farli coincidere con i limiti della mia esistenza. L'uomo creativo, almeno quello dei nostri giorni, non sfugge a tale critica. Il genuino atto artistico, difatti, non coincide con la "messa in opera" di una nuova verità, ma, più semplicemente, con lo smascheramento dei feticci che l'uomo-custodia ha idolatrato, innalzandoli a principi primi.

Di una scena in particolare ci occuperemo, qui, ovvero della “scena del linguaggio”, nel tentativo di svelarne il “dietro le quinte”, la complessa architettura che si cela dietro l’universo della rappresentazione. Si tratterà, per indugiare nella metafora teatrale, di re-citare un copione già scritto, di ri-ferire il senso, di ammiccare allo spettatore o, di contro, di pro-vocare quel fondo oscuro, quell’abisso, che potremmo definire l’“osceno”. *Ob-scenus*, propriamente, è ciò che rigetta il dominio apparentemente incontrastato della scena pubblica, ciò che va contro la rappresentazione, la traslazione del senso. Recuperare l’oscenità del linguaggio, quindi, equivale a riabilitare qualcosa che, per ragioni di ordine squisitamente sociale, è stato ricacciato fuori dalla scena e battezzato come illogico o insensato:

«sicuramente, scena e *osceno* non hanno la stessa etimologia, ma il confronto tra questi termini è allettante, poiché quando c’è scena c’è sguardo e distanza, gioco e alterità. Lo spettacolo è in rapporto con la scena. Invece, quando si è nell’oscenità non c’è più scena, né gioco: la distanza dello sguardo scompare [...] Forse, allora, la definizione di oscenità potrebbe essere il “divenire reale”, totalmente reale, di qualcosa che fino a quel momento era metaforizzato e possedeva una dimensione traslata, figurata»¹⁸.

Può dirsi una sola parola che non abbia un “fondamento” osceno?

Osceno, se da una parte può voler dire *detournement*¹⁹, dall’altra rimanda a ciò che è sozzo, melmoso, im-mondo. Allora, l’osceno, in quanto im-mondo, segna l’uscita di scena dal mondo apparente della rappresentazione, da quella “temibile macchina metafisica” che è la “società dello spettacolo”. Se il mondo fittizio della rappresentazione è una sorta di luogo chiuso, il cui spazio è discernibile dalla vista dell’uomo, nonché paradigma di ordine e armonia, l’osceno è il frammentario, l’oscuro, il caotico, l’indefinitamente aperto, ciò che funge da catalizzatore del tangibile, sottraendosi sempre, tuttavia, al *begreifen*. Così, il singolo atto linguistico pretenderebbe di esautorare interamente il senso della realtà cui, per convenzione, si

¹⁸ J. Braudillard, *Parole chiave*, trad. it. a cura di S. De Amicis, Armando Editore, Roma 2002, p. 31.

¹⁹ Tale concetto viene teorizzato, per la prima volta, nel 1957, da Guy Debord, uno degli esponenti più eminenti del movimento situazionista, e si riferisce ad un modo altro di osservare e analizzare gli oggetti, nel tentativo di stabilire nuove e proficue sinergie tra di essi. Così come per gli enti, tale processo può ben attagliarsi anche alle parole. Il *detournement* fa *epochè* delle consuete relazioni tra le parole e del loro conseguente legame con una serie di immagini mentali. Valga un esempio su tutti: la parola “parlamentare” non suscita alcuno stupore se letta su uno qualsiasi dei quotidiani a nostra disposizione, ma acquisirà una portata straniante immane se inserita in un passaggio chiave di “Essere e Tempo” di Heidegger.

riferisce. È la natura stessa del linguaggio a essere messa fortemente in discussione sia da Nietzsche che da Artaud. Poniamo, ad esempio, che il linguaggio X venga correntemente parlato dalla popolazione Y. L'uso continuato di un linguaggio all'interno di una comunità non ne garantisce *de iure* la validità. Solo se prevale una "convenzione" in Y che garantisce la legittimità e l'autorevolezza di X, allora quest'ultimo può avanzare pretese di veridicità. In altri termini, ciò che conta è un interesse comunicativo che contribuisca alla coesione e protezione della comunità. Si riaffaccia, a questo punto, il *leitmotiv* precedente: la scena del linguaggio, cui quotidianamente assistiamo, è sempre pubblica, in quanto frutto di un sistema di convenzioni stipulato all'interno di una qualsivoglia comunità per ragioni squisitamente sociali, quali, per citarne solo qualcuna, il bisogno di comunicare, la comprensione reciproca, la tutela di interessi privati, la cooperazione.

Tuttavia, a cosa corrisponde, più propriamente, la scena del linguaggio?

Coltivare l'ambizione di costituire una scena del linguaggio universale è un proposito rivelatosi, nel corso della storia, fattivamente irrealizzabile, nonostante i notori tentativi che, seguendo tale obiettivo chimerico, sono stati, da più parti, compiuti²⁰. Così, ci toccherà parlare di "scene linguistiche", di sistemi di convenzioni variabili da popolazione a popolazione, sistemi che altro non sono che la molteplicità delle lingue storico-naturali. Allora, la scena dell'italiano sarà diversa da quella del tedesco, la quale, a sua volta, sarà diversa da quella del francese. La comprensione reciproca tra membri di scene linguistiche differenti è, naturalmente, possibile, ma esige uno sforzo che non si riduce, come superficialmente si potrebbe pensare, alla mera traslazione terminologica, ma si allarga al contesto storico-sociale che ha portato alla formazione di una parola, con un suo determinato suono, piuttosto

²⁰ Si faccia riferimento, su tutti, al tentativo leibniziano di porre le fondamenta di una lingua ideale e all'Esperanto ideato, a fine '800, da Zamenhof. Nella fattispecie, Leibniz insegue una grandiosa utopia: quella di scomporre i concetti in *notiones* e di esprimere, poi, quest'ultime, con *characteres*, ovvero numeri o lettere, così da ottenere una sorta di *inventarium*, di modello, che scongiurerebbe il rischio di improprietà linguistiche. Tuttavia, possiamo domandarci: come reagirebbe un tale sistema unico, un simile codice universale a fenomeni linguistici *emergenti* quali l'ironia, il motto di spirito, il gioco di parole, il *calembour*? La posta in gioco è altissima: favorire, a tutti i costi, la comune comprensione o svelare quei complessi processi che stanno dietro al "mistero" della parola?

che di un'altra²¹. Allo stesso modo, quando ci si imbarca nella pericolosa opera della traduzione di un testo in lingua straniera, non basta armarsi di vocabolario e tanta buona volontà, ma occorre conoscere, in primo luogo, il pensiero e lo stile dell'autore in questione, e, secondariamente, la temperie culturale in cui lo stesso ha mosso i suoi passi.

In ultima istanza, pensare di poter basare la comprensione reciproca (sia dialogata che testuale) su una schiera strategicamente posizionata di significati pronti all'uso risulterà quanto mai illusorio. I concetti non sono altro che il risultato di processi convenzionali, di designazioni arbitrarie che, lungi dal riuscire a rendere conto dell'intera realtà, selezionano determinati aspetti di essa (spesso, neanche i più importanti) e li battezzano, poi, come veri e totalizzanti significati della parola in questione. Ciò che importa al "costitutore" di un linguaggio è la relazione della cosa con l'uomo, ovvero il legame tra realtà e sopravvivenza di una comunità, mentre la pura verità (quella priva di scopi), ammesso che esista, latita sullo sfondo.

«Noi suddividiamo le cose in generi, designiamo l'albero come maschile, la pianta come femminile: che trasposizioni arbitrarie! E quanto al di là del canone della certezza! Noi parliamo di un serpente: la connotazione non tocca che il muoversi torcendosi e quindi potrebbe anche adattarsi al verme. Quali abbreviazioni arbitrarie, e che preferenze unilaterali per questa o per quella proprietà di una cosa! Le diverse lingue poste l'una accanto all'altra mostrano che nelle parole non è mai la verità che importa o l'adeguatezza dell'espressione: diversamente, infatti, non ci sarebbero così tante lingue»²².

«Per me è un presupposto, che le parole non significhino tutto e che, per loro natura e per il loro carattere determinato, codificato una volta per tutte, blocchino e paralizzino il pensiero anziché permetterne e favorirne lo sviluppo. E per sviluppo intendo autentiche qualità concrete, estese, dato che viviamo in un mondo concreto ed esteso»²³.

²¹ La semplice traslazione terminologica non potrà mai dare piena contezza del senso profondo di una parola specifica. Una convenzione è sempre figlia di fenomeni sociali che possono toccare tanto l'ambito politico quanto quello economico, l'ambito giuridico quanto quello storico. Ad esempio, quali mezzi ha a disposizione la "scena linguistica" dell'italiano per comprendere il senso intimamente drammatico che il termine "Lager" ha rivestito e riveste tutt'ora per la "scena linguistica" del tedesco? Ciascuna parola si porta dietro uno strascico di significati che mutano nel corso del tempo, a seconda della temperie culturale dominante, che nessuna lingua ideale potrà mai riunificare una volta per tutte.

²² F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, in *Opere*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, § 1.

²³ A. Artaud, *Seconda lettera sul linguaggio*, in *Il teatro e il suo doppio*, trad. it. a cura di G. Morteo e G. Neri, Einaudi, Torino 2000, p. 225.

È evidente che, sia per Nietzsche sia per Artaud, il linguaggio non solo non si presenta quale adeguata espressione di tutta la realtà, ma, ancora peggio, ha contribuito a distorcerla, velando l'origine delle parole e tarpando le ali del pensiero. Il mondo, potremmo dire, è un effetto della "potenza alienante" del linguaggio. Poniamo che ogni scena linguistica "nazionale" (ogni lingua storico-naturale) si sia formata solo a discapito del libero sviluppo del pensiero e secondo preferenze unilaterali per le proprietà delle cose. Assodata l'origine convenzionale delle lingue, in che senso il mondo è un effetto del linguaggio?

In primis, bisognerà abbandonare un'ingenua visione sostanzialistica, per cui si darebbe un'ontologia primitiva degli oggetti e un'esistenza autonoma del mondo. Il linguaggio non è un ponte tra due realtà pre-costituite, non è quell'agente che osserva la singolarità degli oggetti, e, poi, solo in un secondo momento, affibbia loro un significato. Senza linguaggio non ci sono enti, senza linguaggio non c'è mondo. In tal senso, con le dovute cautele del caso, si potranno leggere le riflessioni di Nietzsche e Artaud sul linguaggio, attraverso la lente d'ingrandimento del pensiero di Wittgenstein. Come noto, l'unico libro pubblicato dal filosofo austriaco, il *Tractatus Logico-philosophicus*, si apre con una roboante proposizione: «il mondo è tutto ciò che accade» e prosegue, sempre nelle prime battute, con «qualcosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimanere uguale»²⁴.

Questa chiara professione di contingenza radicale potrebbe indurci in errore e portarci a pensare che esista una misteriosa ontologia delle cose. Di contro, ciò che accade si dà sempre all'interno di una configurazione, di uno spazio relazionale, dove non esistono singole cose, ma rapporti, nessi. Avere un mondo, così, non significa esercitare un dominio sulle cose, plasmandole e possedendole a piacimento, ma vuol dire concepire le cose solo a partire dalla loro forma linguistica. In altri termini, sono fautore di mondo solo nel momento in cui nomino qualcosa, e, d'altra parte, questo qualcosa è tale solo se configurato all'interno della parola. Una logica anti-realista, quella di Wittgenstein, che ci lascia in eredità un prezioso

²⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009.

insegnamento: non esistono cose, ma stati di cose, non esistono accadimenti puri e semplici, ma fatti (*Tatsachen*)²⁵.

Confrontiamo, adesso, la celebre affermazione nietzscheana, per cui “non esistono fatti, ma solo interpretazioni”, con il ragionamento appena ispiratoci da Wittgenstein. A tutta prima, potrebbe sembrare che se Wittgenstein, da una parte, esalti la *Tatsache*, dall'altra, Nietzsche, invece, la sostituisca con *Interpretation*. L'apparente distanza tra le due valutazioni è frutto esclusivamente di una diversa interpretazione del termine *Tatsache*. Difatti, se per Wittgenstein “fatto” è ciò che si è emancipato dal rischio sostanzialista, per Nietzsche, di contro, “fatto” è ciò che ancora langue nell'equivoco della pura oggettività. Una volta superato quest'ostacolo si scoprirà che la nietzscheana logica prospettivista e la semantica anti-realista e non referenziale di Wittgenstein, alla fine dei conti, vengono a coincidere, in quanto basate sul medesimo presupposto: quando nomino qualcosa il suo significato non è l'oggetto indicato stesso (quasi che la proposizione fosse un'icona delle cose), ma un insieme complesso di relazioni, una configurazione che ci presenta unicamente la possibilità di un fatto, non la sua assoluta verità. Seguendo Nietzsche, interpretare non vuol dire solamente riconoscere che lo statuto platonico della verità si è dissolto, ma, anche, e, soprattutto, comprendere che la *physis* stessa del linguaggio è prospettica. Le cose si danno all'interno di uno spazio logico, che non è più il piano metafisico della rappresentazione concettuale, ma quello anti-dualista della *Darstellung*, della descrizione, della semplice esibizione. Non c'è un linguaggio, e, di contro, un mondo che viene istituito dalla nominazione, ma è il *Logos* stesso ad essere intrinsecamente prospettico, e, quindi, in perenne relazione con il mondo, al punto tale che i confini dell'uno e quelli dell'altro paiono coincidere. Non si dà, quindi, una contrapposizione netta tra un mondo “di parole” e un presunto mondo naturale, tra una vita inscritta nel linguaggio e una vita biologica, ridotta alle sue funzioni primarie. Piuttosto, scomodando il lessico biopolitico, potremmo parlare di

²⁵ Si faccia riferimento all'etimologia del termine tedesco *Tatsache*, composto dal sostantivo *Tat*, che sta per azione, opera, e il sostantivo *Sache*, il quale, più semplicemente, rimanda a *cosa*. Su questa scia, una *Tatsache*, un fatto, altro non è che “la cosa in azione”, “la cosa messa in opera”. Il mondo non è composto di pure e semplici *Sache*, ma vive di nessi tra cose in perenne movimento. Un fatto non è un dato, ma il risultato di un complesso processo, l'effetto dell'umana nominazione.

un rapporto di inclusione-esclusione tra la cosiddetta “nuda vita” e la dimensione più propriamente linguistica²⁶. In altri termini, il *Logos* è una sorta di *bios* che, in quanto detentore del potere “politico” di nominazione, tende a organizzare la vita della comunità, affondando, però, le sue radici nella *zoé*, che, in quanto controcanto corporeo del *bios*, incarna il potere “fisiologico” della nominazione²⁷. Vi è un’esclusione che, tuttavia, si fonda su un’inclusione: un linguaggio è possibile solo se si prescinde dalla *phonè*, ma, allo stesso tempo, non vi sarebbe *de facto* linguaggio, in assenza di capacità articolatoria. Riformulando il tutto in un’ottica biopolitica si avrà che vi è linguaggio solo a condizione dell’esclusione della nuda vita della *phonè*, o, meglio, è possibile nominare le cose, in vista della sopravvivenza della comunità, solo se si fa *epoché*, per un istante, del sostrato materiale della parola. Si tratta, però, di un’esclusione inclusiva, in quanto il *Logos* supera la refrattaria fisicità della parola, ma, sotto il medesimo rispetto, la conserva. Questo movimento, apparentemente paradossale, richiama da vicino la figura hegeliana dell’*Aufhebung* che, tradizionalmente, indica un oltrepassamento che enuncia la verità di ciò che si è preteso superare. Il *Logos*, così, enuncerebbe la verità della *phonè*, il *bios* incarnerebbe il superamento della *zoé*. Se così stessero le cose, la capacità articolatoria languirebbe in una sorta di condizione originaria di errore, sanata successivamente, solo grazie all’intervento del linguaggio, armato del suo potere politico di nominazione. Ai fini del nostro discorso, più pertinente sarà riferirsi alla “versione” che Althusser fornisce dell’*Aufhebung*²⁸. Per il filosofo

²⁶ Va riconosciuto a Giorgio Agamben il merito di aver riportato in auge il concetto originariamente benjaminiano di *bloße Leben*, applicandolo al rapporto tra biologia e politica. Ai fini del nostro discorso, si veda G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995, p. 11 e, segnatamente, questo breve passaggio: «vi è politica, perché l’uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita, e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un’esclusione inclusiva».

²⁷ Cfr. a tal proposito, Aristotele, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma 2007. Ricordiamo che, per Aristotele, se il *bios* rimanda alla vita qualificata e contestualizzata nella *polis*, la *zoé*, di contro, rinvia ad un inalienabile principio vitale, a una forza legata alla privatezza dell’*oikos*, la cui mancata esposizione pubblica, ne sancisce il compito di *condicio sine qua non* di ogni singola esistenza, di catalizzatore dell’intera vita politica della comunità.

²⁸ Cfr., a tal proposito, P. Ricouer, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, in particolare il cap. 7, esplicitamente dedicato ad Althusser, pp. 119-140. Cfr., anche, L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008.

francese, infatti, la celebre figura hegeliana non rimanda tanto al superamento di un errore in direzione della sua verità, quanto al dissolvimento di un'illusione e, da qui, indietro verso la realtà. Le pretese veritative del linguaggio si frantumano sotto i colpi di questa visione che assegna alla filosofia il compito di mostrare e smascherare ciò che vela la realtà originaria, una realtà che non è primigenia o più antica delle altre, ma che, più semplicemente, è da sempre là. La *phonè*, in quanto fenomeno prettamente corporeo, è quella realtà ineludibile da cui il linguaggio non può prescindere, anche se tenta di farlo ogni volta che intende costituire i nuovi valori di riferimento per una comunità.

Esiste, in definitiva, un rapporto di inclusione-esclusione di natura dissimulatoria tra le diverse “scene linguistiche” e l'osceno della *phonè*, che impedisce al linguaggio di fungere da ponte, da *Vermittelnde Mitte* (mezzo mediatore)²⁹. Torniamo per un istante all'assunto cui si faceva cenno più sopra: il mondo è un effetto della potenza alienante del linguaggio vuol dire che ogni prodotto della nostra nominazione (le parole) sorge di fronte al linguaggio stesso come una sorta di corpo estraneo, una potenza, per parafrasare Marx, indipendente dal produttore. Nel momento in cui pronuncio la parola “albero”, quest'ultima, piuttosto che offrirmi una visione più profonda dell'ente cui si riferisce, mi appare come parte di un flusso indipendente dalla volontà del parlante.

«Noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse, quando parliamo di alberi, colori, neve e fiori e tuttavia non disponiamo che di metafore delle cose, che non esprimono in nessun modo le essenze originarie. Allo stesso modo in cui il suono prende l'aspetto di figura tracciata sulla sabbia, così l'enigmatica X della cosa in sé prende l'aspetto di uno stimolo nervoso, poi di un'immagine, infine di un suono. Dunque non c'è niente di logico nell'origine del linguaggio e tutto il materiale su cui e con cui più tardi l'uomo della verità, il ricercatore, il filosofo lavora e costruisce, vien fuori, se non proprio dal paese delle nuvole, certo in nessun caso dall'essenza delle cose»³⁰.

²⁹ Cfr. a tal proposito, Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, e, nello specifico, le sezioni *Coscienza* e *Lo Spirito estraniato*, dove Hegel descrive il linguaggio quale medio universale capace di riassorbire le differenze e di trasformare la singolarità della coscienza estraniata, alienata, in singolarità aperta ad *altri*. In questo senso, il linguaggio è ciò che oltrepassa i confini dell'estraniamento, ciò che chiarifica le relazioni tra uomo e natura. Dietro l'assunto hegeliano, tuttavia, permane un fondo inesplorato, che coincide con il potere alienante, esercitato dal linguaggio stesso. I rapporti io-mondo, tanto per Nietzsche quanto per Artaud, risultano incomprensibili e inoggettivabili, proprio a causa della presenza della forza estraniante del linguaggio.

³⁰ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit., § 1.

Così, abbiamo costituito un mondo a immagine e somiglianza delle nostre parole, o, meglio, delle parole la proprietà delle quali ci siamo illusi essere nostra. La verità del linguaggio, ammesso che esista, è sepolta sotto montagne di parole con cui abbiamo creduto di poter attingere il noumeno delle cose. Un'alienazione dai prodotti stessi della nostra nominazione che, in Artaud, si radicalizza fino all'exasperazione:

«le parole che usiamo mi sono state trasmesse e io le uso, ma non per farmi capire, non per tentare di vuotarmene, allora perché? Il fatto è che *io non le uso proprio*, in verità io non faccio altro che tacere e picchiare. Per il resto, se parlo è una fregatura, voglio dire che la fornicazione universale continua che mi fa dimenticare di non pensare. La verità è che non dico niente e non faccio niente, che non uso né parole né lettere»³¹.

Acquisito che la nostra visione del mondo, tanto per Nietzsche quanto per Artaud, è frutto del lavoro alienante esercitato, seppur a livello inconscio, dal linguaggio, occorre indagare, adesso, le ragioni che hanno reso il linguaggio una sorta di “macchina estraniante”. Proponiamo che le cause dell'alienazione possano essere sostanzialmente raggruppate in tre processi, insieme connessi e separati: la mistificazione, la reificazione e il feticismo. Seguiremo un percorso che, come nella migliore tradizione tragica, ci condurrà da un iniziale stato di alienazione, straniamento, alla conclusiva agnizione, al riconoscimento *ex post*. Il senso delle parole (il loro corpo originario), infatti, non può essere una volta per tutte conosciuto, ma può essere solamente ri-conosciuto, de-mistificato, spogliato da tutte le interpretazioni fallaci.

³¹ A. Artaud, *Artaud le Môme, Ci-Gît e altre poesie*, trad. it. a cura di E. e A. Tadini, Einaudi, Torino 2003, p. 205.

§1. Demistificare il linguaggio: il *glissement* del significato sotto la metafora

Lo snaturamento del linguaggio è innanzitutto frutto di una mistificazione, un sotterfugio, la responsabilità del quale è attribuita da Nietzsche e Artaud a una sorta di *coup de force* dei “risentiti”, a una prova di forza dello spirito gregario. Per capire le modalità di esecuzione di questo *coup de force*, dobbiamo conoscere meglio le ragioni del gregge:

«L’istinto del gregge valuta il punto *medio* e il *mediocre* come ciò che è più alto e sommamente prezioso: il luogo in cui si trova la maggioranza, il modo e la maniera in cui questa vi si trova [...] Il gregge avverte l’*eccezione*, tanto quella che è sotto di lui, quanto quella che è sopra di lui, come qualcosa che si atteggiava in modo ostile e pericoloso contro di lui [...] Nel punto di mezzo, la paura cessa: qui non si è soli, qui c’è poco spazio per i malintesi, qui c’è uguaglianza, qui il proprio essere non è considerato come un rimprovero, ma come il vero essere; qui regna la contentezza. La diffidenza colpisce le eccezioni; essere un’eccezione è ritenuto una colpa»³².

Di questo significativo frammento nietzscheano, isoliamo alcuni temi: per l’istinto gregario il *mediocre* è ciò che va, sopra ogni altra cosa, preservato; l’eccezione è destabilizzante; l’uguaglianza cancella ogni possibilità di malinteso. La posta in gioco che l’accolita di risentiti, di spiriti non liberi, mette sul piatto è ben chiara: annullare le differenze, accorciare le distanze, eguagliare, con un atto di prepotenza, tutto ciò che si presenta come diseguale. Ora, questo artificioso processo di generalizzazione, di perdita della precipua identità, di unificazione del distinto, richiama molto da vicino la nozione di concettualizzazione:

«ciascun concetto sorge dall’eguagliare il non eguale. Certamente mai una foglia è del tutto uguale a un’altra, e certamente il concetto di foglia è formato attraverso il lasciar cadere queste differenze individuali ossia attraverso la dimenticanza di ciò che distingue, sicché spunta l’idea che nella natura al di là delle foglie ci sia qualcosa come la “foglia”, una sorta di forma originaria, sulla base della quale tutte le foglie sarebbero plasmate, disegnate, sfumate, colorate, graffite, dipinte, ma da mani inesperte, tanto che nessun esemplare possa riuscire corretto e sicuro come riflesso fedele della forma originaria»³³.

L’uomo avverte, in tutta la sua drammaticità, la frammentarietà vacillante della realtà e decide di gettare le fondamenta di un ordine piramidale, alla ricerca della

³² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in op. cit., vol. VIII, tomo II, fr. 10 [39].

³³ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., § 1.

stasi, della stabilizzazione. Così, il piano dell'espressione, della forma, del significante, viene coattamente ricondotto ad unità, trascinato sotto il tirannico dominio di un significato, di un contenuto che si pretende assoluto e insuperabile. In altri termini, quando io nomino la parola "foglia", l'immagine acustica sensoriale che si genera, o, meglio, si ripresentifica, viene richiamata alla memoria, mi rende conscio che qualcosa sta accadendo, mi fornisce la chiave di accesso per il riconoscimento di un significato. Ora, non si metterà in dubbio questo processo linguistico-neurale, bensì le modalità del riconoscimento. Nel momento in cui il parlante veicola la forma di un contenuto, questo contenuto non è ancora esistente e, di conseguenza, il significante non si pone quale mero termine medio tra un soggetto autosufficiente e un significato prestabilito, piuttosto come una sorta di "performativo" ad azione retroattiva. Nel momento in cui pronuncio la parola "foglia", in quanto mi credo soggetto dotato di una volontà razionale, consacro, una volta per tutte, un significante ad un significato, quand'invece è il significato che, sempre di nuovo, *scivola* sotto il significante, rideterminandosi ininterrottamente in base ad esso:

«le parole vogliono dire cose/ ed è uno sbaglio. / Poiché non ce ne sono. Piatto vuol dire piatto/ e non vuol dire cucchiaio, / ma basterebbe un solo corpo, nero viola, malva rosso, ocra pastello, sangue di rantolo, lilla viola, perché piatto non voglia più dire assolutamente niente»³⁴.

Artaud, qui, ci suggerisce che non si dà una corrispondenza univoca tra parole e cose, così come tra significante e significato, poiché l'intervento di un corpo estraneo, di un elemento in eccesso, come potrebbe essere il colore, riesce a sovvertire completamente il contenuto del piano d'espressione, annullando la dimensione della significazione. Il significante si riveste di una performatività retroattiva, ovvero riconosco il significato di un presunto stato di cose, oggetto, solo attraverso un complesso processo di rimandi, relazioni, rispecchiamenti. Una retroattività, quella del significante, che investe tanto la sfera temporale quanto quella spaziale, con riverberi, financo, nel campo etico ed estetico. Il segno, in quanto sinolo di significante e significato, forma e contenuto, nel rinviare a

³⁴ A. Artaud, *Oeuvres complètes*, a cura di P. Thévenin, Gallimard, Paris 1956-1994, XXV, 16.

qualcos'altro si trova invischiato in un contro-movimento che disinnesci gli appetiti razionali della volontà umana. Grazie all'ausilio delle teorie dello psicanalista francese Jacques Lacan, siamo in grado di chiarificare meglio i termini del contro-movimento cui si è accennato, dove il significante spinge alla presenza il significato, con una mossa performativa e, insieme, retroattiva. Per Lacan filosofo non vi è codice originario, impressione primaria, idea archetipica, così come non si dà un *significante immobile* che spezzi la catena di rispecchiamenti tra tutti gli altri infiniti significanti³⁵. Il parlante, nel momento in cui articola, genera una sorta di vettore spaziale-temporale che non conduce la parola da un ipotetico soggetto ad un preteso puro oggetto, da una volontà razionale a una realtà incontaminata, ma la distende, trascina, dispiega nello spazio aperto del *-tra*, che segna la soglia mobile che congiunge e, insieme, separa, un'immagine acustica impersonale e uno stato di cose ancora informe. Sentiamo Artaud:

«l'oggetto è speciale e non è ciò che nel mondo si è sempre preso per oggetto [...] L'oggetto è ciò che il dire perde ma ciò che la dizione manifesta, e non può essere una cattiva dizione. Lo Spirito è ciò che ha voluto avere la nozione dell'oggetto quando invece esso era solo della *cone* e l'oggetto era senza nozione»³⁶.

Adesso Nietzsche:

«se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: "ecco un mammifero", in tal caso viene portata alla luce senza dubbio una verità, ma quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfa e non contiene neppure un solo elemento che sia "vero in sé", reale e universalmente valido, a prescindere dall'uomo»³⁷.

Vi è un continuo *glissement* del significato sotto il significante, o, potremmo azzardare, della definizione sotto la dizione. Non ci sarà mai una definizione originaria, talmente precisa da poter, una volta per tutte, superare l'ambito particolare delle diverse dizioni. Seguendo Nietzsche, avremo che la definizione di mammifero, per quanto apparentemente adeguata a rendere giustizia dell'essenza del cammello,

³⁵ Cfr. a tal proposito, J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, trad. it. a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 497, dove leggiamo che: «è nella catena del significante che il senso *insiste*, ma che nessuno degli elementi della catena *consiste* nella significazione di cui è capace in quello stesso momento».

³⁶ A. Artaud, *Opere complete*, XXI, 397.

³⁷ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit., § 1.

in realtà, non contiene alcun riferimento universalmente valido, in quanto commisurata allo specifico essere dell'uomo. La generica definizione di "mammifero" non coglie la pienezza del suo riferimento, vale a dire il cammello, ma, tuttavia, il singolo atto linguistico con cui pronunciamo la parola "cammello", in qualche modo, manifesta l'animale in questione, lo spinge alla presenza, lo in strada su quel percorso di rimandi che conduce alla significazione, una significazione, si badi bene, sempre rigorosamente temporanea. Torniamo, per un attimo, a Lacan.

Il cammino che la parola compie, non appena proferita, dall'ambito del significante a quello del significato, necessita inevitabilmente di un punto d'appoggio e, tale sostegno, viene ritrovato in quello che Lacan definisce l'Altro³⁸. Ora, ai fini del nostro discorso, non ci interesserà tanto indagare l'Altro con la lente d'ingrandimento psicanalitica (per cui l'Altro verrebbe incarnato dall'uditore durante la terapia), quanto con quella filosofica, attraverso la quale il polo dell'alterità assumerà le fattezze, da una parte, del deuteragonista di qualsivoglia dialogo, e, dall'altra, del mondo, inteso alla stregua di un crogiuolo caotico di forze che si auto-organizza. Consideriamo il primo caso e poniamo, ad esempio, che qualcuno ci venga a raccontare una battuta di spirito. Chi narra, con buona probabilità, ha già privatamente eletto il suo aneddoto come spiritoso, ma, in realtà, si aspetta, da noi, una risposta in termini di risata. Qualora chi ascolta non dovesse cogliere la portata ridicola del racconto, cosa accade? Possiamo ancora *definire* la storiella spiritosa, possiamo attribuirle un significato *tout court* comico? La risposta risiede, ancora una volta, nella teoria di Lacan, che rovescia il rapporto tra emittente e ricevente. Nel caso specifico, sarà una nostra eventuale risata a decretare la comicità dell'aneddoto e a donare un significato spiritoso alla battuta.

³⁸ Cfr., a tal proposito, E. Bazzanella, *Il luogo dell'altro: etica e topologia in Jacques Lacan*, p. 60, dove l'autore scrive: «la riflessione di Lacan sul linguaggio è iniziata partendo dal processo di alienazione dello stadio dello specchio. Nella parola e nel significante è insita una figuralità, una tonalità immaginaria che impedisce una perfetta aderenza del soggetto con se stesso, un'identità perfettamente collimata e senza residui. Il processo di ripetizione del significante (necessario allo stesso meccanismo di soggettivazione) sembra individuare poi, quasi in accordo con Derrida, un ulteriore processo di spostamento verso l'Altro. L'iterazione "altera", è già costitutivamente un'espropriazione, un venir meno dell'economia del proprio». Cfr., anche, F. Rella, *Il mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978.

Tuttavia, potremmo domandarci, l'aneddoto sortirà, in ogni circostanza, tempo e in relazione ad un qualsiasi interlocutore, il medesimo effetto? È legittimo risalire dall'effetto alla causa scatenante e proiettare su quest'ultima predicati di ordine morale o carichi di significazione inamovibili?

«Un'opinione rende felici, dunque è la vera, il suo effetto è buono, dunque essa stessa è buona e vera. Qui si attribuisce all'effetto il predicato di benefico, buono, nel senso dell'utile, e si assegna poi alla causa lo stesso predicato di buono, ma qui nel senso di logicamente valido. Il reciproco di queste proposizioni suona: una cosa non riesce ad affermarsi, a conservarsi, dunque non è giusta; un'opinione addolora, agita, dunque è falsa»³⁹.

L'uomo segue cattive abitudini nel dedurre e incappa in fastidiosi paralogismi, tra i quali, quello di attribuire identici predicati all'effetto e sua relativa causa, ricopre certamente un posto d'onore. Non si metterà in discussione, di certo, direbbe Nietzsche, la legittimità di giudicare uno stato di cose, evento, a partire dal nostro abito psico-fisico o dai vantaggi che ne possiamo ricavare. L'errore risiederà nel battezzare come logicamente valido questo giudizio, ovvero come dotato di significazione assoluta:

«la conoscenza di un uomo, per quanto egli possa esserci vicino, non può mai essere completa al punto da avere, noi, un diritto logico a una valutazione globale di quell'uomo; tutte le valutazioni sono avventate e devono esserlo. Infine il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile, noi abbiamo stati d'animo e oscillazioni, e tuttavia dovremmo conoscere noi stessi come misura fissa per valutare giustamente il rapporto di una qualsiasi cosa in noi»⁴⁰.

Ripartiamo da ciò: il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile, perciò è opportuno ritornare alla natura, ovvero alla fondamentale posizione illogica dell'uomo rispetto alla totalità delle cose. Quando Nietzsche parla di natura non va alla ricerca di un arcadico mondo perduto, non propaga il ritorno ad una pretesa purezza incontaminata, ma, di contro, intende riferirsi alla necessaria illogicità di cui l'uomo deve riappropriarsi per avvicinarsi alle cose e valutarle, senza correre il rischio di santificarle.

³⁹ F. Nietzsche, *Aurora*, § 30.

⁴⁰ Ivi, § 32.

In realtà, non si tratterà tanto di operare una scelta tra mondo della logica e terreno dell'illogicità, in quanto l'uomo è da sempre immerso in una radicale contingenza, dove tutto può essere diversamente da come si presenta. La vita è l'incomprensibile per antonomasia, l'illogico per eccellenza, e il giudizio dell'uomo non può che riflettere questa condizione in cui versa il mondo che egli stesso abita:

«l'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma, e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta»⁴¹.

Acquisito che la significazione altro non è che la sempre mobile e plastica polarità di un processo di significanti che si stabilizzano solo temporaneamente e che agiscono retroattivamente in qualità di performativi, sarà decisivo, a questo punto, capire quanto conta lo stato psico-fisico dei parlanti nell'attribuzione del senso. Riprendiamo, per un attimo, l'esempio della battuta di spirito. Poniamo che la storiella mi venga raccontata due volte nell'arco di una settimana. La prima volta la mia reazione sarà positiva e proromperò in una risata, la seconda il mio atteggiamento muterà radicalmente e mostrerò indifferenza e insofferenza alla battuta. A cosa saranno dovuti questi apparenti sbalzi d'umore? Perché la stessa identica storia un giorno mi regala un sorriso e l'altro mi tedia? Il processo che porta la parola dall'alveo del significante a quello del significato deve fare i conti, non solo con l'Altro in quanto tale, ma anche, con l'Altro in qualità di essere vivente attraversato da pulsioni contrastanti. Artaud, come Nietzsche, ingaggia una lotta serrata con il linguaggio, nella ferma convinzione che i tempi siano ormai maturi per una nuova rivoluzione dello spirito che ridefinisca i capisaldi della realtà e tracci una linea d'abolizione tra il fatto e il concetto, il significante e il significato, per collocarsi sul complesso terreno del farsi e manifestarsi del senso, laddove tra la caoticità della *viande mystique* (carne mistica) e la trama dei significati sussiste un gioco ininterrotto di richiami:

«quel senso che scorre nelle vene di questa carne mistica, di cui ogni sussulto è un modo di mondo, e un altro genere di parto, si perde e si divora da sé nella bruciatura di un nulla erroneo. Ah! essere il padre adottivo di questo sospetto, il moltiplicatore di questo parto e di

⁴¹ Ibidem.

questo mondo nelle sue deduzioni, nelle sue conseguenze di fiore. Ma tutta questa carne non è che cominciamento e assenze, assenze, assenze»⁴².

È la “carne” il luogo di assieppamento di tutti i possibili, di tutti i significanti che sono sull’orlo di divenire significati, per poi, come in un vorticoso circolo, essere riassorbiti nella loro natura originaria e indeterminata di suoni. Non è un caso che Artaud, mostrando di sfruttare a pieno le potenzialità insite nella lingua francese, distingue tra due significati differenti di carne: *viande* e *chair*. Il primo, rimandando al processo della macellazione, si avvicina di più all’idea della radicale indeterminatezza, all’assenza di una forma corporea riconoscibile, mentre, il secondo, richiama l’immagine di una carne già organizzata in una forma vivente. Queste due polarità, così come significante e significato, definizione e dizione, sono consustanziali, ma non coincidono l’una con l’altra. In che senso, però, questa carne macellata e informe, questo campo pre-semanticamente della possibilità ha a che fare con il misticismo? Sentiamo Artaud, in un testo chiave quale *L’évolution du décor*:

«quello che abbiamo perduto dal lato strettamente mistico, possiamo riconquistarlo sul versante intellettuale. Ma, per questo, occorre reimparare ad essere mistici almeno in un certo modo; e, applicandoci ad un testo, dimenticandoci di noi stessi, dimenticando il teatro, attendere e fissare le immagini che nasceranno in noi nude, naturali, eccessive, e spingersi fino al limite di queste immagini. Sbarazzarsi non solo di ogni realtà, di ogni verosimiglianza, ma anche di ogni logica, se al fondo dell’illogicità intravediamo ancora la vita»⁴³.

Allora, reimparare a essere mistici vuol dire recuperare la fondamentale posizione illogica rispetto alle cose, ovvero predisporre ad una nuova naturalizzazione dell’umano. La *viande*, come crogiuolo d’impurità, come regno dell’illogicità, come dominio del possibile, come crocevia dell’andirivieni dei significanti, si pone quale punto di partenza (non certo metafisico, ma, diremmo, piuttosto, bio-logico), quale enzima catalizzatore di tutto il processo della significazione. Le parole nascono nude, come eccessi di immagini acustiche che si agitano dentro la nostra memoria, come propaggini naturali di suoni immagazzinati nel corso del tempo. Non tutte le parole, però, vengono felicemente alla luce: alcune sono vittime inerti di aborti spontanei,

⁴² A. Artaud, *Correspondance de la momie*, in OC I, 2, p. 58.

⁴³ A. Artaud, *L’évolution du décor*, in OC II, p. 11.

altre vengono abbandonate ancora in fasce dall'uomo stesso, altre vengono allevate, educate e, con il passare del tempo, giungono ad assumere significati diversi.

L'uomo non è il responsabile della nascita delle parole, non le può fecondare, non ne può rivendicare la paternità, ma semplicemente adottarle. Tuttavia, le parole sono fatte della stessa carne mistica di cui è fatto l'uomo, sono corporee, in quanto si generano dall'indistinto universo del suono e il suono è sempre creatore di spazio. La significazione, allora, è figlia di un impasto di "carne mistica", e, come tale, si pone al di là e al di qua di qualsiasi determinazione empirica. L'Altro lacaniano, in quanto carne attraversata da pulsioni contrastanti, contamina la vettorialità della parola, ne riorganizza i cardini semoventi, e, alla fine della trasformazione, restituisce un'immagine significativa che reca irrimediabilmente il marchio di questo complesso processo. Il senso *insiste* nella catena dei significanti ovvero si spinge, come abbiamo sentito dalla viva voce di Artaud, fino al limite di quelle immagini che nascono in noi nude, naturali, incorrotte dai tentacoli della logica, ancora non significative. È una volgare illusione che il senso traslochi dal significante al significato: il senso sosta, indugia all'interno della catena dei significanti stessi, finché non si verifica un felice⁴⁴ incontro con l'Altro. Un incontro, appunto, una collisione di traiettorie, dove il parlamento degli umani istinti (quindi, il corpo) gioca un ruolo decisivo. Riprendiamo, per l'ultima volta, l'esempio della battuta di spirito. Il significato della battuta sarà frutto della risposta dell'Altro, ma, quest'Altro si potrà trovare, in tempi diversi, in stati psico-fisici completamente contrastanti, tali da generare reazioni anche totalmente divergenti. Dopo la ricognizione su Artaud, adesso sappiamo il perché di tale ambivalenza. Se il *parterre* degli affetti che agita il mio corpo, si troverà in una condizione tale da prevedere la supremazia di istinti reattivi o sentimenti di tristezza, allora reagirò alla battuta con insofferenza; se, invece, saranno le pulsioni attive o sentimenti di pienezza, gioia, a prevalere, allora proromperò in una fragorosa e liberatoria risata. Così, la battuta ipoteticamente

⁴⁴ Parliamo di incontro felice (o infelice) e non di incontro vero (o falso) proprio per ribadire la performatività del significante, il cui dire è immediatamente un fare. Se scomodassimo le nozioni di verità e falsità rientreremmo nel campo della significazione assertiva, laddove i criteri di giudizio devono risultare logicamente validi.

comica, per divenire (significare) motto di spirito, avrà bisogno di una risposta dell'Altro, che lo coinvolga pienamente, in qualità di essere vivente, e non solo di parlante dotato di cognizione disincarnata. Lasciamo la parola nuovamente a Nietzsche:

«si prenda una piccola esperienza vissuta. Posto che un bel giorno si noti qualcuno ridere di noi al mercato dove stiamo passando: a seconda che questo o quell'istinto sia in noi a suo culmine, tale fatto avrà questo o quel significato- e, a seconda del tipo di uomini che noi siamo, sarà un fatto alquanto diverso. Chi lo prenderà come una goccia di pioggia, chi se lo scuoterà di dosso come un insetto, chi ne prenderà lo spunto per attaccar lite, chi accerterà se sia il vestito a dar motivo di riso, chi mediterà, a causa di questo episodio, sul ridicolo in sé, e chi avrà un senso di benessere per aver dato, senza volere, un raggio di sole alla serenità e allo splendore del mondo; in ogni caso un istinto vi troverà il suo appagamento, sia esso quello dell'ira o della litigiosità, o della riflessione, o della benevolenza. Questo istinto ha afferrato l'episodio come fosse la sua preda: perché proprio questo? Poiché se ne stava in agguato sitibondo e affamato»⁴⁵.

Lo stesso episodio può essere letto secondo diverse prospettive, può assumere diversi significati, in base, dice Nietzsche, alla situazione istintuale del momento e al tipo di uomini che noi siamo, alludendo, apparentemente, ad una sorta di carattere personale. In realtà, se un carattere si dà, altro non è che il risultato di una precaria sedimentazione di alcuni istinti piuttosto che di altri. Così, il significato, un po' come il carattere, è il frutto di una nomina che, a sua volta, si manifesta solo attraverso determinati passaggi, tra i quali, tuttavia, non esiste una ferrea relazione di consequenzialità logica. In altri termini, non c'è un'origine della parola, ma soltanto il venire alla luce di un processo senza paternità. Come si giunge, allora, al nominare linguistico?

Per Nietzsche:

«uno stimolo nervoso, trasferito [*übertragen*] anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. Ogni volta si ha un cambiamento completo [*vollständiges Überspringen*] della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova»⁴⁶.

Per Artaud:

«le idee non avanzano senza membra, e allora non sono più/ idee ma membra, membra in guerra tra loro,/ il senso mentale è soltanto un vecchio liquame,/ un vecchio siero schizzato da un insieme di organi,/ è soltanto un remoto fuoco,/nemmeno,/ la dizione artificiale del

⁴⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, § 119.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit., § 1.

Laterano,/ remoto liquido spento, il mondo del mentale non fu mai al-/tro se non ciò che resta di uno schiacciamento corporeo/ di organi quando l'uomo che li portò se n'è andato,/ li vivono quei pulviscoli verbali, quelle articolazioni di una/ gengivite sfatta,/ chiamati spirito, coscienza, idea, essere, anima,/ nulla,/ dio,/ concetto, nozione, fermento, aspetto»⁴⁷.

Risulta chiaro come, sia per Nietzsche che per Artaud, il processo della nominazione linguistica si iscrive in quel campo di infinite lotte che è la sensibilità. Qualcosa di esistente colpisce la nostra recettività, stimola il nostro sistema nervoso, e quest'ultimo traduce le sollecitazioni ricevute in immagini mentali, le quali, da ultimo, vengono plasmate in suoni. Artaud non ci presenta la questione con la stessa precisione nietzscheana, non enuncia con chiarezza i diversi passaggi, ma persegue il medesimo obiettivo: mostrare come il mondo del mentale altro non rappresenti che il residuo di un processo fisiologico complesso (“ciò che resta di uno schiacciamento corporeo di organi”) e che è il “pensiero del disotto” che dirige il percorso che conduce all'evento della nominazione linguistica e, successivamente, alla formazione dei cosiddetti concetti (significati cristallizzati).

Nietzsche ci dice di più: le trasposizioni che conducono fin dentro la soglia della nominazione sono riconducibili a processi di ordine metaforico, laddove la metafora perde il suo carattere di elemento puramente esornativo, retorico, per acquisire lo statuto di motore creativo dell'attività linguistica. Se muoviamo dall'assunto che il linguaggio non è in grado di restituire a pieno la complessità della vita e la metafora è un modo di rivelare l'eccedenza del reale, cominciamo a capire qualcosa della metafora, ma non diciamo ancora tutta la verità su di essa. Difatti, posto che non esiste alcuna corrispondenza diretta tra le parole e le cose e che nessun termine, per quanto specifico, potrà una volta per tutte esaurire il senso di un'esperienza o oggetto, la metafora, da strumento d'emergenza, diviene l'unica via possibile per poter ancora nominare. Di più, non esistono cose, ma solamente metafore delle cose. È proprio dell'uomo ingenuo e sprovveduto ritenere che esistano cose in sé, che possano esser definite una volta per tutte e scambiate per verità assolute:

⁴⁷ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, ed. it. a cura di J. P. Manganaro e R. Molinari, Adelphi, Milano 2004 p. 388.

«la cosa in sé è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio, e non è affatto degna per lui di essere ricercata. Egli designa soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni»⁴⁸.

Tuttavia, l'uomo scambia queste metafore funzionali alla reciproca comprensione per definizioni, credendo di avere a che fare direttamente con gli oggetti nella loro originaria purezza. Tale fraintendimento nasce da un'applicazione scriteriata del concetto di antropocentrismo di marca sofisticata: l'uomo si sforza di comprendere il mondo come un fatto squisitamente umano, usa se stesso come assoluto metro di giudizio, nutre una fede incondizionata in un'idea impraticabile come quella della "percezione esatta":

«in generale poi la percezione esatta- il che significherebbe l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto- mi sembra un'assurdità contraddittoria: in effetti tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto *estetico*, intendo dire una trasposizione allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera»⁴⁹.

Tra il parlante e l'oggetto della nominazione non esiste alcun rapporto di causalità, ovvero non è il soggetto a determinare la natura di ciò che ha di fronte. Il creatore di linguaggio si trova dinnanzi un campo sterminato di oggetti e, secondo criteri di funzionalità ed economicità, nonché sulla base di intuizioni personali, inventa parole che, tutt'al più, alludono all'oggetto in questione. Ed è lungo il crinale di quest'allusività che si compie il lavoro della metafora, quindi l'incessante *glissement* del significato (assoluto) sotto il significante. Estetico è quel rapporto dove nulla è necessario, ma tutto è possibile, dove l'etica dei principi lascia il posto a un'etica della traslazione metaforica. Tuttavia, in questo rovesciamento estetico ultra-metafisico, non rischiamo forse di innalzare la metafora a principio primo, quindi necessario, del processo che conduce alla nominazione linguistica?

«Persino il rapporto tra uno stimolo nervoso e l'immagine prodotta non è in sé affatto necessario: ma quando la medesima immagine viene prodotta milioni di volte e viene trasmessa ereditariamente attraverso molte generazioni umane, apparendo infine a tutta quanta l'umanità ogni volta come conseguenza della medesima occasione, essa in conclusione acquista per l'uomo il medesimo significato che le spetterebbe se fosse l'unica immagine necessaria [...] Ma l'indurirsi e l'irrigidirsi di una metafora non offre

⁴⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit., § 1.

⁴⁹ Ivi, p. 365.

assolutamente alcuna garanzia per la necessità e per l'autorità esclusiva di questa metafora»⁵⁰.

Esiste una sorta di diritto consuetudinario che surclassa quello naturale, in quanto non è una presunta regolarità della Natura a fissare il valore di un'immagine, ma, più semplicemente, è l'abitudine, il ripetersi di un'azione o esperienza che rende quell'immagine talmente forte da apparire unica e necessaria.

Facciamo un passo ulteriore: se il valore di un'immagine (metafora) è determinato della temporanea sedimentazione del significato, nel corso del tempo e dello spazio, di una serie di azioni o esperienze analoghe, e se l'azione è sempre la risultante ultima di un processo conflittuale dei nostri istinti, allora, per trasposizione, non vi sarebbero metafore in assenza di corpi in movimento. Quando un'immagine acquista la dignità del "come se fosse necessaria", vuol dire che un corpo l'ha prodotta così tante volte e per così tanto tempo, da indurci a credere nella sua assoluta verità. Così, per Artaud, è l'uomo nella sua interezza, come corpo senz'organi, come corpo senza unitaria organizzazione anatomica interna (leggi anche: come corpo che ha superato il dualismo psico-fisico), ad essere avviluppato in questo perenne slancio metaforico che dà luogo al miracolo apparente della nominazione. In realtà non c'è nulla di miracoloso, ma tutto può essere ricondotto all'originaria stimolazione nervosa, evitando di chiamare in causa ipotetici principi primi:

«sono un corpo, / una massa, / un peso, / una superficie, / un volume, / una dimensione, / un lato, / un versante, / una facciata, / una parete, / una lateralità, / un fenomeno, / una espansione, / una estensione, / una pressione, / una oppressione, / un mordente, / una porta, / una tropulsione [...] Ciò che sono non è definibile / con le nozioni dello spazio e del tempo umani, / con le nozioni dell'essenza e del principio delle cose, / che rappresentano l'essere riguardo all'uomo / o meglio agli animali e agli spiriti»⁵¹.

Particolarmente significativo, nel passaggio di Artaud, il termine *tropulsione*, neologismo coniato dallo stesso pensatore francese che, con la sua pregnanza, riesce a condensare (e superare), in un solo colpo, la nostra idea di uno snaturamento del linguaggio, concepito, inizialmente, come sotterfugio, occultamento delle differenze. *Tropulsione* è spinta (ma, anche, desiderio), pulsione che persegue una specifica

⁵⁰ Ivi, p. 365-6.

⁵¹ A. Artaud, *Note per una "Lettera ai Balinesi"*, in *CsO: il corpo senz'organi*, trad. it. a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano 2006, pp. 69-70.

direzione e tenta di guadagnare una sorta di ordinamento, assumere una particolare modalità (*tropos*). Di più, *tropulsione* è anche slancio verso un “tropo”, una metafora che cerca di stabilizzarsi, di localizzarsi. Non è un’azione ponderata e, in un secondo frangente, eseguita, ma un orientamento plastico in perenne formazione; non è un’azione che mira a mortificare le differenze in vista di una loro assimilazione o equiparazione. *Tropulsione*, piuttosto, rinvia alla natura metaforica dell’uomo stesso, che non è mai azione compiuta, ma pluridirezionalità pulsionale, e che, in quanto tale, nel nominare non può far altro che alludere alla stabilità, anelare alla piena significazione. Trasformare il desiderio di stabilità, la pulsione all’ordinamento in dominio indiscriminato della concettualità significa attuare quel *coup de force* che annichila la diversità in favore di una presunta verità. V’è un deposito nelle cose, accumulatosi nel corso degli anni, che l’uomo può solamente osservare e incrementare con la sua energia, ma non tesaurizzare. Nessun passaggio di proprietà, nessuna forzatura, ma un dialogo tra pari: il corpo dell’uomo e quello della parola sono fatti della stessa sostanza.

Come può ciò che è metafora, precarietà, incompiutezza pretendere di stabilizzare, una volta per tutte, qualcosa?

§2 Dereificare il linguaggio: per una genealogia delle parole

«Il diritto signorile di imporre nomi si estende così lontano che ci si potrebbe permettere di concepire l’origine stessa del linguaggio come un’estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio: costoro dicono “questo è questo e questo”, costoro impongono con una parola il suggello definitivo a ogni cosa e a ogni evento e in tal modo, per così dire, se ne appropriano»⁵².

«Tutta la scrittura è porcheria. Le persone che escono dal vago per cercar di precisare una qualsiasi cosa di quel che succede nel loro pensiero, sono porci. Tutta la razza dei letterati è porca, specialmente di questi tempi. Tutti coloro che hanno punti di riferimento nello spirito, voglio dire in una certa parte della testa, in posti ben localizzati del cervello, che sono padroni della loro lingua, tutti coloro per i quali le parole hanno un senso, per i quali esistono attitudini nell’anima e correnti nel pensiero, che sono lo spirito dell’epoca e hanno dato un

⁵² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, p. 15.

nome a quelle correnti di pensiero, penso alle loro precise bisogna, e a quello stridio d'automata che il loro spirito butta al vento, - sono porci»⁵³.

Da un confronto sinottico di questi emblematici passi di Nietzsche e Artaud, emerge, *in primis*, una critica radicale a quella sorta di diritto aristocratico, per cui, con un atto violento di auto-appropriazione, nel corso dei secoli, gruppi di persone (nobili, letterati, politici) hanno arbitrariamente stabilito il significato di alcune parole, spacciandosi trionfalmente per signori assoluti del linguaggio. La formazione dei concetti (significati cristallizzati) si poggia sul misconoscimento della performatività retroattiva dei significanti. Per meglio dire, il diritto signorile a “comperare” le parole non tiene minimamente di conto l’apporto dell’Altro, tendendo, piuttosto, a farne la vittima sacrificale sull’altare della Storia. Così, a un processo di occultamento delle differenze, se ne affianca uno che potremmo chiamare di reificazione del linguaggio, vale a dire di “cosificazione”. Le parole vengono spogliate della loro originaria vitalità e motilità per essere segregate nel recinto asfittico della concettualità, laddove non esistono più valori d’uso, ma valori ideologici. Il metodo metafisico ha reificato le parole, ora tocca ad una filosofia storica o genealogica ridonare loro plasticità e ribadirne la genesi squisitamente diveniente. Il mondo che abitiamo non è il residuo, il prodotto sbiadito di una dimensione noumenica inattuabile, ma il ricetto di una serie infinita di “errori dell’intelletto”, di metafore malfunzionanti. Asserire l’assoluta eterogeneità del cosiddetto mondo dell’apparenza, dell’errore rispetto al preteso mondo della purezza incontaminata della verità, significa, con un’unica mossa, sbarazzarsi e dell’uno e dell’altro. Per meglio dire, il compito di una filosofia genealogica (e anti-ideologica) non è quello di evidenziare l’errore e denunciare il cattivo funzionamento dell’intelletto, in vista di una sua possibile futura sanificazione, piuttosto, elevare il pensiero, per un impercettibile attimo, al di sopra del magma indistinto degli errori, per riconoscere che tale frammentario e caotico tessuto è l’unico su cui possiamo operare, l’unico che, con la sua intima ricchezza prospettica, può assicurare le nostre possibilità d’esistenza e, quindi, l’intera nostra vita spirituale.

⁵³ A. Artaud, *Il Pesa-nervi*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 2009, p. 43.

Proviamo a tarare questo ragionamento, adesso, sulla questione della parola. Smascherare l'origine aristocratica di una parola, ad esempio, vuol dire semplicemente appurarne il carattere deformante all'interno della storia. Gruppi umani, più o meno potenti, hanno imbastardito, modificato, plasmato, a loro piacimento, il significato di alcune parole, o, meglio, hanno operato, con precisione chirurgica, uno specifico taglio prospettico. Tuttavia, non vi sono parole che non presentino "ferite", in quanto tutte, prima o poi, sono state oggetto di vivisezione. Prendere consapevolezza di ciò, non come un dato, ma come un inveterato atteggiamento dell'animale umano, ci consentirà di capire che dereificare il linguaggio vuol dire, da un lato, constatare la necessità dell'errore e, dall'altro, scoprire l'infinita ricchezza che, a livello embrionale, è contenuta nell'errore stesso. Su questa scia, il compito dell'uomo si riduce (si fa per dire) alla capacità (volontà) di attivare (o disattivare) la potenza insita nell'errore stesso. Volontà di potenza, in questo senso, non significa altro che capacità di perpetuare l'errore, capacità di riconoscere la necessità dell'illogicità. Se ogni parola trascina con sé, come già anticipato, un pesante bagaglio di significati, formatisi nel corso dei secoli grazie alla nominazione, l'uomo non può far altro che far risuonare indefinitamente i significati che ha ereditato oppure, con un atto creativo, inventarne di altri. Non c'è origine del linguaggio, ma solo un processo continuo, un divenire inarrestabile che oscilla tra un momento che potremmo definire "monumentale", in cui l'uomo si appropria al crogiuolo di significati già presente nella parola, e un momento "creativo", dove l'uomo tenta di incrementare, attraverso la propria energia, il deposito da sempre esistente nei termini. Abbiamo parlato, non a caso, di oscillazione, in quanto sarebbe un grave errore concepire i due momenti citati alla stregua di polarità statiche, un errore che tirerebbe nuovamente in ballo l'atavica contrapposizione tra un soggetto ed un oggetto. Più opportunamente, potremmo affermare che la parola è una sorta di *medium immediato* che mette in comunicazione l'energia interiore dell'uomo (*enérgeia*) con il deposito di significati già presente nel termine usato (*érgon*). La parola è una messa in opera inarrestabile del senso, una membrana semi-permeabile che, come una sorta di corpo-colino, favorisce il passaggio dell'energia da parte a parte. Parlare, come fa Nietzsche, di volontà di potenza significa evocare proprio

quest'immagine: non si dà una volontà autonoma che condiziona l'andamento della realtà, ma sempre una volontà *di potenza*, ovvero una volontà di sprigionare energia, di mettere in comunicazione due mondi che, già da sempre, si toccano, quello del soggetto e quello dell'oggetto. È una "valvola" la volontà di potenza, un dispositivo che regola il flusso dell'energia, non secondo metri di paragone assoluti, né, allo stesso tempo, secondo criteri di funzionalità.

Torniamo alla questione della parola, però, che si porta dietro il problema della nominazione. Dereificare il linguaggio vuol dire aprire la parola all'infinità della prospettiva e, adesso possiamo aggiungere, evitare che si verifichino, da un lato, accumuli, e, dall'altro, "secche" di energia. Un buon modo per immaginare come i significati si sedimentano nelle parole è pensare al gioco delle alte e basse maree. Indugiamo, per un attimo, su questo esperimento mentale: poniamo che gli innumerevoli granelli di sabbia rappresentino le parole e il mare l'atto della nominazione. Quando l'acqua aggredisce l'arenile (alta marea), l'apparente stasi dei granelli di sabbia viene rotta e molti di questi si confondono o vengono trascinati nelle viscere del mare; di contro, quando l'acqua non ha la forza tale di turbare la condizione dell'arenile (bassa marea), limitandosi solamente a lambirlo, i granelli mantengono pressoché intatta la loro identità. Così, allo stesso modo, quando la nominazione aggredisce le parole, ovvero quando si verificano le condizioni storiche per il mutamento o si palesa un gruppo umano talmente potente da favorire una "rivoluzione" terminologica, i significati delle parole scivolano sotto i significanti, mescolandosi e ibridandosi; di contro, quando il nominare non veicola un quantitativo di energia tale da incrementare il deposito delle parole, i significati serrano le fila e mantengono le loro posizioni, in attesa, tuttavia, della prossima "alta marea". Allora, la volontà di potenza nietzscheana agisce come valvola regolatrice di questi flussi e riflussi che, per altri versi, sono corsi e ricorsi storici:

«in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*, la sensazione di questo stesso allontanarsi e tendere, quindi anche una concomitante sensazione muscolare, la quale, pur senza che si metta in movimento braccia e gambe, comincia il suo giuoco mercé una specie di abitudine, non appena noi *vogliamo*»⁵⁴.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 19.

Ripartiamo da qui: se in ogni volere c'è, fin da subito, una molteplicità di sensazioni, allora vuol dire che, potenzialmente, questa molteplicità può essere, a sua volta, scissa nelle sue unità più elementari, laddove, invece, il metodo metafisico ha preteso ricondurre a una vuota unità (psicologica) questa originaria varietà. Poniamo, adesso, che in ogni atto di parola, in quanto specifico atto di volizione (nel senso nietzscheano del termine), si estrinsechi, primariamente, una molteplicità di sensazioni *potenzialmente* riducibile alle sue più infime unità. Ogni atto di parola, così concepito, è pluri-prospettico e an-archico, in quanto spezza qualsiasi legame con una pretesa unità principale delle sensazioni. Quando voglio, in altri termini, voglio sempre una dualità; quando dico, mi trascino dietro una contraddizione essenziale, un *niente* che, con il suo movimento, rinfocola, sempre di nuovo, l'ente.

Il personaggio artaudiano di Eliogabalo incarna alla perfezione l'impossibilità di abbandonare il terreno aurorale della contraddizione, della plurivocità, della monumentalità che risuona nella creatività:

«uno strano ritmo interviene nella crudeltà di Eliogabalo; questo iniziato fa ogni cosa con arte e tutto in doppio. Voglio dire tutto su due piani. Ciascuno dei suoi gesti è a doppio taglio. Ordine, Disordine/ Unità, Anarchia/ Poesia, Dissonanza/ Ritmo, Discordanza/ Grandezza, Puerilità/ Generosità, Crudeltà»⁵⁵.

Il doppio taglio cui si riferisce Artaud richiama la dialettica tra monumentalità e creatività dei significati in seno alle parole e rinvia all'immagine della membrana semi-permeabile che "gestisce" il flusso dell'energia. Quando dico "ordine", in un certo qual modo, riporto alla memoria una serie di altri significati che si attaglia meglio a "disordine". E il ridurre la posta in gioco a due termini contraddittori (ordine/disordine, unità/anarchia) altro non è che una semplificazione ai fini della comprensione, in quanto ogni parola porta con sé uno strascico di infinite altre parole, catalizzatrici, a loro volta, di infinite associazioni mentali. Così, quando Nietzsche parla di molteplicità di sensazioni intende alludere proprio a questo processo di risonanza:

⁵⁵ A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, trad. it. a cura di A. Galvano, Adelphi, Milano 1969, p. 120.

«tutti gli stati d'animo *più forti* portano con sé una risonanza di sentimenti e disposizioni affini: essi sommuovono per così dire la memoria. In essi si ridestano in noi certi ricordi e si acquista coscienza di stati analoghi e della loro origine. Così si formano rapide, abituali associazioni di sentimenti e di pensieri, che da ultimo, quando si susseguono con la rapidità del lampo, non vengono sentite nemmeno più come fatti complessi, bensì come unità. In questo senso si parla del sentimento morale e del sentimento religioso, quasi che siano pure unità: in verità sono fiumi con cento scaturigini e affluenti. Anche qui, come molte altre volte, l'unità della parola non garantisce nulla per l'unità della cosa»⁵⁶.

Non ci sono stati d'animo assolutamente più forti di altri, così come non ci sono parole assolutamente più pregnanti di altre: si tratta di una lotta intestina che conosce momenti di requie e momenti di atroce conflitto. Il corpo è quel supporto smembrato, quel sostrato infestato dagli affetti, in cui la lotta tra stati e parole si consuma. Nel momento della nomina tutto il corpo è chiamato in causa come *medium immediato* tra la nostra struttura organica, il nostro sistema nervoso e la realtà che cerchiamo, con un atto di assimilazione simile a quello di uno pseudopodo, di fagocitare per reinventare. Proferir parola, in questo senso, è una sorta di auto-manifestazione del corpo, dell'intero nostro organismo, che tradisce la sua temporanea situazione istintuale. Nelle parole di un grande pensatore, la cui gloria tarda ancora a giungere, quale fu il teologo e scienziato russo Pavel Florenskij, riecheggia con sorprendente similarità il discorso nietzscheano-artaudiano su quella che potremmo definire una "risonanza a doppio taglio":

«l'organismo dotato di ragione, quale insieme organico che racchiude una grande molteplicità, reagisce all'energia della realtà da riconoscere nella sua interezza, e non soltanto con una delle sue funzioni. Tale risonanza non si cela in una qualche dimensione periferica, ma è precisamente l'energia dell'ente che conosce; e di conseguenza anche l'ondata di risposta provocata dalla risonanza scuote l'organismo fin nelle sue radici, e solo ben più addentro alla periferia l'onda si sfrangia nelle singole attività»⁵⁷.

Attraverso la lente d'ingrandimento di Florenskij potremo compiere un ulteriore passo in avanti: mettere in comunicazione la nomina del singolo con la volontà di un intero popolo, trovare l'aggancio tra il sommovimento interno di uno specifico organismo e le evoluzioni delle epoche storiche, tracciare una linea di congiunzione tra un corpo che parla e una comunità di corpi avvenire.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, § 14.

⁵⁷ P. Florenskij, *Il valore magico della parola*, trad. it. a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003, p. 30.

Come accennato, il metodo genealogico nietzscheano è primariamente un metodo storico, archeologico, che tenta di scavare tra i vari strati di sedimentazione linguistica per ricostruire i passaggi che hanno portato alla formazione/deformazione di una parola. C'è un diritto signorile che gruppi umani temporaneamente più forti di altri hanno esercitato; da qui, una serie di parole ha cominciato ad assumere significati specifici e funzionali alla vanagloria del gruppo dominante. Tutte le successive distinzioni, dicotomie (di ordine morale, ad esempio) sono derivate da questi atti di forza arbitrari. Tuttavia, non si tratterà tanto di criminalizzare chi ha esercitato questo diritto signorile, quanto chi ha, sulla scorta delle modificazioni arbitrarie avvenute, costruito modelli di riferimento assoluti, assegnato valori alle cose. E proprio del valore delle parole in relazione alle cose si tratta. Non è un caso che Florenskij ragioni, nei suoi saggi dedicati al rapporto tra pensiero e linguaggio, attorno a quello che ha definito “valore magico della parola”. Formula di sicuro effetto, quella del teologo russo, che, tuttavia, se letta in modo superficiale, potrebbe dare adito a errori ermeneutici di ingente entità. Quando parliamo di valore, sulla scorta dell'insegnamento nietzscheano, non dobbiamo intendere l'ipostasi di un concetto, bensì una precaria configurazione della potenza, un instabile livello di condensazione energetica, un'immagine del mondo pronta a essere rivoluzionata. Sentiamo Nietzsche: «i valori e il loro variare stanno in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori»⁵⁸. Allo stesso modo, quando tiriamo in ballo il concetto di magia, non dobbiamo cedere a grette semplificazioni, ma ripensare con attenzione i principi cardine del misticismo nonché gettare un occhio all'etimologia. La radice sanscrita *mah-ati* da cui, per derivazione, discenderebbe il termine “magia” rimanda propriamente all'azione dell'ingrandire e figurativamente al rituale della purificazione, leggibile tanto come sacrificio, quanto come festa. In questo senso, può chiamarsi magico ogni processo che attraversa il reale per “ingrandirlo”, ovvero per trasfigurarlo e purificarlo dalle impurità interpretative che ne hanno occultato la capacità manifestativa. In una battuta, la magia rende visibile ciò che, per lungo

⁵⁸ F. Nietzsche, 9 [39] numero 29 volontà potenza pagina 78. (rivedere)

tempo, è rimasto invischiato nelle strette maglie dell'invisibilità. È la rivoluzione surrealista, così come la intende Artaud:

«ogni materia ha inizio da un disordine spirituale. Rimettersi alle cose, alle loro trasformazioni, lasciandosene guidare è un punto di vista da bruti osceni, da profittatori della realtà [...] Il surrealismo non è mai stato per me altro che un nuovo genere di magia. L'immaginazione, il sogno, tutta quell'intensa liberazione dell'inconscio che ha lo scopo di far affluire alla superficie dell'anima ciò che essa d'abitudine tiene nascosto deve necessariamente introdurre profonde trasformazioni nella scala delle apparenze, nel valore di significazione e nel simbolismo del creato. Il concreto tutto intero cambia d'abito, di scorza, non si applica più ai medesimi gesti mentali. L'oltre, l'invisibile sbalzano la realtà. Il mondo non tiene più»⁵⁹.

Surrealismo, in questo caso, vuol dire scovare l'origine alternativa delle cose, non rimettendosi ciecamente a esse, non concependo la realtà come un mero "dato di fatto", ma come un dato ancora da farsi. L'iniziale disordine spirituale, cui Artaud fa riferimento, coincide con il campo aperto dell'interpretazione. In altri termini, il possibile precede il reale ed è proprio sul terreno dell'indistinzione che la trasfigurazione magica deve agire. Un possibile viene scelto (l'invisibile si fa visibile), purificato dalle scorie (valori assoluti, opinioni notevoli), e, da ultimo, sacrificato, non per la propria soddisfazione, ma per l'evoluzione della realtà. In ultima istanza, magico è quell'atto che genera valori, plasmando i possibili. Così, per ritornare a Nietzsche, il variare dei valori dipende dal grado di rivoluzione spirituale che l'uomo riesce a raggiungere.

Tuttavia, se la sorte dei valori è strettamente legata alla crescita di chi i valori li pone, non v'è il rischio di una ricaduta nel puro soggettivismo?

La risposta è già, in qualche modo, contenuta nella domanda, se per "crescita" intendiamo accumulo di possibili, ampliamento e rivoluzione del campo conoscitivo. Non c'è un soggetto che decide *ex cathedra* su quali valori puntare, ma un individuo che intercetta gli slittamenti, i movimenti eccentrici della realtà che, senza posa, offre nuove possibilità di nutrimento al pensiero. Così come, allo stesso tempo, non si dà una dimensione autonoma delle cose, cui rimettersi senza batter ciglio.

L'io dell'uomo è sospeso continuamente tra degenerazione e rigenerazione, tra "caduta" di alcuni possibili e loro palingenesi. Una sorta di "ascensore per il

⁵⁹ A. Artaud, *A la grand nuit ou le bleff surréaliste*, OC, I, 2, pp. 62-64, (traduzione mia).

patibolo” che non raggiunge il piano della redenzione senza essere passato prima per quello della dissociazione. Un movimento schizofrenico di sapore gnostico, che sta alla base dell’intero processo conoscitivo:

«non esiste magia senza dissociazione; il nuovo, l’iper-potenziato, ciò che è grondante di vita rinverginata, non appare se prima non si è dissolto l’instabile composto dove l’energia s’è rappsa, se non si attraversa una fase “anarchica”, un momento di “putrefazione”, che cancelli il “fisso” e liberi il “volatile”»⁶⁰.

Non esiste magia senza dissociazione, non esiste creazione linguistica senza scomposizione, non esiste sviluppo storico di una lingua senza disseminazione e stratificazione dei suoi componenti elementari. Ogni atto di parola reca con sé un carico di energia che, nel corso dei secoli, si coagula e si dissolve, secondo un movimento dialettico che mira all’identificazione, anche se soltanto temporanea, di caso e rigore, o, meglio, di astratto e concreto, possibile e reale. Per tale ragione, il richiamo alla surrealtà in Artaud non rappresenta tanto l’atto di adesione a un progetto artistico-letterario, quanto l’indicazione, rivolta all’umanità nella sua interezza, che l’azione conoscitiva altro non è che trasformazione, riorganizzazione della realtà in una “più-che-realtà”.

Come stabilire, però, la realtà di una parola, il suo presunto contenuto veritativo? Sarà sufficiente fare riferimento al suo lessema o dovremo, con buona probabilità, indagare il campo potenzialmente infinito dei suoi sememi?

Partiamo da un assunto: il semema di una parola (frutto dell’unione di più semi) disloca la parola sul piano della storia e la apre a una serie indefinita di modificazioni e possibili interpretazioni. Un salto nella semiotica ci aiuterà a capire meglio questo passaggio:

«in casi normali le proprietà del semema rimangono registrate dall’enciclopedia del lettore il quale semplicemente si dispone ad attualizzarle via via che il corso testuale glielo richiederà. Il lettore cioè esplicita, di ciò che rimane semanticamente incluso o implicitato, solo ciò che gli serve. Nel far questo egli *magnifica* alcune proprietà mentre tiene le altre *sotto narcosi*»⁶¹.

⁶⁰ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 86.

⁶¹ U. Eco, *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 2000, p.

Al di fuori del semema, il lessema rimane privo di corpo. Ad esempio, Il lessema (o parola) “tavola”, oltre alla definizione da vocabolario (superficie piana sorretta da uno o più piedi), si porta dietro una serie di altri sememi (accezioni, riferimenti) che rimandano, solo per citare alcuni aspetti, alle bibliche tavole della legge, alle tavole illustrate presenti negli atlanti geografici o, ancora, alla tavola pitagorica. Una struttura stratificata quella di ogni parola, quindi, che funge da ponte tra la nominazione del singolo e la volontà di un intero popolo:

«gli strati del semema, i suoi involucri stratificati, le sue armature concentriche, nascono da specifici atti creativi, e ciascuno trova pienezza in una crescita spirituale che talvolta dura a lungo e che, in generale, dev'essere sperimentata dall'intero popolo. Ogni strato del semema va considerato il deposito di un processo spirituale sulla parola, come un precipitato dello spirito che in questa concentrazione di se stesso in un dato rapporto emerge per la prima volta dal mondo subconscio e semiconscio, divenendo creativo, e quindi si raccoglie in se stesso nel processo di formazione del semema»⁶².

Lo spirito, per Artaud, la volontà di potenza, per Nietzsche, si raccolgono e convogliano la loro energia verso un unico punto focale che, quasi in modo inconscio, emerge dal magma indistinto dell'originario disordine della materia e si stabilizza, dando luogo, nel nostro caso, alla nascita di un semema. Grazie al semema, la parola (o lessema) acquista gambe e braccia e può avanzare all'interno dello spazio e creare ulteriori legami di senso. La creatività umana, in seno al linguaggio, agisce così su due fronti interconnessi tra loro: quello dell'analisi e della scelta del semema più adatto al contesto e quello della nominazione fisica della parola che, solo così, riacquista la sua valenza, venendo nuovamente immessa *in statu nascendi*. Se incontro la parola “seno” all'interno di un libro di algebra, potrò evitare di scomodare tutti quegli strati sememici che hanno strettamente a che fare con l'anatomia umana, per concentrare la mia attenzione sullo strato, per così dire, matematico. I livelli non utilizzati rimangono sullo sfondo, nell'implicitezza, pronti per le future evenienze. A livello della nominazione, invece, dobbiamo compiere un passo ulteriore. In che senso la parola riacquista tutta la sua potenza solo quando viene pronunciata? Sarà sufficiente ripeterla più volte, quasi come in un rito magico,

⁶² P. Florenskij, *Il valore magico della parola*, cit., p. 61.

propiziatorio o una preghiera, per renderla centro di raccolta dell'energia, fulcro dell'attenzione monoeidetica della volontà o dello spirito?

In realtà, la parola proferita all'interno di una comunità o vergata sulle pagine di un testo filosofico, condensa la volontà di chi la pronuncia in direzione del semema desiderato, dello strato di significazione che si intende riattivare. Ci troviamo su di un piano qualitativo e non quantitativo, per cui chi aspira a riconfigurare l'ordine della parola, ne diventa l'assoluto responsabile, non solo di fronte a se stesso, ma dinnanzi all'umanità intera. Per tale ragione, i creatori di linguaggio non si trovano qui e là agli angoli della strada, anche se ognuno di noi, con i suoi innumerevoli atti di parola, contribuisce a tener viva la fiammella della creatività stessa. Scegliere uno strato sememico piuttosto che un altro, "magnificare" un aspetto su tutti all'interno della parola, riattivare sedimentazioni apparentemente narcotizzate, così come avviene, a proposito del termine "crudeltà", nel pensiero di Artaud:

«la parola crudeltà deve essere intesa in senso lato e non nell'accezione fisica e rapace che abitualmente le si attribuisce. E rivendico, scegliendola, il diritto di farla finita col consueto significato del linguaggio, di spezzare una buona volta l'armatura, di far saltare la gogna, di tornare finalmente alle origini etimologiche della lingua che, attraverso concetti astratti, evocano sempre un elemento concreto»⁶³.

Artaud riavvolge il filo storico che ha offuscato il significato primordiale di crudeltà, fino ad afferrarne l'estremità, fino a iper-potenziare l'aspetto più funzionale allo sviluppo del suo pensiero filosofico. Crudeltà, quindi, nell'accezione di necessità implacabile cui tutti siamo indistintamente sottoposti. Tutto avviene sotto l'egida di una dialettica, di un movimento ritmato di *solvo et coagula*, per cui il semema di crudeltà che rimanda allo strazio carnale (forza reattiva) viene fatto slittare fuori campo dal semema di crudeltà "inventato" (forza attiva) da Artaud, sulla base, tuttavia, di un deposito etimologico già presente nella parola. A questo punto, sarebbe facile cadere vittime di una seducente tentazione: chi inventa nuovi nomi ha scoperto una volta per tutte la verità di una cosa. Nulla di più falso, invece. La stratificazione sememica, la vita sociale della parola continuamente riorganizzata dagli individui dà letteralmente corpo alla parola stessa, sì, ma un corpo che può essere, sempre di nuovo, suppliziato, direbbe Artaud, ovvero massacrato per essere

⁶³ A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 216.

trasfigurato, ripensato nella sua struttura anatomica. Sulla medesima lunghezza d'onda, Nietzsche mette in guardia dallo spettro che si aggira furtivo nei meandri della storia della filosofia, la sostanzializzazione:

«questo mi è costato la più grande fatica e ancora continua a costarmi la più grande fatica: vedere che è indicibilmente più importante *come le cose si chiamino* che non che cosa siano. La reputazione, il nome e l'apparenza, la considerazione, l'usuale misura e peso di una cosa- in origine quasi sempre un pregiudizio e un arbitrio, gettati addosso alle cose come un abito e del tutto estranei all'essenza e finanche alla pelle della cosa- sono, a forza di crederci, e di crederci sempre più di generazione in generazione, per così dire concresciuti gradualmente con e dentro la cosa e ne sono diventati il corpo stesso [...] Ma non dimentichiamoci neanche questo: basta creare nuovi nomi e giudizi di valore e verosimiglianze per creare col tempo cose nuove»⁶⁴.

Il monito nietzscheano, presente sul finire del passaggio appena citato, ci rammenta che, per annientare il preteso mondo sostanziale, non basta risalire al “nebbioso involucro dell'illusione”. Solo come creatori gli uomini potranno contribuire alla dereificazione del linguaggio, vale a dire “inventando” nuovi valori d'uso per le cose. La posizione di nuovi valori, tuttavia, non può esimersi dal confronto diretto con la storia e, per questo, solo un metodo genealogico può riportarci alle origini vitali della parola. Non si tratta di una posizionalità tetica, che mira a riaffermare indefinitamente se stessa, ma di una processualità dinamica, aperta al rischio dell'imprevedibilità, quindi, in perenne ri-costruzione. Quando mi accingo a svolgere il gomito della storia, quando osservo e analizzo le stratificazioni sememiche, non so mai preventivamente quali effetti genererò:

«basta discernere l'estremità del filo che la potente volontà e la complessa ragione del popolo ha avvolto in gomito. È sufficiente afferrare questa estremità in modo che la necessaria consequenzialità conduca lo spirito individuale lungo il filo, per quanto lungo possa essere, e questo spirito giungerà impercettibilmente all'altro estremo, al centro della matassa: giunge a concetti, a percezioni e a un volere cui non pensava minimamente di sottoporsi»⁶⁵.

La parola non è un prodotto diretto dello spirito, ma l'appendice, il “termine” di un lungo cammino. Dare corpo alla parola vuol dire donarle forma autonoma, immetterla in questo circuito che è, allo stesso tempo, storico e sociale. L'indipendenza della parola (e, quindi, la dereificazione del linguaggio) si guadagna

⁶⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 58.

⁶⁵ P. Florenskij, *Il valore magico della parola*, cit., p. 63.

secondo un duplice movimento di *solve et coagula*, un movimento che prevede una fase discendente-degenerativa e una successiva fase ascendente-rigenerativa. Non si dà sintesi, non si attua una ricomposizione definitiva della frattura, lo spirito non può sostentarsi senza la carne. Una “grande salute” della parola, questo è l’obiettivo nietzscheano, una dimensione nella quale piacere e dolore (scissione e palingenesi, analisi dei sememi e loro ri-organizzazione) si compenetrino senza soluzione di continuità⁶⁶. Così Artaud, su questa scia, esaspera il momento della dissociazione, dello smembramento, della putrefazione, dove il fisso lascia il posto al volatile, dove ciò che si è storicamente sedimentato viene rivoluzionato da un repentino atto creativo. Un’exasperazione che lo conduce a operare, con piglio chirurgico, sulla natura fisica della parola stessa, che viene, letteralmente, scomposta nelle sue infime parti e, quasi nello stesso impercettibile attimo, ricomposta:

«lo spirito ancorato, / avvitato in me/ dalla spinta/ psico-lubrica/ del cielo/ è colui che pensa/ ogni tentazione, / ogni desiderio, ogni inibizione. / o dedi/ o dada orzura/ o dou zoura/ a dada skizi/ o kaya/ o kaya pentoura/ o ponoura/ a pena/ poni / È la ragnatela pentrale/ la pel’onure/ da dove-dove la vela, la placca anale d’anavù»⁶⁷.

Il linguaggio di Artaud, in questo passaggio, dopo un’iniziale navigazione nelle acque della comprensibilità, vira bruscamente verso un pre-verbale strettamente legato al corporeo, dove la valenza ritmico-fonica soverchia il campo della codificazione semantica. Tuttavia, l’emissione sonora, con il suo carattere prettamente violento e asfissiante, genera frammenti illusori di senso. La nominazione, in quanto atto corporeo, ha dato scacco alla lingua, relegandola nell’ambito dell’inarticolabile. Ecco il momento del *solve*.

Nello stesso momento in cui la parola si smembra, aleggia di già il germe del riscatto, la possibilità dell’ascesa, il pertugio della ricomposizione. Prendiamo, ad

⁶⁶ Il momento, altamente patico, in cui il creatore di linguaggio si trova tra dissoluzione dei concetti ed imminente rigenerazione della parola, tra l’ora del declino, tramonto e quella del “grande meriggio”, viene ben esemplificato in questo passo dello *Zarathustra*: «qui sto seduto e attendo, vecchie tavole spezzate intorno a me e anche tavole nuove, scritte solo a metà [...] Quando venni dagli uomini, li trovai assisi su di un’alterigia antica: si credevano tutti di sapere da lungo tempo che cosa fosse bene e che cosa male per l’uomo [...] Io disturbai queste abitudini sonnacchiose, quando mi misi a insegnare: che cosa sia buono, che cosa cattivo, non lo sa nessuno: - a meno che non sia uno che crea! – Costui però è colui che crea la meta dell’uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, creando, che qualcosa sia buono o cattivo» (*Di antiche tavole e nuove*, p. 240).

⁶⁷ A. Artaud, *Aratud le mômo, ci-gît e altre poesie*, cit, p. 53.

esempio, la sequenza, chiaramente glossolalica, “pentoura-ponoura-pena-poni-pentrale”. Oltre alla chiara valenza ritmica (si ricordi che i testi erano fatti per essere declamati a voce alta), emerge una scheggia di ri-significazione. “Pentrale”, infatti, è la coda di una *climax* sonora ascendente, ma anche la felice fusione del morfema “pen-”, che rimanda sia a *pénétrer* che a *pénis*, e della desinenza “-ale”, che richiama l’analitè. Una ricomposizione morfologica che, quasi in maniera simbolica, mette in comunicazione due sfere diverse della sessualità. Il non-senso, come visto, si trasforma, ben presto, in significazione alternativa. “Pentrale”, da semplice involucro sonoro, si trasfigura in portatore di senso: il linguaggio ci trafora da parte a parte (riferimento alla genitalità e ai “buchi”)⁶⁸, ma noi dobbiamo, con un contro-movimento, resistere e penetrare fino in fondo le parole per rigenerarle. Concepire semi e morfemi non alla stregua di fisse unità che strutturano saldamente la parola, ma come elementi plastici, pronti a fungere da materiale per le infinite possibili configurazioni di senso. Fluidificare la rigidità della parola non rappresenta solamente una necessità per il pensiero filosofico (o scientifico), ma significa anche lanciare all’uomo un messaggio di natura etica, quindi comportamentale.

Sentiamo Nietzsche:

«dalle passioni crescono le opinioni; l’inerzia dello spirito fa irrigidire queste ultime in convinzioni. Ma chi sente di avere uno spirito libero, instancabilmente vivo, può con un continuo cambiamento impedire questo irrigidimento [...] Procediamo allora, sospinti dallo spirito, di opinione in opinione, attraverso il mutar dei partiti, come nobili traditori di tutte le cose che in genere si possono tradire- e tuttavia senza un sentimento di colpa»⁶⁹.

Scovare l’invisibile dentro le viscere del visibile, riattivare il valore magico della parola, in vista di una sua riorganizzazione fonica e semantica: tutto questo vuol dire “tradire”, ancora una volta, non nel senso volgare di disattendere la fiducia, bensì nel senso letterale di *passare oltre, mettere in mani d’altri*. La storia delle lingue naturali umane è una storia di continui tradimenti, dove i significati scivolano sotto i

⁶⁸ Ivi, pp. 55-7, dove leggiamo: «ascoltate bene: fecero la foglia-vagina dall’inizio delle generazioni nella carnaccia palmata dei miei buchi, miei. Quali e di che cosa questi buchi? D’anima, di spirito, di me, dell’essere; ma nel posto in cui non ce ne fotte, padre, madre, Artaud e io idem».

⁶⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, § 637. Cfr. anche, *Frammenti postumi 1876-1878*, fr. 17 [67].

significanti, dove il senso delle cose viene continuamente *consegnato* da una volontà all'altra. E la consegna è sempre un affidare, un porre sotto custodia.

I nobili traditori, gli spiriti liberi, i creatori di linguaggio vivono sulle ali dell'intuizione, ma sono altresì gravati del peso più grande: il rispetto nei confronti del passato, la responsabilità nei riguardi dell'umanità.

§3 Dalla reificazione al feticismo psicologico: la macchina amorosa anti-scambista della parola

Il corrispettivo psicologico del fenomeno materiale della reificazione è quello che potremmo definire feticismo o idolatria della parola. Un culto fittizio che ci impone il desiderio del Concetto, della Verità, del Senso. Un desiderio di natura gregaria che sposta il baricentro del problema della reificazione dall'ambito strettamente verbale a quello più specificamente mentale e affettivo.

Nietzsche e Artaud combattono strenuamente il dominio di questa forma degenerata e improduttiva di desiderio, nel tentativo di *suppliziare* la "sedicente vita occulta"⁷⁰ e far ritornare "in scena" ciò che è stato indebitamente posto ai margini, sottratto allo sguardo, dimidiato e ridotto a pura sensibilità. Una realtà che si pretende superiore e si risolve tutta sul piano del pensiero, delle idee, può funzionare solo se correlata con un piano dove la realtà è stata ricondotta a mera apparenza, a opinione fallace, a vuoto fantasma. L'occulto, per esistere, ha bisogno del contraltare dell'osceno, o, detto in altri termini, la metafisica, per rafforzare la sua posizione, deve presupporre una dimensione mondana d'invisibilità. Ancora di più, ciò che si sottrae alla vista nella metafisica si fonda su ciò che risulta invisibile, ma solo in

⁷⁰ Cfr. A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, trad. it. a cura di M. Dotti, Stampa Alternativa, Roma 2000, p. 61, dove si legge: «poiché non esiste nulla/ che come la sedicente vita occulta/ abbia bisogno di essere suppliziato. / È là che dio e il suo essere/ hanno pensato di abbandonare l'uomo demente, / su questo piano sempre più assente della vita/ occulta/ dove dio ha voluto far credere all'uomo/ che le cose potessero essere viste e colte col/ pensiero, / mentre non c'è nulla di esistente e di reale, / che la vita fisica esteriore, / e tutto ciò che la fugge e se ne stacca/ non è che il limbo del mondo dei demoni».

quanto dichiarato apoditticamente “inguardabile”. In ultima istanza, la sedicente vita occulta (metafisica) si cela per attivare il desiderio dell’uomo che la insegue, convinto di poter attingere un piano superiore ed eterno di realtà. Di contro, l’invisibilità dell’osceno non implica un movimento verso l’etere, ma palesa una difettività diffusa, segno di un comando provenuto dall’alto, da un dio di cui bisogna in fretta sbarazzarsi.

«*Deus nudus est* dice Seneca. Io temo, che egli si nasconda tutto nei vestiti. E ancora di più: i vestiti fanno non solo le persone, ma anche gli dei»⁷¹.

§3.1 Nietzsche: per una critica del desiderio gregario nel *Don Juan* della conoscenza

«Il don Giovanni della conoscenza: non è stato ancora scoperto da nessun filosofo e da nessun poeta. Gli manca l’amore per le cose che conosce, ma nella caccia e negli intrighi della conoscenza- su su fino alle stelle più alte e lontane della conoscenza- è ingegnoso, *formicolante di desiderio e ne gode*, finché non gli resta più nulla cui dar caccia se non quel che nella conoscenza è l’assolutamente nocivo, come fa il bevitore, che finisce per darsi all’assenzio e all’acquavite. Così, alla fine, s’incapriccia dell’inferno- è l’ultima conoscenza, quella che lo *seduce*. Forse anch’essa lo delude, come ogni cosa quando è conosciuta! E allora dovrebbe starsene immobile per tutta l’eternità, inchiodato alla delusione, trasformato lui stesso nel convitato di pietra, con un desiderio di un’ultima cena della conoscenza che non gli toccherà mai più- poiché l’intero mondo delle cose non avrà più un boccone da offrire a questo affamato»⁷².

Il don Giovanni nietzscheano, rielaborazione del personaggio poetico kierkegaardiano, veste i panni di una figura le cui potenzialità non sono state ancora pienamente rivelate all’interno della storia del pensiero. È una favola (*eine Fabel*), quella che racconta Nietzsche (come suggerisce il titolo stesso dell’aforisma), una rivisitazione quasi allegorica di una trama già scritta, dove il don Giovanni, da genio della sensualità, si trasforma lui stesso in feticcio (convitato di pietra), poiché s’imbarca nella scriteriata impresa di volere conoscere al di là di tutte le conoscenze

⁷¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881*, fr. 11 [95].

⁷² F. Nietzsche, *Aurora*, § 327 (corsivo mio).

possibili. Il don Giovanni non desidera coltivare e salvaguardare ciò che ha già appreso, ma viene trascinato nel lubrico vortice del sovrasensibile, attirato dalla voce suadente di una Verità, fattasi quasi persona. E quando ne va della Verità, del Concetto, del Senso, il don Giovanni, quasi d'incanto, raduna tutte le sue energie, aguzza il suo ingegno e, divorato dal desiderio, gode famelicamente della sua caccia.

Il don Giovanni non ama le parole che usa nella vita di tutti i giorni e si predispone alla ricerca di termini alternativi, si auto-proclama creatore di linguaggio, nella convinzione che possa essere attinta la verità ultima delle cose. Egli è il protagonista di una metafisica della Verità, tutta subordinata a un desiderio, quasi fallico, di conoscenza, tutta orientata alla celebrazione del godimento.

Ecco come il fenomeno della reificazione scomoda le “macchine desideranti” dell'uomo, trasformandosi, quindi, in feticismo psicologico. In altri termini, si genera un processo alienante, carico di capacità inibitoria, che tenta di dirottare le energie dell'individuo, riorganizzare coattamente la produttività desiderante. La catena dei significanti si spezza, si arresta in un punto, e si instaura il predominio di una sorta di “significante dispotico”. Tutto questo ci conduce a due valutazioni: la prima, è che per smascherare la portata alienante del linguaggio non basta rovesciare la relazione significato-significante a vantaggio del secondo (cambia il timoniere, ma non il timone); la seconda, è che la creatività linguistica, per essere realmente produttiva, quindi efficace (e non rimanere a livello di un'intuizione abortita), non solo, deve fondarsi su quella che abbiamo chiamato monumentalità della parola (il suo deposito storico), ma deve attivare la sfera del desiderio. Si tratterà, giunti a questo punto, di mostrarsi all'altezza del desiderio, di trovare misura in esso, di rinvigorire la nostra volontà per favorire la produttività creativa. Allora, saremo tanto più innovativi nel campo del linguaggio quanto più saremo in grado di commisurare la passione al desiderio, ovvero la nostra costitutiva affettività all'ebbrezza, alla pulsione creatrice fondamentale, in quanto non si dà nulla che non sia passione⁷³. Posto che l'intera

⁷³ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 36, dove leggiamo: «ammesso che nient'altro sia dato come reale se non il nostro mondo dei desideri e delle passioni, e che noi non possiamo discendere o risalire a nessuna realtà se non a quella appunto dei nostri istinti- il pensiero essendo solo un rapportarsi di questi istinti tra loro- : non è lecito fare il tentativo e porre la questione se questo dato non basti a intendere, in base ad altri dati ad esso simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o materiale)?».

realtà è ontologicamente pervasa dall'affettività, è sulla scorta di un'intima relazione con essa che dobbiamo scalare la montagna del desiderio, fino a giungere a una sua "spiritualizzazione", laddove, con tale espressione, non intendiamo propagandare la sublimazione, ma, piuttosto, l'introiettamento, l'incarnazione del desiderio stesso all'interno dell'essere dell'uomo. Così, con un'unica mossa, il desiderio entra in simbiosi con la volontà e lo spirito dell'uomo si "passionalizza", ovvero si fa carnale, corporeo:

«annientare le passioni e le brame, semplicemente per la loro stupidità e per prevenire le spiacevoli conseguenze della loro stupidità, non ci appare oggi che una forma acuta di stupidità [...] Si ammetterà d'altro canto, non senza ragione, che sul terreno su cui è allignato il cristianesimo il concetto di "passione spiritualizzata" non poteva affatto essere concepito [...] La Chiesa combatte la passione con l'estirpazione in ogni senso: la sua pratica, la sua terapia è il *castratismo*»⁷⁴.

Il pericolo più grande per l'attività desiderante dell'uomo è la castrazione, e, la violenza con cui la Chiesa mortifica le potenzialità delle passioni, ai fini del nostro discorso, si pone come una sorta di metafora che rinvia, più in generale, al dispotismo della metafisica della Verità. Il don Giovanni della conoscenza nietzscheano riconosce, sì, la natura patica (amorosa) della realtà, e, apparentemente, sembra oltrepassare il rischio della castrazione. Tuttavia, pur muovendo dal tessuto delle passioni, il don Giovanni pecca di *hybris* e spinge la sua azione seduttiva (dare corpo allo spirito con un atto d'amore, d'ebbrezza), a tal punto da meritare una sorta di nemesi divina. Difatti, da *tombreur de passions*, il don Giovanni viene sedotto, avvinto nelle maglie dell'ultima conoscenza, della verità assoluta, che gli sarà, inevitabilmente, fatale. Così, non un sistema gerarchico di valori dogmatici (come quello della Chiesa), ma la sua stessa avventatezza, la sua stessa bramosia di trasformare la potenza della propria volontà in potere, castra il desiderio del don Giovanni. È una sorta di auto-castrazione che il povero seduttore si cagiona, ammaliato dalle sirene della Verità. L'ossessione dell'ultima conoscenza (o dell'ultima parola, del nome pienamente adeguato) diviene, quindi, un feticcio da idolatrare, ma, a livello psicologico, quindi inconscio, come reagisce l'individuo?

⁷⁴ F. Nietzsche, *Morale contro natura*, in *Crepuscolo degli idoli*, § 1.

Partiamo da un esempio, tratto dalla penna di Nietzsche stesso:

«noi chiamiamo un uomo “onesto”. Perché costui si è comportato oggi così onestamente? – domandiamo. La nostra risposta è di solito: a causa della sua onestà. L’onestà! [...] Non sappiamo assolutamente nulla di una qualità essenziale che si chiami l’onestà, e conosciamo invece numerose azioni individuali, e quindi disuguali, che noi equipariamo tra loro, lasciando cadere ciò che vi è di disuguale, e che allora designiamo come azioni oneste. Partendo da esse formuliamo una *qualitas occulta*, con il nome: l’onestà»⁷⁵.

Il don Giovanni non si accontenta di vagliare le differenze tra i diversi comportamenti onesti che si trova a contemplare, ma desidera ardentemente risalire alla causa, al nome che tutte quelle azioni particolari e imperfette ricomprenda. Tuttavia, scoprirà ben presto che è “un cane che si morde la coda”, un circolo vizioso che dall’effetto ci conduce a una presunta causa prima, la cui conoscenza, però, è impossibile. Le qualità occulte dei nomi, come accennavamo a proposito della visibilità, relegano altri nomi ai margini, rendendoli, così, osceni. Se attribuisco troppo peso alle parole, se tento, a tutti i costi, di veicolare con esse un’espressione adeguata, ingabbio il mio inconscio, inibisco la mia capacità di essere desiderante autonomo, che non può dipendere da una presunta Verità, ma solo dalla particolare configurazione degli affetti che attraversano il corpo. Ecco perché il “modello don Giovanni”, così come lo intende Nietzsche, somiglia molto alla concezione che Freud ha del desiderio. In entrambi i casi, il desiderio, originariamente invischiato in una rete plurivoca di connessioni, viene svilito e asservito a una visione totalizzante: “l’ultima conoscenza”, per Nietzsche, il complesso edipico per Freud. Il desiderio, se canalizzato preventivamente o racchiuso in recinti di referenti privilegiati, perde tutta la sua capacità produttiva:

«l’(es) funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caca, fotte. Che errore aver detto l’(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni. Una macchina-organo è innestata su una macchina-sorgente: l’una emette un flusso, che l’altra interrompe. Il seno è una macchina che produce latte, e la bocca una macchina accoppiata con quella»⁷⁶.

Trovare una sistemazione definitiva alle parole equivale a dirottare il calderone ribollente dell’affettività (l’es freudiano) verso il porto sicuro di una configurazione

⁷⁵ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, pp. 360-1.

⁷⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

già costruita, come nel caso, appunto, del complesso edipico, dove la pulsione è schiava del dogma della “sacra famiglia”, al secolo, il triangolo padre-madre-io⁷⁷.

Proprio per questo, Deleuze e Guattari, alla topica freudiana, sostituiscono il concetto di “macchina desiderante”, dove tutto è relazione, scambio, alternarsi di forze attive e reattive⁷⁸. Allora si dirà che, in Nietzsche, una fisiologia del desiderio ha soppresso, una volta per tutte, il risvolto psicologico? Il creatore di linguaggio, ridotta la sua volontà a “valvola” di controllo dei flussi energetici, contestata la nozione tradizionale di soggetto, come si comporterà all’interno del parlamento degli istinti, quale rotta potrà seguire per orientare la sua azione? In realtà, Nietzsche non decreta la fine della psicologia, ma, a un livello più sofisticato, alla vecchia psicologia idealistica sostituisce una psicologia del frammentario, dell’istintuale, di quello che potremmo definire “infracosciente”⁷⁹. Per tale ragione, la volontà sarà volontà di potenza, in quanto favorirà il costituirsi di una forma, di un istinto, di una parola, piuttosto che un’altra. Nell’infracosciente agiscono forze contrastanti che la volontà non deve soffocare, bensì governare, non deve sublimare e sostituire, ma far autonomamente evolvere. Sulla scorta di ciò, possiamo meglio carpire l’essenziale carattere anti-unitario e anti-edipico della nuova proposta psicologica nietzscheana. Non intendiamo sostenere che, in Freud, esiste un processo integrale di sublimazione

⁷⁷ Cfr., a tal proposito, *ivi*, *Psicanalisi e familiarismo: la sacra famiglia*, p. 54 e sgg.

⁷⁸ All’azione della produzione del latte dal seno, si affianca la reazione della bocca che sugge il liquido. Così, ogni desiderio è sempre “montato” su un altro desiderio, ogni parola è sempre connessa a un insieme infinito di altre parole, senza che si possa stabilire una gerarchia o guadagnare una visione ultima. È il concetto anti-edipico di macchina, la quale: «non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un’altra macchina che si suppone produca il flusso. E quest’altra macchina è magari a sua volta in realtà taglio. Ma non lo è se non in rapporto con una terza macchina che produce idealmente, cioè relativamente, un flusso continuo infinito» (*ivi*, p. 39).

⁷⁹ Si badi che l’infracosciente, a differenza della nozione di inconscio, propugna la molteplicità, allontanando da sé l’idea di unità. A tal proposito, efficace è una nota di P. Wotling, in *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. a cura di C. Piazzesi, ETS, Pisa 2006, p. 28, dove si legge, a proposito del rapporto tra la psicologia nietzscheana e la meta psicologia freudiana: «se, infatti, è notevole constatare in entrambi i casi la scoperta e la valorizzazione della sfera dell’infracosciente, una differenza importante sussiste in virtù del fatto che in Nietzsche non c’è tracce di un’istanza globale paragonabile all’inconscio. Se così fosse, sarebbe come lasciare ancora una volta campo libero a un bisogno idealistico di unità. L’unità è un’ipotesi di cui Nietzsche non ha bisogno».

delle pulsioni⁸⁰, ma, in compenso, la figura d'Edipo risponde a chiare esigenze rappresentative che ostacola le connessioni polivoche, per rinchiudersi nella torre d'avorio della repressione e univocità:

«tutte le catene dell'inconscio vengono bi-univocizzate, linearizzate, sospese ad un significante dispotico. Tutta la produzione desiderante viene schiacciata, sottoposta alle esigenze della rappresentazione, ai tetri giochi del rappresentante e del rappresentato nella rappresentazione»⁸¹.

In Nietzsche, di contro, la pulsionalità esercita un netto primato sulla rappresentazione e, su questo piano, si gioca il ruolo stesso della parola e del linguaggio. Accantonata l'esigenza rappresentativa della metapsicologia, come si coniugano fisiologia, affettività e psicologia, macchina desiderante in fatto di linguaggio? C'è assoluta separazione? C'è riduzione dell'una all'altra?

Non è ancora giunto il momento di trattare tematicamente la relazione tra sfera mentale (coscienza) e sfera pulsionale (corpo), ma, per ora, ci basterà ribadire che il pensiero nietzscheano è refrattario sia ad accogliere una prospettiva dualista, dove desideri e pulsioni abitano piani differenti, sia una prospettiva riduzionista e materialista, dove il fattore psichico si risolve tutto in quello fisico.

Al di là di qualsiasi lettura estremista, fuori dal dominio della rappresentazione e distante dal processo della sublimazione, la soluzione nietzscheana al problema risiede nella "spiritualizzazione" della libido, laddove, con tale termine, non intendiamo alludere ad un appiattimento dell'affettività sullo psichico. Un buon modo per pensare la relazione tra passioni e spirito è fare riferimento all'idea di sposalizio, evocata dallo stesso Nietzsche, quando afferma:

«vi è per tutte le passioni un tempo in cui esse sono soltanto funeste, in cui deprimono le loro vittime con il peso della stupidità- e un tempo, più tardo, assai più tardo, in cui si *sposano* con lo spirito»⁸².

⁸⁰ Cfr., a tal proposito, il capitolo *La sublimazione artistica e la Cosa*, in M. Recalcati, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2007, in particolare p. 21, dove si legge: «nessuna pulsione può essere interamente sublimata [...] Esiste sempre un residuo pulsionale che esige, contro ogni sublimazione possibile, il proprio soddisfacimento parziale [...] La sublimazione freudiana non è né una spiritualizzazione della libido né una sua neutralizzazione».

⁸¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 57.

⁸² F. Nietzsche, *Morale come contro natura*, in *Crepuscolo degli idoli*, § 1 (corsivo mio).

Sarà facilmente arguibile, dato che la Chiesa è menzionata quale prima responsabile della castrazione del desiderio, che il riferimento nietzscheano al matrimonio di affetti e spirito non va letto secondo dettami fideistici, bensì secondo un'ottica giuridica. Spieghiamoci meglio. Il matrimonio è, anzitutto, un contratto consensuale, i cui elementi imprescindibili sono, per l'appunto, il mutuo consenso (l'incontro delle *volontà* delle parti) e la consapevolezza (l'assenza di impedimenti). Ora, spirito e passioni stipulano un contratto, una sorta di patto d'amore, di dichiarazione di non-belligeranza, attraverso cui l'istinto non viene represso, ma raffinato, in vista del governo di sé dell'uomo. La volontà di potenza, così, non assume le fattezze di una rousseauviana volontà generale, ma segue e registra l'interscambio consensuale e consapevole di passioni e spirito. *In sé*, la volontà di potenza è un nulla, che aspetta l'apporto della sfera sensuale per caratterizzarsi, è nient'altro che processualità, divenire, e, ogni divenire, per Nietzsche, è istanza interpretativa:

«la volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza [...] In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente l'interpretare»⁸³.

Interpretare non significa rievocare, disseppellire una traccia di senso preesistente; nell'interpretare, piuttosto, è insita una forma di dominio, l'esercizio di una sovranità, l'estrinsecazione di una potenza. Ogni pulsione, difatti, tenta di imporre una nuova forma alle altre pulsioni e, così facendo, mette in atto una strategia interpretativa che rimodella la realtà. Il corpo, così, è attraversato da queste lotte, da queste de-territorializzazioni e ri-territorializzazioni continue. Se ogni pulsione è interpretazione, il metodo genealogico-archeologico, adottato da Nietzsche per smascherare l'origine di parole e visioni del mondo, non può esimersi dal misurarsi con il piano dell'istintualità, intimamente collegato con quello di una psicologia fondata sulla volontà di potenza:

«la parola "buono" non si ricollega affatto necessariamente, aprioristicamente, ad azioni "non egoistiche": come vuole la *superstizione* di codesti genealogisti della morale. Accade invece che soltanto con il declinare degli apprezzamenti aristocratici di valore si sia imposta

⁸³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tomo I, parte II, fr. 2 [148].

sempre di più, nella coscienza umana, questa totale opposizione di “egoistico” e “non egoistico”, - si tratta, per usare il *mio linguaggio*, dell'*istinto d'armento* che con essa acquista infine parola (e anche *parole*)»⁸⁴.

L'indagine genealogica opera su tre livelli di decifrazione: la critica “magica” della superstizione⁸⁵, della credenza di valori come realtà autonome; la soppressione del regime della “distinzione assoluta” a vantaggio di un sistema di “gradi differenti”; l'oltrepassamento di una visione volgare del linguaggio e lo smascheramento⁸⁶ del processo istintuale che sottende la formazione di qualsiasi parola o stato di cose.

In primis, quindi, la genealogia agisce *magicamente* sulla superstizione, ovvero fa riaffiorare, nel visibile, ciò che, momentaneamente, è occultato alla vista, scava nell'occulto per riabilitare il marginale, l'osceno. In secondo luogo, il metodo genealogico rigetta l'elementare logica dell'opposizione assoluta, che scambia delle semplici “differenze di grado” per “distinzioni naturali”:

«quando una pulsione diventa *più intellettuale*, riceve un nuovo nome, un nuovo stimolo e una nuova valutazione. Spesso viene *contrapposta* alla pulsione che si trova a un gradino più antico, come sua contraddizione. Alcune pulsioni, per esempio quella sessuale, sono capaci di grande raffinamento da parte dell'intelletto (filantropia, adorazione di Maria e dei santi, fantasie artistiche; Platone ritiene che l'amore per la conoscenza e la filosofia sia una pulsione sessuale sublimata). *Accanto a essa* persiste il suo vecchio effetto diretto»⁸⁷.

Ancora una volta, qui, assistiamo alla descrizione del processo della spiritualizzazione delle passioni, che non vuol dire sradicamento e sostituzione dell'istinto, ma sua propria trasfigurazione. È solo per una questione di *pigrizia*

⁸⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 2 (corsivi miei).

⁸⁵ L'etimologia del termine “superstizione” (dove *super* sta per “sopra” e *stitio* per “stare”, nel senso di arrestarsi) rimanda all'immobilizzarsi di fronte a qualcosa. In questo senso, la credenza nel valore autonomo delle cose è un guardare fisso, meravigliato, quasi inebetito.

⁸⁶ La genealogia è arte dello smascheramento e del sospetto. Cfr. a tal proposito, F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., § 289, dove leggiamo: «l'eremita non crede che un filosofo- ammesso che un filosofo sia stato sempre, come prima cosa, un eremita- abbia mai espresso nei libri le sue autentiche e ultime opinioni [...] Anzi egli dubiterà che un filosofo *possa* avere in genere opinioni “autentiche e ultime” [...] Ogni filosofia è una filosofia del proscenio- è questo un giudizio eremitesco: “c'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *egli* [vale a dire il filosofo] si sia fermato qui, che si sia guardato indietro, che si sia guardato attorno, che non abbia scavato *qua* più a fondo e abbia messo via la vanga- c'è in questo anche qualcosa di sospetto”. Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia, ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera».

⁸⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, vol. V, tomo II, fr. 11 [124].

filosofica che gli istinti vengono intrappolati in logiche duali dell'opposizione assoluta (il buono e il cattivo), quand'invece è solo questione di "raffinamento": non c'è uno iato smisurato tra la più abietta perversione sessuale e l'adorazione della Vergine, non sono pulsioni radicalmente diverse quelle che danno luogo all'atto sessuale e alla produzione artistica. Tuttavia, per comodità⁸⁸, quando l'istinto sessuale dell'accoppiamento si "raffina", "spiritualizza" in quello religioso della venerazione, crediamo (superstizione) che vi siano realtà naturali, assolute, opposte, che si contraddicono ontologicamente, quand'invece è solo una questione di gradi.

E passiamo, così, all'ultimo livello su cui interviene il metodo genealogico, quello del linguaggio. Anche quando si tratta di parole, la logica graduale soppianta quella duale: ad esempio, per tornare alle questioni sollevate nella *Genealogia*, è solo sulla scorta di una falsa credenza che alla parola "buono" sono state affibbate tutte le accezioni relative a "generosità" e a quella "cattivo" tutte le accezioni rimandanti all'esercizio crudele dell'egoismo. È qui che il sospetto deve attivarsi contro la superstizione e, con un contromovimento, risalire, di stratificazione pulsionale in stratificazione pulsionale, fino all'affetto originario, o, che è lo stesso, fino al significato originario della parola stessa.

Il dire è la manifestazione sonora del sentire.

Nel caso di *bonus*, come sappiamo, Nietzsche rimanda al più antico *duonus*, che starebbe per duellante, guerriero, richiamando l'idea della disputa, e, quindi, della disunione⁸⁹. Così, un istinto prettamente aggressivo, egoistico, animerebbe dal profondo la nascita della parola "buono". Come si è passati da un'accezione simile di "buono" a un semema dove la stessa parola rimanda decisamente alla pacificazione, alla comunione, con la relativa messa al bando dell'egoismo?

La risposta risiede sempre in quel processo, prettamente storico-evolutivo, che è la "spiritualizzazione" degli istinti. Nel nostro caso, "accanto" alla pulsione

⁸⁸ Cfr. *ivi*, fr. 11 [115], dove si legge: «nella *benevolenza* risiede un raffinato piacere del possesso, un raffinato piacere sessuale, un raffinato abbandono della sicurezza, e così via. Non appena vi è il raffinamento, il gradino *anteriore* non è sentito come gradino, bensì come opposto. È *più facile* pensare per opposti che per gradi». Con ciò, tra le altre cose, dovrebbe essere fugata ogni presunta traccia di dualismo all'interno della visione nietzscheana della relazione spirito-corpo.

⁸⁹ Cfr., F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 5.

aristocratica che esalta il vigore e l'autonomia, cova già il germe di una pulsione di natura opposta, quella del *ressentiment*, che spinge l'uomo alla gregarietà e mortifica la sua capacità d'azione. Le due pulsioni, occorre precisare, possono tranquillamente convivere nello stesso individuo, anche se, solo per ristretti lassi di tempo. Difatti, il vigoroso aristocratico, qualora fosse colpito da un "attacco di risentimento", riuscirebbe immediatamente a reagire, ripristinare lo stato precedente, trovare senza indugi la misura del proprio desiderio all'interno del proprio istinto; di contro, un "esponente" del *ressentiment* (un prete, poniamo), se attraversato, casualmente, da una forza propulsiva, non avrebbe le energie sufficienti per cavalcare l'onda e "governare" la pulsione emergente, in quanto, in lui, la tendenza all'auto-crocifissione reprime quasi totalmente quella alla creazione.

Per l'uomo del risentimento, allora, "buono" non sarà ciò che esprime vigore, ma ciò che esalta la mortificazione sensoriale e, di conseguenza, "cattivo" sarà ciò che, invece, un aristocratico definirebbe "buono". L'analisi effettuata getta una chiara luce sulla natura originaria della parola: idolatrare un'accezione (semema) piuttosto che un altro è frutto solamente di un tentativo posticcio di cristallizzare lo sviluppo di un istinto, quand' invece è una sana alternanza, un vicendevole condizionamento, a definire il senso (temporaneo) delle parole. Ecco come il significato scivola costantemente sotto il significante, ovvero sotto quell'insieme simbolico-sociale, che disegna i contorni di una particolare epoca storica o temperie culturale. Tutto questo non vuol dire che i significanti vadano preferiti ai significati o che esiste una sorta di "significante dispotico" (come nel caso dei condizionamenti socio-culturali riuniti e "rappresentati" dalla figura di Edipo): si tratta di un processo storico che va registrato, di un "vicendevole condizionamento" che necessita di attestazione. Nulla di più. E allora, il desiderio, per essere produttivo (creativo), deve trovare misura all'interno di questo processo altalenante, deve insinuarsi nell'infinita catena in cui i significanti insistono. Il desiderio, e torna in gioco l'*Anti-Edipo*, è una macchina, perché agisce sempre su una matrice istintuale "a più gradini" (dove l'uno non può stare senza l'altro, pena la distruzione dell'architettura pulsionale stessa), è amoroso, perché riconosce la natura patica della realtà che contribuisce a costruire, è antiscambista, perché la "spiritualizzazione" è un'evoluzione spontanea, che si

oppone alla “logica mercantile” di qualsiasi dualismo, dove tanto i concetti quanto le parole sono “maneggiati” alla stregua di monete, valori di scambio.

«Il desiderio ignora lo scambio, *non conosce che il furto e il dono*, talora l’uno nell’altro per effetto di un’omosessualità primaria. È la macchina amorosa antiscambista che Joyce ritroverà negli *Esuli* e Klossowski in *Roberta*»⁹⁰.

Il desiderio ruba e dona agli istinti (prende sempre qualcosa, ma solo a patto di perdere qualcos’altro), cerca adeguato ricovero tra essi, tenta di ritagliarsi un avamposto donde gestire la sua carica energetica. Se, riprendendo un esempio precedente, desidero ardentemente modificare la mia natura d’incallito amante delle donne in pio veneratore della Vergine, se, altrimenti detto, desidero convertire un massa energetica di ordine sessuale in qualcos’altro, mi dovrò predisporre a rubare di certo qualcosa alla foce dell’istinto della castità, ma, allo stesso tempo, perderò (nel senso della donazione libera) qualcosa in termini di potenza sessuale. E, similamente, quando proferisco la parola “buono”, mi riferirò al vigore aristocratico o al risentimento gregario, a seconda della mia situazione istintuale. È proprio qui che il creatore di linguaggio può intervenire, con la sua capacità desiderante, “favorendo” l’attivazione di un’accezione piuttosto che un’altra, ragionando su un semema specifico e tralasciandone altri.

In fondo, il lavoro del filosofo in questo consiste: analizzare la storia delle parole e delle pulsioni sotterranee, smascherare la loro origine sempre polivoca, scegliere quale senso ripotenziare per agire con piglio rivoluzionario sulla realtà.

Su questa scia, la volontà di potenza è la capacità desiderante, il processo stesso che segue il “raffinamento” degli istinti, la loro perenne trasformazione, è quell’atto gratuito, fondato sulla “intellettualizzazione” delle pulsioni, un atto *erotico*, infatti: «la spiritualizzazione della sensualità è detta *amore*»⁹¹.

⁹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, op. cit., p. 208. Su P. Klossowski si faccia riferimento alla trilogia *Le leggi dell’ospitalità*, trad. it a cura di G. Marmorì, ES, Milano 2005. *Roberta* è quel nome che spezza l’unità dell’io e la presunta assolutezza del linguaggio. Il suo corpo, offerto dal marito ai più svariati convitati, *fa* di Roberta il riflesso di tutte le persone entrate in contatto con lei.

⁹¹ F. Nietzsche, *Morale contro natura*, in *Crepuscolo degli idoli*, § 3.

§ 3.2 Artaud: dalla glossolalia come *Grundsprache* al desiderio come *exécration*

«Non importa sapere come essere, ma come fare bene la/ cacca [...] Non si può sopporre di vedere una cosa che sia un essere; è innalzare lo spaventoso sfintere della carne resa anima- / le, nel suo gran colon sporcacciata, / perché improvvisamente fermata, inane, e nella sua ina- / nità divulgata; / è oscenizzare la realtà; / la veggenza essendo venuta da un osceno che volle crede- / re a ciò che era, / e, per crederlo, si è mirato. / È il mito perduto della statua di sale [...] È stupefacente che sia il mio/ buco del culo, proprio il mio, di Antonin Aratud, a essere/ preso di mira in tali circostanze. – Ma è un fatto. / E la medicina incompetente si riunisca, si riunisca una/ volta di più, attorno a me, se è un bel caso. Non sopprimerà/ il fatto. / E quanto al caso, è un bel ca ca. / Soffio Kah Kah, dell'occultismo dei pedanti pieni di sé. / Ma non è il mistero del soffio, e ancora meno il soffio del- / l'io»⁹².

Porre mente alla questione della glossolalia, in Artaud, significa aprire uno squarcio lungo il già frastagliato terreno della parola. Glossolalia, quindi, non come fenomeno meramente superficiale, errore di codificazione, provocatorio afflato poetico, ma come *Grundsprache*, lingua fondamentale o “linguaggio proprio”.

S-fondare il muro della significazione naturale, portare alla luce germi di senso ancora inespressi, seguire l'avvento della parola dalla fase d'incubazione a quella dell'enunciazione: la glossolalia è una riorganizzazione fonetica della lingua natale, un “parlare attraverso altre lingue”, uno sdoppiamento del registro semantico. Come possiamo arguire dal passaggio estrapolato dallo scritto artaudiano intitolato *Cento pitere e potron cacare*⁹³, la glossolalia è l'appendice, il frutto maturo di un percorso filosofico che parte dalla decisa messa in discussione dello statuto autonomo della lingua storico-naturale (nel caso di Artaud, il francese) per approdare lungo le sponde di un'enunciazione deformata e deformante, che denunci i limiti del linguaggio d'appartenenza e riconcili le parole con il loro *humus hyletico*⁹⁴, con la loro origine

⁹² A. Artaud, *Succubi e Supplizi*, cit. pp 54-57.

⁹³ Questo titolo, solo parzialmente tradotto, rinvia a una serie complessa di creazioni linguistiche: la parola *pitere* è costruita partendo da *piteux*, “pietoso” (in senso negativo), ma anche da *pis de vache*, “mammella della mucca”, composti poi con *père*, “padre”, o con *terre*, “terra”; quanto a *potron*, essa è derivata da *potron-minet*, che significa “alba”, l'ora cioè in cui si vede il culo *poitron-poitron* del gatto *minet* che dorme.

⁹⁴ La materia rinvia alla questione della sua auto-donazione. Il linguaggio dell'essere (il francese piegato agli interessi della metafisica, nel caso di Artaud) tenta di soffocare il “respiro” originario

prettamente corporale. Da una parte c'è il linguaggio dell'essere, della metafisica, della pura noesi, per cui ciò che si dà rappresenta una sorta di filiazione diretta dall'alveo della Conoscenza, un disvelamento di una verità assoluta, e, dall'altra, la *Grunsprache* glossolalica, il linguaggio amorfo delle profondità che si ribella a quella che Artaud definisce un'operazione di "confottimento centrale", dove, nel chiuso delle stanze ovattate dell'essere, si consuma la snaturalizzazione del linguaggio. L'Essere non è quel magma indistinto che sottende il reale, non è quell'invisibile che attende solamente di essere portato alla luce o di auto-manifestarsi, ma, più drasticamente, «l'essere non si vede. / perché non è»⁹⁵.

Il linguaggio dell'essere, il linguaggio naturale della metafisica non ha fatto altro che *insistere* sui significati, piuttosto che sui significanti, "oscurizzando la realtà", relegandola ai margini del pensiero, mortificandola nella sua capacità archi-donativa di poter produrre autonomamente frammenti di senso. Artaud lo dice chiaramente: improvvisamente, con un atto coercitivo, la continuità della materia è stata fermata, la dimensione della carne resa inane e "divulgata nella sua inanità"⁹⁶. L'Essere, Dio, la metafisica, l'uso ideologico dei valori, tutte parole per richiamare quell'operazione di "confottimento centrale", dove non è più la carne stessa a poter "penetrare" la realtà e donarle senso, ma è l'Essere stesso che "fotte". E, laddove non "riempiamo", ma "siamo riempiti", si apre la crepa tra un linguaggio auto-manifestativo dell'essere e un linguaggio archi-donativo della carne.

della materia, della corporeità che si auto-rivela. Più in generale, ne va del rapporto tra sfera noetica e dimensione sensibile nonché del ruolo dell'intenzionalità, come ci suggerisce M. Henry in *Fenomenologia materiale*, trad. it. a cura di E. De Liguori e M. L. Iacarelli, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 80-1, dove leggiamo: «quale che sia la libertà che convenga riconoscere alle prestazioni noetiche [...] questa libertà resta presa in una necessità più profonda che si radica nella soggettività stessa alla quale fa ritorno la riduzione, del tutto precisamente in una legalità immanente ai contenuti iletici e conformemente a cui essi rendono possibile la costituzione a partire da essi stessi di un universo coerente e dotato di senso. Questa legalità è soltanto quella della loro donazione».

⁹⁵ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 55.

⁹⁶ Ciò che è inane, oltre a rimandare al concetto di svuotamento, richiama un più antico "in-ac-nem", dove la particella "in" si affianca alla radice "ak", che sta alla base di termini che indicano la penetrazione, o, comunque, il raggiungimento di un fine. In questo senso originario, inane significherebbe "il non penetrato". Allora, la carne è stata divulgata come un punto morto, una statua di sale, un crogiuolo di potenzialità insterilite. Responsabile di questa mortificazione sensoriale è la credenza tutta umana che vi sia un Essere.

Artaud non rappresenta, tuttavia, alla stregua dello Zarathustra nietzscheano, il profeta che annuncia la “buona novella” o smaschera l’operazione di “confottimento” dell’essere; Artaud vive sulla propria pelle, e non si tratta di *fictio poetica*, la violenza dell’essere, si trova, suo malgrado, a essere innalzato a simbolo di questo “stupro”. Artaud lamenta chiaramente tale situazione: “è stupefacente che sia il mio buco del culo, proprio il mio, di Antonin Artaud, a essere preso di mira in tali circostanze”. Egli è il triste martire, il ricettacolo di tutte le nefandezze compiute dallo Spirito, la cavità disumanizzata che accoglie tutte le sozzure dell’Essere.

Un martire sofferente, sì, ma non rassegnato. Arriva sul campo delle parole la ribellione di Artaud, si gioca lungo i confini del linguaggio la sua rivoluzione. Artaud tenta con tutte le sue forze di resistere all’“insolente vacuità” dell’essere, sovvertendo il senso naturale delle parole, rievocando, con un atto alchemico, una grammatica più originaria, dove il linguaggio della metafisica subisce un’irrimediabile scacco. Così, la *Grundsprache* glossolalica si fa testimone dei limiti del linguaggio naturale, troppo spesso insoddisfacente, incapace di rendere adeguatamente conto di tutta la ricchezza di senso insita nel reale. Ritornare al corpo delle parole, riorganizzare la loro portata fonetica, giocare con la sequenza sillabica per restituire all’essere, con un contro-movimento, tutte le sozzure, per rimandare al mittente la richiesta di “tortura”.

La glossolalia arriva nel bel mezzo di un contesto linguistico già fortemente esasperato, ma, tuttavia, ancora incanalato nei limiti della comprensibilità. Le sequenze alterate si interpongono nel discorso naturale per arrestare la significazione abituale, quella, cioè, consentita dallo stato attuale della lingua.

Riprendiamo l’epilogo del passaggio artaudiano citato in precedenza: «e quanto al caso, è un bel ca ca. / Soffio Kah Kah, dell’occultismo dei pedanti pieni di sé. / Ma non è il mistero del soffio, e ancora meno il soffio del- / l’io».

Qui, la parola “cacca” diventa “ca ca” e poi “Kah Kah”. Il tentativo artaudiano è quello, da un lato, di liberare il significante dai lacci della significazione naturale (per cui “cacca” rimanderebbe solo allo scarto organico), e, dall’altro, di affiancare alla trasfigurazione ortografica, una modificazione vocalica. Così, l’espressione “Kah Kah”, nel momento stesso in cui viene pronunciata, evoca Ka, antico elemento della

religiosità egizia, costituente fondamentale della struttura dell'anima, legato tradizionalmente al culto dei morti. Ka indica l'insieme di tutte quelle caratteristiche che fanno di un individuo un essere vivente, che formano il suo temperamento, Ka è l'energia vitale, il soffio, il respiro (proprio nel senso greco di *pneuma*). Le divinità possedevano molteplici Ka, ognuno riconducibile a una specifica abilità legata alla produzione creatrice. Così, il Ka è anche simbolo della radicale doppiezza che attraversa l'umano, e, allo stesso tempo, delle sfumature di senso che affollano le parole. In ultima istanza, in quanto respiro, il Ka è l'unità minima che sta alla base della vocalità e, quindi, di qualsiasi possibile enunciazione: ogni parola, come *flatus vocis*, in qualche modo, è Ka. Tuttavia, giunti a tal punto del discorso, si potrebbe obiettare: per quale ragione Artaud traspone letteralmente e vocalmente il lessema "cacca"? Intende, forse, divinizzare le parole, testimoniare una rivelazione superiore, creare un linguaggio poetico lontano dal sapere filosofico e dalle esigenze umane? Nulla di tutto questo. La divinizzazione, qui, va intesa, proprio come in Nietzsche, alla stregua di una "spiritualizzazione". In altri termini, la parola viene spogliata della sua accezione consueta, ricondotta alla sua natura pulsionale, per poi, secondo una circolarità virtuosa, riacquisire il suo volto originario, il suo volto più umano. Tuttavia, Artaud, più di Nietzsche, esaspera il momento della perdita. "Kah Kah" è un surrogato metaforico di "cacca", un tentativo di donare senso a ciò che, irrimediabilmente, rappresenta un rigetto. Tuttavia, questo salto metaforico non genera significati migliori, non fa della glossolalia una sorta di meta-linguaggio pluri-potenziato. Proprio come in Nietzsche, piuttosto, la metafora è segno che le parole altro non sono che delle illusioni, dei depositi sememici "di comodo" e che, sempre di nuovo, possono essere stravolte, rivoluzionate (a seconda delle esigenze dei gruppi umani). La glossolalia è il modo tutto artaudiano per segnalare che c'è una ferita insanabile all'interno del linguaggio naturale, che non c'è sublimità, ma una logica binaria dell'abiezione, come sottolinea Julia Kristeva nel suo *Saggio sull'abiezione*:

«come se pur essendo immerso da sempre nel simbolico del linguaggio l'essere umano subisse un'autorità, doppiatura delle leggi del linguaggio. Con frustrazioni e divieti quest'autorità fa del corpo un territorio con zone, orifizi, punti e linee, superfici e cavità dove

s'imprime e si esercita il potere arcaico della padronanza e dell'abbandono, della differenziazione tra il proprio e l'improprio, tra il possibile e l'impossibile»⁹⁷.

L'abiezione, in quanto violento "gettar fuori", è il sentimento dell'espulsione e, insieme, della separazione, sull'intelaiatura del quale la metafisica dell'occulto ha fondato la sua prosperità nel corso dei secoli. Non si tratterà di aggirare l'ostacolo, ma di "raschiare" il fondo dell'abisso. È su una logica della distinzione, della coatta separazione che si sono formati il linguaggio e il mondo, così come li conosciamo. Nietzsche e Artaud attraversano, l'uno con conseguenze fisiche personali peggiori dell'altro⁹⁸, i malfunzionamenti della metafisica tradizionale, con l'intento di oltrepassarla, nel senso heideggeriano dell'accettazione-approfondimento (*Verwindung*), dove non si dà un superamento funzionale al ri-posizionamento.

Identificarsi con il nemico, vivere la separazione, superare se stessi:

«mi sono proprio identificato con questo Essere, questo Essere che ha smesso di esistere. E questo Essere mi ha rivelato tutto [...] È un vero Disperato che vi parla e che conosce la felicità d'esser al mondo solo adesso che ha lasciato questo mondo e ne è assolutamente separato. / Morti, gli altri non sono separati. Girano ancora intorno ai loro cadaveri. / Io non sono morto, ma sono separato»⁹⁹.

Il vero "Disperato" (non a caso con l'iniziale maiuscola) non è colui che rimpiange qualcosa o si lamenta infruttuosamente; il vero "Disperato" è colui che ha tracciato una linea d'abolizione sul terreno di qualsiasi speranza. Non c'è più una conoscenza assoluta, una verità ultima, un dio ordinatore, ma solo "felice disperazione", assenza di valori, dileguarsi di qualsiasi "appiglio". Solo quando il terreno sotto ai piedi comincia a tremare, quando il mondo apparente scompare

⁹⁷ J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali edizioni, Milano 1981, p. 81.

⁹⁸ Artaud è costretto a subire sofferenze indicibili lungo l'arco temporale della sua esistenza, inflitagli da una "medicina incompetente". Trovandosi a pagare il fio d'una ingiusta colpa, Artaud collega chiaramente gli abusi medici a quelli dell'Essere. Il suo corpo, così, viene straziato sia fisicamente che spiritualmente, come emerge dalla crudezza di questo passaggio estratto da *Succubi e Supplizi*, op. cit., p. 56: «voglio portarmi le mie rimozioni nel culo, io, Antonin Artaud, ma tu, essere, è nel mio culo che vuoi portarle. Farmele cioè portare, ingravidare e incubare. Poiché ecco tutta la tua idea dell'alchimia e della pietra filosofale è che mi hai preso per la grande marmitta, la cucurbita, e il tubo primo. Così hai creduto di intubarmi come hai fatto tutta la notte scorsa (da lunedì 9 a martedì 10 settembre 1946)». Il medico si trova a impersonificare l'essere, il medico è l'essere stesso che, con insolenza, martoria il corpo di Artaud.

⁹⁹ A. Artaud, *Le nuove rivelazioni dell'Essere*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit. pp. 102-3.

assieme a quello reale, solo al “crepuscolo”, si può constatare la propria natura di “spirito libero”. Gli altri si aggirano come “morti viventi”, ancora invischiati, senza consapevolezza, nella logica binaria dell’abiezione. Non si dà una logica unitaria della ricomposizione che sostituisce quella duale dell’abiezione, non è questo l’obiettivo che l’uomo può e deve perseguire. Si tratta, più semplicemente, di una presa di coscienza, di un elevarsi al di sopra dei “cadaveri” per rendersi conto della radicale frattura che caratterizza tanto il mondo quanto il linguaggio. Solo chi vive nella consapevolezza della separazione, può sfruttare la propria capacità desiderante, il proprio “Ka” creativo, per “inventare parole” o riattivare sememi.

Come visto in Nietzsche, parafrasando un’espressione della coppia filosofica Deleuze-Guattari, il desiderio può essere definito come una sorta di “macchina amorosa anti-scambista”. Lo stesso vale per Artaud? Come si attiva il desiderio? Come si evita il rischio di un feticismo della parola, l’aspetto, come analizzato, più psicologicamente rilevante del fenomeno della snaturalizzazione-disumanizzazione del linguaggio?

Partiamo da un assunto di fondo: la glossolalia come *Grundsprache* non dice più della lingua, ma ne denuncia la costitutiva miseria. Così, in qualche modo, le interposizioni glossolaliche non rappresentano tanto la terapia per curare i mali del linguaggio, quanto i sintomi stessi di un più generale stato di degenza dello stesso. Si tratta, anche in questo caso, di una dialettica bipolare tra una forma di accettazione e una di approfondimento-palingenesi. La *Verwindung* heideggeriana agisce anche a livello psicologico:

«questo rigetto, o piuttosto questa *accettazione* della sconfitta, non è mai privo della speranza di una *rigenerazione* del linguaggio. Si tratta di sottrarre il locutore, che è innanzitutto un uditore, alle intimazioni che la lingua ordinaria veicola, e che portano la costrizione dell’inconscio. Si tratta [...] di replicare all’effetto di alienazione e di persecuzione proprio dell’esercizio della lingua»¹⁰⁰.

Sottrarre il parlante alle costrizioni che la lingua ordinaria veicola attraverso un “inconscio edipizzato”, ovvero un inconscio che, dalla sua sede centrale, gestisce le operazioni di “confottimento” che annichiliscono la capacità produttiva del

¹⁰⁰ P. Bruno, *Antonin Artaud. Realtà e poesia*, trad. it. a cura di A. Russo, et al. Edizioni, Milano 2011, pp. 199-200.

desiderio¹⁰¹. Sottrarre, per l'appunto, svincolare l'individuo da un legame unidirezionale con quel magmatico calderone di pulsioni che viene chiamato *Es*. La separazione cui allude Artaud, nei panni del "vero Disperato", coincide con quell'atto che suggella la divisione, la frammentazione, l'allontanamento di ciò che precedentemente risultava avviluppato, avvinto, accorpato.

In questo senso, il "sacro", in quanto rinvia all'intreccio, al legame unitario¹⁰², è l'ostacolo più imponente che si frappone tra movimento della "separazione" e fuoriuscita definitiva dalla logica servile¹⁰³, che sottende qualsiasi forma di sacralità. Non risulta ben chiaro, a tal proposito, su quali basi filologiche studiosi del calibro di Umberto Galimberti poggino affermazioni di tal genere: «"sacro" è parola indoeuropea che significa "separato"»¹⁰⁴. Difatti, è solo sulla scorta di un'operazione concettuale, quindi, non etimologica, di second'ordine, che è possibile definire il sacro come separato: mi accosto a potenze a me superiori, ne constato la forza immane, le relego in una dimensione altra, mi "giudico" separato. In realtà, chi si riconosce come "separato" solo perché attratto-respinto dall'ultra-potenza delle divinità superiori, non fa altro che ribadire, una volta di più, la sua venerazione per le entità metafisiche, non fa altro che avvicinarsi e rafforzare il suo legame con esse. Separato, invece, è il "vero Disperato", colui che ha sciolto tutti i legami con la divinità (Edipo, in relazione alla sfera desiderante), è l'*esecrato*, colui che ha rigettato il sacro dopo averne sperimentato non l'incolmabile distanza, ma la misera

¹⁰¹ Cfr., a tal proposito, G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., p. 58, dove leggiamo: «la produzione non è più che produzione di fantasma, produzione d'espressione. L'inconscio cessa di essere ciò che è, una fabbrica, un'officina, per diventare un teatro, scena e messa in scena. E neanche un teatro d'avanguardia, come ce n'era la tempo di Freud (Wedekind), ma il teatro classico, l'ordine classico della rappresentazione. Lo psicanalista diventa regista per un teatro privato- invece di essere l'ingegnere o il meccanico che monta unità di produzione, che si batte con agenti collettivi di produzione e di antiproduzione».

¹⁰² Si veda la radice indo-europea *SAC-*, *SAK-*, *SAG-*, che sta alla base del termine "sacro" e che richiama l'idea dell'aderire, dell'attaccare, dell'avvincere, quindi dell'unitarietà, della dismissione della doppiezza.

¹⁰³ Rimandiamo, qui, alla radice sanscrita "sac-ate", che sta per "seguire" e ad un uso assai più antico della parola "sacro" presente nel "Rigveda", uno dei testi religiosi più importanti dell'intera cultura indiana, dove è più volte attestata la forma dialettale "sap-ati", che vale per "servire".

¹⁰⁴ U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 13.

vacuità, non l'ultra-potenza, ma l'effimera debolezza. L'esecrato è il testimone del desiderio liberato dalle maglie asfittiche dell'inconscio, dal triangolo Padre-Madre-Io (Freud), dalla permanenza dei valori dovuta al *castratismo* propugnato dalla "Chiesa" (Nietzsche), dal "confottimento" operato dall'essere, da dio (Artaud)¹⁰⁵.

Più in generale, Artaud mette in discussione la composizione anatomica superficiale dell'uomo (che è solo un punto di partenza), fondata su una ferrea distinzione sessuale, con l'obiettivo di restituire al desiderio, all'energia vitale la possibilità di creare, sempre di nuovo. Per tale ragione, il desiderio, se ingabbiato nel "periplo" della sessualità *a là Edipo*¹⁰⁶, da "macchina", che tiene insieme il generare e il perire, la propulsività e la reattività, rischia di trasformarsi in vuota forma. Il desiderio rigetta qualsiasi chiusura, non accetta di essere "circumnavigato", ma necessita di "uscire in mare aperto"; il desiderio è passaggio, puro transito, la cui "navigazione" l'immoto mondo occulto delle essenze tenta di arrestare:

«questa partenza o passaggio invisibile del corpo umano/ è uno stato dove non si resta, non si può restare, / ed è il vuoto e il nulla. / Attardarsi qui/ equivale a restare morto/ invece di voler essere vivo, / di cercare di restare vivo, / di conquistare la vita eterna [...] Questo stato dove non si può restare [...] non è uno stato sensibile ed è pericoloso e mortale/ rimanerci [...] Non è neppure uno stato insensibile/ non è nemmeno uno stato impercettibile/ e non è uno stato percettibile/ ma è lo stato percettivo [...] è lo stato in cui non bisogna lasciarsi fissare/ e non nel quale/ ma attraverso il quale/ fisso i domini della coscienza che voglio distruggere [...] Non è uno stato, insomma, / ma un corpo, / è un grado del corpo»¹⁰⁷.

Allora, il desiderio, in Artaud, è il corpo stesso, un corpo energico e anti-anatomico, un corpo che ha bisogno di scaricare la sua *dynamis*, un corpo in opera che ha la capacità "magica" di vivisezionare il reale per trasfigurarlo. L'inventore di linguaggio, quindi, come in Nietzsche, anche in Artaud, deve trovare la "misura" del

¹⁰⁵ Artaud vive nell'incubo del "confottimento centrale" operato ai suoi danni, nonché a quelli dell'umanità intera. In lui, ancor più che in Nietzsche, la costrizione inconscia proviene dall'azione congiunta e repressiva delle istituzioni (Ospedale Psichiatrico, Chiesa, Polizia). Tuttavia, l'incubo può trasformarsi in sogno, l'attività onirica (desiderante) può ribellarsi al "disegno istituzionale", vestendo i panni di un atto disinibitorio, come emerge in A. Artaud, *Artaud le mômo*, op. cit., p. 109, dove si legge: «strano sogno in cui lo scheletro/ della chiesa e della polizia/ si davano del tu/ nell'arsenico del mio liquido seminale».

¹⁰⁶ Cfr., *ivi*, p. 129, e, nello specifico questo passaggio: «io, Antoni Artaud, sono mio figlio, mio padre, sono/ mia madre, / e sono io, / sono colui che ha abolito il periplo idiota nel quale si/ ficca l'atto del generare, / il periplo papà-mamma/ e il bambino».

¹⁰⁷ A. Artaud, *Martedì 18 novembre*, in *CsO: il corpo senz'organi*, op. cit., pp. 32-3.

proprio desiderio all'interno del parlamento degli istinti, deve, in altri termini, aprirsi alle infinite possibilità di interpretazione. Parlare è respirare, è riattivare eternamente la polivocità del "Ka" creatore, del soffio vitale che anima la nostra corporeità. Si tratterà, allora, di un orientamento libero della nostra energia, di un corpo in continua costruzione, impermanente, in perenne stato fibrillatorio, un corpo che incarna, di volta in volta, le molteplici possibilità di organizzazione (temporanea) che gli si offrono o gli si parano dinnanzi. Così, creare nuove parole, stravolgerne la struttura di altre, ripresentificare sensi perduti di altre ancora, è un processo plastico, dinamico, che risponde esattamente a questa logica prospettica, dove non esistono distinzioni assolute, contrapposizioni inamovibili, ma, solamente, "differenze di grado". Lo stato percettivo, né percettibile né impercettibile, cui fa riferimento Artaud, è la condizione preliminare, l'apertura originale, la capacità produttiva del desiderio, è il "grado zero" della volontà, è la volontà di potenza, una volontà che è ontologicamente un nulla, in attesa di essere colmato. L'errore della vita occulta sta nell'aver scambiato i gradi della volontà, le metamorfosi del corpo, le molteplici interpretazioni, per stati assoluti dell'Essere.

Il desiderio, invece, come il corpo, come la parola, è caratterizzato da una radicale *erranza*, che lo rende refrattario a qualsiasi "attentato" alla sua libertà. Il linguaggio ordinario, figlio di contrapposizioni concettuali artificiose (come quelle tra padre e madre, maschio e femmina), va riaccompagnato sulle tracce dell'*infinito*:

«il corpo umano è una pila elettrica/ a cui sono state castrate e inibite le scariche, / di cui sono stati orientati verso la vita sessuale/ le capacità e gli accenti/ mentre è fatto/ per assorbire/ tramite i suoi spostamenti voltaici /le disponibilità erranti/ dell'infinito del vuoto, / dei buchi di vuoto/ sempre più smisurati/ di una possibilità organica mai colmata»¹⁰⁸.

«la grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ A. Artaud, *Il teatro della crudeltà*, in *Per farla finita col giudizio di dio*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 8.

§ 4 Un inedito di Artaud: *Paul les Oiseaux ou la Place de l'amour*

Di seguito, proponiamo trascrizione, traduzione e commento di un testo di Antonin Artaud, inedito in Italia, vale a dire *Paul les Oiseaux ou la Place de l'amour*, che, all'interno delle *Oeuvres complètes* dell'autore francese, curate per Gallimard da Paul Thévenin, figura nel primo tomo del primo volume, da pagina 54 a pagina 56.

Le ragioni dell'impellenza di questa traduzione, ai fini del discorso imbastito all'interno del nostro lavoro, saranno rese note nel breve commento che faremo seguire al testo.



(A. Artaud, *La proiezione del vero corpo*, novembre 1946- dicembre 1947)

PAUL LES OISEAUX
ou
LA PLACE DE L'AMOUR

Paolo Uccello est en train de se débattre au milieu d'un vaste tissu mental où il a perdu toutes les routes de son âme et jusqu'à la forme et à la suspension de sa réalité.

Quitte ta langue, Paolo Uccello, quitte ta langue, ma langue, ma langue, merde, qui est-ce qui parle, où es-tu? Outre, outre, Esprit, Esprit, feu, langues de feu, feu, feu, mange ta langue, vieux chien, mange sa langue, mange, etc. J'arrache ma langue.

OUI.

Pendant ce temps Brunelleschi et Donatello se déchirent comme des damnés. Le point pesant et soupesé du litige est toutefois Paolo Uccello, mais qui est sur un autre plan qu'eux.

Il y a aussi Antonin Artaud. Mais un Antonin Artaud en gésine, et de l'autre côté de tous les verres mentaux, et qui fait tous ses efforts pour se penser autre part que là (chez André Masson par exemple qui a tout le physique de Paolo Uccello, un physique stratifié d'insect ou d'idiot, et pris comme une mouche dans la peinture, dans *sa* peinture qui en est par contre-coup stratifiée).

Et d'ailleurs c'est en lui (Antonin Artaud) qu'Uccello se pense, mais quand il se pense il n'est véritablement plus en lui, etc., etc. Le feu où ses glaces macèrent s'est traduit en un beau tissu.

Et Paolo Uccello continue la titillante operation de cet Arrachement désespéré.

Il s'agit d'un problème qui s'est posé à l'esprit d'Antonin Artaud, mais Antonin Artaud n'a pas besoin de problem, il est déjà assez emmerdé par sa prope pensée, et entre autre faits de s'être rencontré en lui-même, et découvert mauvais acteur, par exemple, hier, au cinéma, dans *Surcouf*, sans encore que cette larve de Petit Paul vienne manger sa langue en lui.

Le théâtre est bâti et pensé par lui. Il a fourré un peu partout des arcade set des plans sur les quels tous ses personnages se démènent comme des chiens.

Il y a un plan pour Paolo Uccello, et un plan pour Brunelleschi et Donatello, et un petit plan pour Selvaggia, la femme de Paolo.

Deux, trois, dix problèmes se sont entrecroisés tout d'un coup avec les zigzags de leurs langues spirituelles et tous les déplacements planétaires de leurs plans.

Au moment où le Rideau se lève, Selvaggia est en train de mourir.

Paolo Uccello entre et lui demande comment elle va. La question a le don d'exaspérer Brunelleschi qui lacère l'atmosphère uniquement mentale du drame d'un poing materie et tendu.

BRUNELLESCHI. – Cochon, fou.

PAOLO UCCELLO, *éternuant trois fois*. – Imbécile.

Mais d'abord décrivons les personnages. Donnons-leur une forme physique, une voix, un accoutrement.

Paul les Oiseaux a une voix imperceptible, une démarche d'insecte, une robe trop grande pour lui.

Brunelleschi, lui, a une vraie voix de théâtre, sonore et bien en chair. Il ressemble au Dante.

Donatello est entre les deux: saint François d'Assise avant les Stigmates.

La scène se passé sur trios plans.

inutile de vous dire que Brunelleschi est amoureux de la femme de Paul les Oiseaux. Il lui reproche entre autres choses de la laisser mourir de faim. Est-ce qu'on meurt de faim dans l'Esprit?

Car nous sommes *uniquement* dans l'Esprit.

Le drame est sur plusieurs plans et à plusieurs faces, il consiste aussi bien dans la stupide question de savoir si Paolo Uccello finira par acquérir assez de pitié humaine pour donner à Selvaggia à manger, que de savoir lequel des trois ou quatre personnages se tiendra le plus longtemps à son plan.

Car Paolo Uccello représente l'Esprit, non pas précisément *pur*, mais détaché.

Donatello est l'Esprit surélevé. Il ne regarde déjà plus la terre, mais il y tient encore par le pieds.

Brunelleschi, lui, est tout à fait enraciné à la terre, et c'est terrestrement et sexuellement qu'il désire Selvaggia. Il ne pense qu'à coïter.

Paolo Uccello n'ignore pas ce pendant la sexualité, mais il la voit vitrée et mercuri elle, et froide comme de l'éther.

Et quant à Donatello, il a fini de la regretter.

Paolo Uccello n'a rien dans sa robe. Il n'a qu'un pont à la place du coeur.

Il y a aux pieds de Selvaggia une herbe qui ne devrait pas

être là.

Tout d'un coup Brunelleschi sent sa quelle se gonfler, devenir énorme. Il ne peut la retenir et il s'en envole un grand oiseau blanc, comme du sperme qui se visse en tournant dans l'air.

PAOLO UCCELLO

o

IL LUOGO DELL'AMORE¹

Paolo Uccello si dimena nel mezzo
di un vasto tessuto mentale dove egli ha perduto tutte le vie
della sua anima e fino alla sospensione della sua real-
tà².

Abbandona la tua lingua, Paolo Uccello, abbandona la tua lingua, la mia
lingua, la mia lingua, merda, chi è che parla, dove sei tu?
Oltre, oltre, Spirito, fuoco, lingue di fuoco, fuoco, fuoco,
mangia la tua lingua, vecchio cane, mangia la sua lingua, mangia, ecc.
Io sradico la mia lingua³.

SI.

In quel mentre Brunelleschi e Donatello si lacerano

¹ Il manoscritto di questo testo è posseduto dalla Biblioteca letteraria Jacques Doucet. Con altri due manoscritti (quello di *Jet du sang* e quello di *La vitre d'amour*), questo è contenuto all'interno di una cartella improvvisata fatta di un foglio doppio di 19x30 cm circa, di carta adoperata per usi commerciali (registri, minute, ecc.). Sulla prima pagina di questa cartella troviamo alcune parole vergate dallo stesso Artaud: «*Trois contes de Antonin Artaud*», vale a dire tre racconti, tre storie di Antonin Artaud. Più in basso è riconoscibile anche la data del primo febbraio 1925. Il manoscritto stesso, privo di titolo, si compone di due fogli doppi della medesima carta commerciale. Solo le pagine del "recto" sono utilizzate. Ciascuna delle quattro pagine scritte è stata numerata da Artaud, in alto a sinistra. Essendo gli altri due manoscritti entrambi datati, la data del 1 febbraio 1925 si riferisce sicuramente alla redazione di *Paul les Oiseaux ou la Place de l'amour*. Sappiamo inoltre, da una lettera inviata il 13 aprile 1924 a Edmond Jaloux, che, dello scritto in esame, esistevano già prima della data indicata altre due versioni, una presumibilmente distrutta dallo stesso Artaud, e, l'altra, conservata da Jaloux. La versione presente nel manoscritto della Biblioteca Doucet, quindi, rappresenta una terza stesura, la quale, rispetto al testo definitivo, pubblicato nella raccolta *l'Ombilic des Limbes*, presenta alcune differenze. La nostra traduzione si basa sulla versione definitiva, ma, ove sarà necessario, indicheremo le divergenze rispetto al testo primitivo.

² Nel manoscritto leggiamo: «[...] *et à la suspension dure et stable de sa réalité*». L'aggiunta degli aggettivi "duro" e "stabile" dona al periodo una maggior forza, colorando d'un intensa drammaticità lo stato di spaesamento di Paolo Uccello.

³ La versione primitiva suona: «[...] *qui est-ce qui parle, feu, outre, outre dans l'Esprit, feu, feu, mange ta langue, mange ma langue, chien, mange sa langue. J'ARRACHE MA LANGUE*». Qui, il momento decisivo dello sradicamento della lingua viene ancor di più accentuato con l'ausilio del carattere tipografico.

come dei dannati⁴. Il punto fermo e soppesato del litigio è tuttavia Paolo Uccello, ma che è su un altro piano rispetto a loro.

C'è anche Antonin Artaud, ma un Antonin Artaud in gestazione, e dall'altra parte di tutti gli occhiali mentali, e che fa tutti i suoi sforzi per pensarsi in un altro posto che là (da André Masson ad esempio che ha tutto il fisico di Paolo Uccello, un fisico stratificato d'insetto o d'idiota, e catturato come una mosca nella pittura, nella *sua* pittura che è come per reazione stratificata).

E d'altronde è in lui (Antonin Artaud) che Uccello⁵ si pensa, ma quando si pensa egli non è realmente più in lui, ecc., ecc. Il fuoco⁶ dove i suoi ghiacci macerano s'è tradotto in un bel tessuto.

E Paolo Uccello continua la titillante operazione di questo sradicamento disperato.

Si tratta d'un problema che si è posto allo spirito di Antonin Artaud, ma Antonin Artaud non ha bisogno di problemi, egli⁷ è già abbastanza immerdato dal suo proprio pensiero, e tra gli altri fatti di essersi rincontrato in lui stesso, e scoperto cattivo attore, per esempio, ieri, al cinema, durante *Sur couf*⁸, senza ancora che questa larva del Piccolo Paolo venisse a mangiare

⁴ Nel manoscritto, l'espressione "se déchirent comme des damnés" viene sostituita con quella "s'engueulent comme des forcenés". Il verbo "engueuler" dà una coloritura più popolaristica all'espressione, in quanto rimanda al reciproco scambio di insulti, volgarità.

⁵ Nella versione primitiva troviamo: «[...] ou d'idiot sublimé et très pensant et pris [...]». Notiamo l'aggiunta degli aggettivi "sublimato" e "pensante" che servono meglio a caratterizzare il corpo stratificato di Paolo Uccello, immerso *tout court* nella sua arte.

⁶ Nel manoscritto originale, sotto le numerose cancellature e modifiche, è possibile intuire la presenza di un finale più ampio della frase: «

⁷ Nel manoscritto, "esprit", risulta con la lettera maiuscola.

la sua lingua in lui.

Il teatro è costruito e pensato per lui. Egli ha ficcato un po' dappertutto delle arcate e dei piani sui quali tutti i suoi personaggi si dimenano come dei cani.

C'è un piano per Paolo Uccello, e un piano per Brunelleschi e Donatello, e un piccolo piano per Selvaggia, la donna di Paolo.

Due, tre, dieci problemi si sono incrociati tutti d'un colpo con gli zigzag delle loro lingue spirituali e tutti gli spostamenti planetari dei loro piani.

Nel momento in cui il sipario si alza, Selvaggia sta morendo.

Paolo Uccello entra e le domanda come sta. La domanda ha la capacità d'exasperare Brunelleschi che lacera l'atmosfera unicamente mentale del dramma con un pugno materiale e teso.

BRUNELLESCHI. - Porco, pazzo.

PAOLO UCCELLO, *starnutando tre volte*, - Imbecille.

Ma dapprima descriviamo i personaggi. Diamo loro una forma fisica, una voce, un vestito.

Paolo Uccello ha una voce impercettibile, un'andatura d'insetto, una veste troppo grande per lui.

Brunelleschi, lui, ha una vera voce da teatro, sonora e ben in carne. Assomiglia a Dante.

Donatello è tra i due: san Francesco d'Assisi prima delle Stimmate.

⁸ La presentazione alla stampa di *Surcouf*, film in otto episodi di Luitz-Morat, ebbe luogo il 14 gennaio 1925. Artaud ricopriva il ruolo del traditore Jacques Morel. Jean de Mirabel, su *Cinémagazine* del 23 gennaio 1925 scrive: «Artaud è notevole in una composizione perfetta di traditore assieme perfido e subdolo».

La scena si svolge su tre piani.

Inutile dirvi che Brunelleschi è innamorato della donna di Paolo Uccello. Egli gli rimprovera tra le altre cose di lasciarla morire di fame. Si muore di fame nello Spirito?

Perché noi siamo *unicamente* nello Spirito.

Il dramma è su parecchi piani e ha parecchie facce, esso consiste tanto nella stupida questione di sapere se Paolo Uccello finirà per acquisire abbastanza pietà umana per dare a Selvaggia da mangiare, quanto nel sapere quali tra i tre o quattro personaggi starà più a lungo nel suo piano.

Perché Paolo Uccello rappresenta lo Spirito, non precisamente *puro*, ma *distaccato*.

Donatello è lo Spirito sopraelevato. Egli non guarda già più la terra, ma vi è ancora legato per i piedi.

Brunelleschi, lui, è del tutto radicato alla terra, ed è terrestremente e sessualmente che desidera Selvaggia. Egli non pensa che a coitare⁹.

Paolo Uccello non ignora tuttavia la sessualità, ma la vede vitrea e mercuriale, e fredda come l'etere.

E in quanto a Donatello, egli ha finito per rimpiangerla.

Paolo Uccello non ha nulla sotto la sua veste. Non ha che un ponte al posto del cuore.

C'è ai piedi di Selvaggia un'erba che non dovrebbe essere là¹⁰.

⁹ La lezione del manoscritto è identica, ma sotto le cancellature, è possibile leggere la lezione primitiva: «[...] qu'il désire Selvaggia qui l'ignore totalement. Il ne pense qu'au coït». Brunelleschi è attratto sessualmente da Selvaggia, la quale, però, lo ignora totalmente. Nella lezione originaria, Selvaggia, per la prima volta, è rivestita di una qualche connotazione e dotata di un qualche potere, in questo caso, quello di poter eludere le *avances* di Brunelleschi.

¹⁰ Nel manoscritto, il testo termina così: «[...] être là: Paolo Uccello fait son portrait».

Tutt'a un tratto Brunelleschi sente il suo strascico gonfiarsi, divenire enorme. Egli non riesce a trattenerlo e se ne invola un grande uccello bianco, come dello sperma che si avvita in cerchi nell'aria.

§ 4.1 Dall'impossibilità della significazione alla significazione impossibile

Tradurre un abbozzo di testo teatrale di Artaud non è, di certo, operazione semplice, perché non ci troviamo di fronte ad una rappresentazione canonica, a una messa in scena classica, dove le parole evocano significati preesistenti, facilmente sviscerabili con un attento lavoro d'analisi. Nulla di tutto questo. Le parole, in Artaud, non comunicano un significato, ma lo creano, *ex novo*, in un tempo e uno spazio reale che, lungi dal voler imitare la vita, cerca, in ultima istanza, di *rifarla*.

Paul les Oiseaux ou la place de l'amour è il manifesto (giovanile) della disseminazione prospettica, della sospensione della realtà, della fuga della parola al di sotto del significato, della comunicazione impossibile. Innumerevoli forme, interpretazioni, sono possibili e lacerano, da parte a parte, il nostro pensiero, catturato in questo tragico "tessuto", dove l'oggetto sfugge irrimediabilmente al nostro controllo, dove la realtà vive in una distanza apparentemente incolmabile. Allora, quasi come in pittura, tutte le linee di fuga convergono verso un unico punto focale, dove tutte le specificità si annullano e si riducono a una sorta di evanescenza. Tutto si consuma lungo quel percorso che dalle infinite diramazioni prospettiche conduce in seno alla forma semplice, a quello sguardo che risucchia, nel vortice del suo raggio di visione, tutte le possibilità reali. La pluri-dimensionalità della prospettiva ricade su se stessa e carica "l'occhio" di una responsabilità troppo pesante: gestire l'infinito. Cosicché, lo sguardo, giunto a saturazione, esplose e ricaccia le linee di fuga nella loro singolarità, e, in questo rigurgito, lo stesso occhio (il soggetto) viene scagliato fuori di sé e costretto a mescolarsi tra gli oggetti. Così, la parola, da strumento di potere (significativo) nelle mani del soggetto, viene "delirata" (proprio come accade allo sguardo) e perde la sua funzione mediatrice, per aprirsi alla dimensione dell'immediatezza:

«il grido "aiuto" è un segno che significa convenzionalmente "richiesta di soccorso". Si può puntare al significato, operando affinché la parola che lo supporta sia articolata nel modo più chiaro e comprensibile; oppure si può puntare sotto il significato, a vari livelli [...] Si può lavorare a rendere *efficace* il segno, intervenendo- se se ne possiede la scienza- sulla forza magica del grido, in modo che esso produca il suo effetto senza mediazioni semantiche

o emotive o poetiche, ma direttamente per forza di magia. Operativamente, magia vuol dire immediatezza»¹.

Paul les Oiseaux ci mostra il conflitto tra il pensiero e il corpo, tra lo sguardo mediatore e l'immediatezza della prospettiva, tra la parola già significativa e la parola che, il significato, deve inseguirlo, ritrovarlo, ricrearlo. Lo spazio teatrale, così, si trasforma nello spazio d'azione della parola, in quell'atmosfera *più che reale*, dove si gioca una partita privata, quella tra sanità e malattia mentale, possibilità di dire e condanna al silenzio (che investe, nello specifico, Artaud), e, una pubblica, ben più importante, tra Essere e Nulla. Si tratta di strappare lembi di articolazione al pensiero, per evitare la caduta nell'abisso, nell'impossibilità della significazione².

Artaud è ossessionato dal mito di Paolo Uccello, nella misura in cui è ossessionato da se stesso e, in quest'abbozzo di testo teatrale, le parole, da rappresentative, si fanno carnali e diventano "drammatiche", suturando la ferita tra pensiero e messa in scena di quest'ultimo. L'azione del pensiero prende corpo e si offre allo sguardo, ma, ogni azione è anche, sempre, una perdita, uno spaesamento, una sospensione della realtà, come emerge dalle prime battute del nostro testo.

I piani si confondono, testimoniando lo sperdimento in atto, le parole s'intrecciano, si mescolano, accorciando lo iato tra soggetto e oggetto, sovrapponendo i livelli sui quali i personaggi esistono. Artaud, rivolgendosi al se stesso travestito da Paolo Uccello, si "intima" di abbandonare la lingua³, la significazione ordinaria. Il delirio prospettico, qui, è già pienamente in atto: chi è che parla, si chiede nervosamente Artaud, a chi appartengono le parole?

¹ F. Ruffini, *I teatri di Artaud. Crudeltà, corpo-mente*, il Mulino, Bologna 1996, p. 10.

² Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *La comunicazione crudele. Da Baudelaire a Beckett*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, e, nello specifico, p. 93: «nello stato di panico che acuisce la minaccia di una perdita totale, tutto l'essere sembra tendersi a fissare anche un embrione di espressione, una volta strappato alla morsa del silenzio. Qui è in gioco la sopravvivenza stessa, l'unica possibilità di non scomparire del tutto. Quelle forme stentate, sfilacciate, lacunose che si osa rivelare nella cornice letteraria della poesia, diventano allora le uniche tracce, i segni di una sofferenza mentale che, ai bordi della catastrofe, non si rassegna alla cancellazione [...] È un tentativo di guarigione attraverso il quale tutto il corpo è investito».

³ L'alternarsi violento e ritmato degli aggettivi possessivi ("la mia lingua", "la tua lingua", ecc.) suggerisce, non solo, l'idea dello spaesamento e della sospensione, ma, anche, quella della s-possessione. La lingua non è né mia, né tua, né sua, non è patrimonio neanche dell'umanità, ma è un fiume di significati che ci precedono e di cui non siamo gli inventori.

Uno dei punti più alti del testo, lo troviamo, però, poche righe più avanti: “io sradico la mia lingua”, afferma risoluto Artaud. Il verbo francese *arracher* indica proprio il movimento dello svellere, dello strappare dalle radici. Il “oui” che suggella la precedente presa di posizione rinvia all’accettazione della perdita, alla consapevolezza della necessità del momento del “solve”, dove il punto di vista si diluisce in una serie infinita di rivoli di senso, dove l’io si destabilizza e il pensiero cozza contro il muro di gomma dell’assolutezza⁴.

Artaud vive a stretto contatto con i personaggi che tenta di raccontare, è lì, in mezzo a Brunelleschi e Donatello, ma non come individuo già completamente formato, bensì come embrione, uomo in gestazione, spirito in perenne costruzione. Un Artaud *in fieri*, quindi, perché la sua lingua, i termini di cui dispone non sono in grado di soddisfare pienamente i suoi movimenti di pensiero:

«tutti i termini che scelgo per pensare sono per me T E R M I N I nel senso proprio della parola, vere terminazioni, risultati dei miei [parte mancante nel manoscritto] mentali, di tutti gli stati che ho fatto subire al mio pensiero. Sono davvero L O C A L I Z Z A T O dai miei termini [...] Sono davvero paralizzato dai miei termini, da un susseguirsi di terminazioni. E per quanto in quei momenti il mio pensiero si A L T R O V E, posso solo farlo passare per quei termini, per quanto contraddittori, paralleli, equivoci possano essere, pena in quei momenti il cessare di pensare»⁵.

Le parole sono il precipitato del pensiero, le sue propaggini, ma, al contrario di quanto ci si possa aspettare, esse non rappresentano il risultato maturo e definitivo dei processi mentali, bensì l’unico *escamotage*, l’ultima ancora di salvezza per evitare il naufragio nel mare dell’indicibilità. Per quanto, come dice Artaud, il pensiero sia sempre altrove rispetto a ciò che l’individuo enuncia, sempre oltre le possibilità della lingua, sempre più profondo di tutto ciò che può essere detto, l’uomo non può far altro che servirsi delle parole a sua disposizione (nonostante il loro carico di imprecisione ed equivocità) per esprimerlo, per farne filtrare, seppur

⁴ Cfr. U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, op. cit., p. 18, dove leggiamo: «Il tema di Paolo Uccello [...] fa precipitare nel vivo della conflittualità scenica il doppio statuto sotteso ai *tòpoi* del nulla e della sospensione, *negativo*, nel senso di lacerazione interiore, di frantumazione dell’io e di perdita della continuità del pensiero, *positivo*, nel senso di abbandono della prigione dell’individualità per un tuffo nella più vasta vertigine cosmica [...] L’orrore della perdita, il dramma di un pensiero che non si possiede integralmente, è ciò che unisce Paolo Uccello ad Artaud».

⁵ A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, op. cit., pp. 40-1.

impalliditi, i contenuti. L'Artaud *in gésine* (in formazione, gestazione) si sforza, come visto nel testo, di pensarsi sempre in altro posto, ma, quando si pensa, non è già più lui, piuttosto il suo doppio, o, meglio, i suoi infiniti doppi. La proliferazione di piani, la moltiplicazione dei personaggi, l'intrecciarsi di più problemi ("due, tre, dieci problemi si sono incrociati tutti d'un colpo"), tutto rinvia all'immediatezza del farsi, alla performatività della messa in scena, o, forse, dovremmo dire, della scena in atto.

È un dramma mentale, quello di Paolo Uccello, un dramma a più dimensioni, più facce, come sottolinea Artaud, dove il pensiero è continuamente sollecitato, "titillato" e chiamato ad uscire fuori di sé. È a questo punto che si pone il problema del linguaggio, che si solleva la questione della parola. Artaud non vuole rinunciare *tout court* alla comunicazione, intimamente aspira a ricomporre i cocci di un'originaria relazione perduta, segretamente sa di essere un "ponte", poco strutturato e inaffidabile, ma, pur sempre, un passaggio, una via, un sentiero. Un ponte che, idealmente, si lancia dalla sponda del possibile per approdare a quella dell'impossibile. Non si tratterà, tuttavia, di decretare l'impossibilità assoluta della significazione, ma, piuttosto, di giungere a una "significazione impossibile", laddove alla chiarezza razionale subentra la convulsione istintuale, alla spiegazione l'inconcepibilità dell'impensato:

«impossibile non nel senso di una rinuncia accettata, ma di una esasperazione dolorosa e insormontabile. Questa esasperazione, non posso in alcun modo *definirla*. Se posso parlarne è attraverso una deviazione che chiamo la deviazione poetica»⁶.

Nel momento in cui il fantasma dell'impossibilità della significazione si avvicina e ci conduce sull'orlo dell'abisso (silenzio), occorre gestire, domare l'impossibile, e, paradossalmente, percorrerne coraggiosamente tutta la drammaticità. Seguire il crinale dell'exasperazione fino al *limite*, laddove il dominio della chiarezza espositiva, il "giorno" della definizione, lascia il posto alla "notte" della poesia. Del labile confine che separa il dicibile dall'incomunicabile, se ne può parlare solo a patto di "cambiare strada", deviare.

⁶ G. Bataille, *Notes a L'Impossible*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1971, III, p. 514 (traduzione mia).

La poesia, allora, lungi dal rappresentare una modalità settaria e privilegiata di scrittura, un dolce e amabile rifugio per spiriti liberi, incarna, di contro, allo stesso tempo, lo stadio ultimo di un processo degenerativo del linguaggio e la sua unica ancora di salvezza. Tornando a Nietzsche, potremmo leggere la questione in termini di indebolimento-rafforzamento, malattia-salute. Non si dà progresso, evoluzione, nella vita così come nel linguaggio, senza degenerazione, dissoluzione.

La poesia, intesa come continuo *poiein*, perenne creazione, è il linguaggio degli stati estremi, quell'eccezione che, proprio come la metafora, si è normalizzata, sostituendosi alla significatività statica del linguaggio ordinario. Il movimento artaudiano del *solve et coagula*, in Nietzsche si risolve nella circolarità tra *Entartung* e *Ausnahme*, tra degenerazione ed eccezione. Per meglio dire, il momento della "caduta", quando ci scontriamo con i limiti di un linguaggio che non riesce a soddisfare né le nostre dinamiche pensanti e desiderative né tantomeno le nostre infinite modificazioni istintuali, rappresenta quell'apparente eccezione che, in realtà, veste i panni della regola. Questo significa sradicare la propria lingua: leggere la degenerazione come possibilità di significazione, fonte di rigenerazione.

Così Artaud, nella sua scrittura teatrale, fa rivivere tutta la problematicità del rapporto tra pensiero e linguaggio, rappresentazione e azione, forzando la struttura stessa delle parole che, solo se liberate dal giogo della comune significazione e riportate alla loro origine poetica (creativa), possono, non tanto porre rimedio al problema, quanto reiterarlo, fino all'exasperazione, moltiplicando a dismisura la portata prospettica dell'azione e le identità dei personaggi. L'atto stesso dello scrivere, più che la parola in se stessa, diventa la condizione di possibilità dell'impossibile, ovvero la modalità d'apertura al fare poetico. Una scrittura che non è un ri-ferire, che non è una copia fedele della realtà.

Dall'impossibilità della significazione alla significazione impossibile, dai limiti del linguaggio ordinario alla libertà della poesia, dalla scrittura come trascrizione alla scrittura come *escrizione*, dal pensiero metafisico al pensiero del *di sotto*, dal monopolio del soggetto al deposito creativo insito nelle parole stesse.

Una parola che si fa carne, perché è proprio grazie al corpo, con tutto il suo carico istintuale e desiderativo, che la parola può persistere.

CAPITOLO II

Corpo e mente: il *continuum* dell'esistenza

Stati di agitazione stati di agitazione
Stati di agitazione in corpo e nella testa
Stati di agitazione stati di agitazione
Stati di agitazione tra le idee e sulla pelle
Tra le idee e sulla pelle
Devo tenermi su devo essere presente
Devo tenermi su devo essere presente
Stati di agitazione e mai niente di più
E mai niente di più
(Giovanni Lindo Ferretti)

Qualsivoglia riflessione sullo statuto del linguaggio, non può esimersi dal misurarsi con quello sfondo, quello spazio sottosimbolico rappresentato dalla radicale insignificanza delle cose in quanto puramente esistenti. In altri termini, nel momento in cui proferisco parola o ri-fletto sul suo presunto significato, mi trovo automaticamente a fare i conti con una dimensione pregressa, una batteria di significanti senza autore. Ed è proprio il problema dell'autorialità, dell'organizzazione del senso, il tema che sottenderà tutto il nostro discorso, da qui in avanti. Dal problema del "cosa" si passa a quello del "chi" parla.

Colui che sta dietro le parole (appunto, dietro), il presunto soggetto della modernità, l'io che dovrebbe determinare un nucleo impenetrabile di identità atemporale, attraverso quali piste giunge a conoscersi, o, ancor più radicalmente, può, una volta per tutte, arrivare a conoscersi, ad individuarsi come io intenzionale?

Non si tratterà, qui, di criticare, nell'accezione più volgare del termine, quella tradizione di origine cartesiana che ritiene possibile cogliere l'io solo attraverso la

pura riflessione, ma, di ridiscuterne l'insito potenziale alla luce di altre possibili elaborazioni. Occorrerà, per tale ragione, fare anzitutto una dichiarazione di metodo: un'impostazione "fenomenologica" sarà la nostra lente d'ingrandimento e l'idea che vi è un'originaria passività del soggetto ci guiderà all'interno del nostro percorso. In seconda battuta, sarà necessario indicare cosa andremo a ridiscutere: oggetto del nostro interesse sarà il rapporto mente-corpo, *res cogitans-res extensa*, io-mondo esterno e il relativo passaggio da un'idea sostanzializzata di mente ad una mobile e plurale di stati mentali. Da ultimo, sarà necessario gettare una prima luce sulla posta in gioco: Nietzsche e Artaud si inseriscono a pieno titolo, e sposando la medesima prospettiva, all'interno del dibattito mente-corpo, anticipando gran parte dei successivi sviluppi e guadagni, tanto della filosofia della mente che delle scienze cognitive. I pensieri filosofici sia dell'uno che dell'altro sono attraversati da una forza tensiva che rompe gli statici equilibri di un ingenuo dualismo ontologico e gnoseologico, per cui mente e corpo costituirebbero due piani nettamente differenti. L'operazione che riescono a compiere è realmente singolare: riconsiderare il rapporto tra spirituale e mondano, non solo abbandonando qualsiasi forma di dualismo, ma anche, e questo si configura come un risultato pionieristico, resistendo alle sirene del riduzionismo tanto mentalista che materialista. Risulterebbe improprio attribuire a Nietzsche e Artaud, come da certa letteratura è stato fatto, il merito di essersi sbarazzati una volta per tutte della coscienza, dell'anima. Non si tratta di ciò, ma piuttosto di un recupero dello spirituale attraverso il corporeo, o, meglio, di una canalizzazione dello spirito. Lo spirito non è nient'altro rispetto al corpo, così come la verità non è nient'altro rispetto alla menzogna. Ciò che occulta la corretta visione della situazione è da classificarsi come illusorio ed è proprio in questa illusorietà che l'uomo resta sospeso lungo tutto il suo arco vitale.

L'idea di fondo è che Nietzsche e Artaud mirino a salvare la dimensione della coscienza, non ribaltando, in modo assai semplicistico, l'angolo di visuale, vale a dire subordinando il mentale al fisiologico, ma leggendo il primo come fenomeno complesso, molteplice, stratificato, proprio alla stregua del secondo. Tutto ciò non significa che Nietzsche e Artaud propendano per una teoria dell'identità psico-fisica, dove ogni stato mentale avrebbe un suo preciso correlato neurologico, in quanto, ciò

che è in gioco non è un principio d'identificazione, ma un rapporto analogico. In altri termini, la coscienza sarebbe l'analogo del corpo sul piano di un *continuum* drammatico, di un processo infinito di azioni, che si auto-regolano, secondo un'organizzazione interna che accomuna tanto gli stati inorganici che quelli organici. Tuttavia, tentiamo di capire meglio le peculiarità di quest'analogia. Partiamo dal presupposto che l'analogia, secondo l'uso che nella filosofia moderna e contemporanea ne è stato fatto, oltre ad indicare, in senso proprio, un'uguaglianza di rapporti, rimanda a un'estensione *ragionevole*, probabile della conoscenza, guadagnata mediante l'applicazione di talune proprietà da un caso noto a un altro (o altri) genericamente simile.

Ora, nel corso del capitolo, tenteremo di mostrare come la relazione tra mente e corpo in Artaud e Nietzsche possa definirsi di ordine analogico, ma, per fare ciò, seguiremo un percorso a tappe. Innanzitutto, cercheremo di capire perché è possibile chiamare "mente" ciò che Nietzsche e Artaud chiamano *Geist*, *Esprit*, *Ich*, *Subjekt*, *Je* e così via, senza dover ricorrere a distinzioni di sorta, che gli autori, stando alla lettera, non fanno. In secondo luogo, delineremo il passaggio da un concetto auto-referenziale e monolitico di mente ad una dimensione plurivoca e aperta, all'interno della quale si danno solo stati mentali. Uno stato mentale sarà definito come un fenomeno "emergente" in continua relazione analogica con tutta una serie di altri stati mentali nonché di stati che potremmo definire di "agitazione corporea", che si auto-organizzano in sistemi complessi, lasciando affiorare gradualmente il senso, secondo una struttura "generativa" e "schizofrenica", dove il profondo, l'inorganico, rappresenta la condizione legittimante della coerenza degli strati più superficiali, organici, e, forse, più coscienti dell'individuo.

Parlare di mente al singolare, a questo punto, di unico centro aggregativo di fenomeni tanto diversi, transeunti e plastici, quali sono la memoria, la volontà, la capacità senziente, solo per citarne alcuni, risulta altamente fuorviante. La mente, concepita in senso identitario ed egologico, altro non è che un mero equivoco di ordine linguistico.

Perché parliamo di un equivoco della mente? L'esistenza di un centro unico per le funzioni superiori dell'intelletto e della volontà sarebbe frutto semplicemente di una cattiva interpretazione? Ma cosa vuol dire equivocare?

Equivoco è ciò che è comune a più cose e concetti, ma soltanto nella parola¹, e, quindi, intendiamo dire che l'unità della mente è esclusivamente legata a un'arbitraria designazione linguistica, a un coatto voler tenere assieme una serie innumerevole di fenomeni che, invece, tende all'autonoma organizzazione. Nietzsche e Artaud, mostrando la medesima comunanza d'intenti, riducono il preteso mondo interiore della coscienza da sorta di dato di fatto incontrovertibile a fenomeno tra gli altri. Ecco la prima parola chiave per liberarsi di un'idea bipolare, grossolana e casualista del rapporto tra mente e corpo: fenomeno.

Leggiamo, in sequenza, prima Nietzsche e poi Artaud:

«“coscienza”- quanto è superficiale la rappresentazione rappresentata, la volontà rappresentata, il sentimento rappresentato (quello noto solo a noi)! È “fenomeno” anche il nostro mondo interiore [...] Non si deve cercare il fenomenismo nel posto sbagliato: nulla è più fenomenico (o più chiaro), nulla è tanto illusorio quanto questo mondo interiore che noi osserviamo col famoso “senso interno”»².

«Quando la coscienza deborda il corpo, essa non è uno spirito ma quel corpo che si accende nell'atmosfera, si accresce di una parte di sé fino a quel momento *inutilizzata* [...] Sono questi fenomeni elementari che non hanno niente di più straordinario di un arcobaleno o di una eclisse, e se la scienza non li riconosce è perché non ha mai saputo liberarsi dall'empirismo dei deboli»³.

Il passaggio nietzscheano ci mostra, con straordinaria semplicità, i limiti di un'idea ingenua della coscienza, che la vorrebbe situata al di sopra di un processo di mediazione che, in realtà, non fa altro che ribadirne la superficialità. Primo gradino: la coscienza, lungi dal poter essere elevata a sistema unico di rielaborazione e controllo di un preteso mondo interiore profondo, nel momento in cui si rappresenta, ad esempio, i propri sentimenti, non compie alcun'operazione di scavo all'interno dell'emotività individuale, ma, al contrario, vaga in quella dimensione superficiale,

¹ Il latino *aequivocus* richiama l'idea di un *vocare*, di un chiamare per rendere *aequus*, uguale, simile.

² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [49].

³ A. Artaud, *Histoire vécue d'Artaud-Mômo*, in *Oeuvres*, cit., XXVI, p. 164.

dove ciò che sento è tale solo perché io ho *voluta* rappresentarmelo così. Porto all'attenzione della mia stessa coscienza, qualcosa che ha senso solo per essa, che è noto solo alla mia persona ed è frutto di una volontà, intesa come principio razionale dell'azione e non come volontà *di potenza*. Ed è proprio l'oblio di quel "di potenza", ovvero della vita, con tutto il suo carico istintuale, a relegare la coscienza ai margini dell'esistenza. La soluzione non risiede, ancora una volta, nel sostituire il "mondo esteriore" a quello "interiore", ma nel concepire anche quest'ultimo alla stregua di un fenomeno, cioè di qualcosa che appare, che sorge spontaneamente e, quindi, a prescindere dalla nostra stessa volontà. Allora, la *res extensa* non sarà più quella realtà fisica limitata, incerta e inconsapevole, quella realtà residuale del nostro Io, della nostra *res cogitans*, ma sarà la dimensione che dà vita alla coscienza, in una continuità processuale che cassa l'eterogeneità sostanziale presente nel cartesianesimo. Allora, la coscienza non si pone quale baluardo inespugnabile, luogo di accentrimento, finzione sintetica prodotta per via esclusivamente cognitiva, ma, al contrario, si origina, si costruisce, per gradi successivi, proprio a partire dalla materia, dal corpo, concepito come luogo d'intersezione di tutti gli impulsi vitali. Non è un caso, quindi, che Artaud, nel passaggio citato più sopra, inserisca un rilievo di ordine puramente temporale, nel momento in cui discute del rapporto tra la coscienza e il corpo, affermando che "quando" la coscienza deborda il corpo- vale a dire esclusivamente in quei momenti in cui si verifica un accumulo energetico tale che vale la pena di procedere ad un minimo di fissazione, o, per dirla più semplicemente, quando uno stimolo è tanto efficace e produttivo da cogliere nel segno e modificare la sempre mobile struttura dell'io, della mente- solo in quei momenti, quindi, prende forma un qualcosa che possiamo chiamare coscienza, ma che altro non è, in definitiva, che una sorta di modalità superiore del corpo, una sua spiritualizzazione (nel senso non di sublimazione o astrazione, ma di introiettamento), l'attestazione, sempre precaria, che una novità si è generata, una metamorfosi si è compiuta. In questo senso, è come se la coscienza rappresentasse una cassa di risonanza dell'*aisthesis*, che offre un *feedback* al corpo stesso, per far ripartire il processo della conoscenza, che altro non è che un accumulo temporaneo di stimoli che hanno centrato il bersaglio, in attesa che altri facciano la loro parte.

Artaud, oltre a presentarci la mente come stadio ultimo (ma non definitivo) di una serie di transazioni energetiche riuscite, ci offre una precisa e caustica chiave di lettura squisitamente filosofica, che ci può aiutare a leggere meglio la questione del corpo in relazione alla coscienza e a capire perché, per lungo tempo, l'uomo ha misconosciuto il meccanismo che sta alla base di qualsiasi accadere, che non risponde ad alcuna logica causalista né, tantomeno, si origina a partire dall'operato di una volontà onnicomprensiva, semplicemente data, non derivata e pienamente comprensibile solo a partire da se stessa⁴. Artaud rigetta con forza quella che egli stesso definisce una prospettiva ingenua di empirismo ("empirismo dei deboli") e che assume come dati di fatto tutti quegli elementi che, invece, sono frutto di lunghi ed elaborati processi di "accomodamento" degli impulsi vitali, degli stimoli inediti, all'interno del corpo vivente del singolo. La mossa metodologica sarà, su questa stessa falsariga, quella di ridiscutere il preteso "dato", interrogandosi sulle reali dinamiche costitutive sotterranee alla formazione di nuovi "pezzi" di realtà. Per fare ciò, come accennato, seguiremo un percorso a tappe che, nella sua prima fase, seguirà la parabola del fenomeno "mente", a partire dalla costituzione cellulare degli stimoli, passando per la ricerca di un'unitarietà perduta dell'ego, fino a giungere sulla soglia di un auto-superamento della mente stessa, che è auto-soppressione, tramonto, impossibilità e, allo stesso tempo, oltrepassamento, aurora e apertura di nuovi orizzonti possibili, nel tentativo di mostrare che una mente, una coscienza, un soggetto, sia per Nietzsche che per Artaud, è pienamente possibile, e, per certi versi, auspicabile.

⁴ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., § 127, nel quale, tra le altre cose, emerge con forza la distanza tra l'azione diretta degli stimoli e quella successiva dell'interpretazione intellettuale che, ad esempio, ce li fa giudicare come piacevoli o spiacevoli

§ 1. Dall'univocità dell'Io alla massa di coscienze

Cosa c'è prima delle nostre interpretazioni? Il problema dell'esistenza autonoma di una mente, come centro di coordinamento superiore di tutte le attività tipicamente umane, si gioca tutto nella risposta a questa domanda. Il nostro tentativo, qui, sarà quello di andare alla ricerca dei luoghi perduti (o, forse, mai scovati), nei quali si annidano, tanto nei testi di Nietzsche che in quelli di Artaud, i segni anticipatori di una messa in questione della relazione mente-corpo, partendo dal presupposto che una centralità e univocità della mente non esiste e, quindi, minando dalle fondamenta il punto di partenza della filosofia moderna.

Già in un frammento della primavera del 1884, Nietzsche mette in luce che «in ogni essere organico complesso deve esistere una *massa di coscienze* e di volontà: la nostra coscienza suprema tiene solitamente chiuse le altre. Anche la più piccola delle creature organiche non può non avere coscienza e volontà»⁵.

Emerge chiaramente, in questo passaggio, come la cosiddetta “coscienza di rango superiore”, frutto di un mero processo di semplificazione, condotto in nome dell'immediata perspicuità delle esperienze⁶, funga come una sorta di soglia di sbarramento, di bacino ristretto disposto ad accogliere solo alcune delle sollecitazioni provenienti dagli agenti esterni, ma, ancor di più, come valvola che pretende di regolare, con i suoi movimenti meccanici, il flusso ininterrotto delle percezioni provenienti da tutte le altre innumerevoli coscienze che abitano il nostro corpo, nonché la vita reale di qualsiasi essere animato. Una massa di coscienze, quindi, che, come pezzi indeterminati, ma non per questo privi d'autonomia, di un corpo in frantumi, contribuiscono a formare, nella loro unità differenziata, quella che noi, per pigrizia filosofica (e disattenzione fisiologica) chiamiamo convenzionalmente coscienza, soggetto, ego spirituale, anima.

⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, vol. VII, tomo II, fr. 25 [401].

⁶ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, vol. VII, tomo III, fr. 37 [4], dove si legge: «ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come l'unica coscienza, l'intelletto, è proprio che essa rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze».

C'è il corpo, non come dato di fatto, ma come luogo, in perenne ri-costruzione, di nascita (e morte) di piccole coscienze individuali, minuti dispositivi senzienti, di cui la coscienza è solo l'estrema propaggine, l'appendice più esposta, l'interfaccia intuitiva che nasconde movimenti magmatici, connessioni profonde che, per utilità, preferiamo ricacciare indietro, quasi fossero pesanti fardelli di cui doversi, nel minor tempo possibile, disfarsi, di cui non dover serbare alcuna memoria. Se una parvenza di mente, di coscienza unitaria può esistere, è solo grazie all'azione del corpo (e non viceversa), un'azione che somiglia molto, nella sua battaglia contro i principi primi della filosofia moderna, a un'insurrezione, a un levarsi, un ribellarsi per annunciare (quasi profeticamente come Zarathustra) la novità, già da sempre, tuttavia, presente sotto i nostri occhi. Così Artaud, proprio come Nietzsche, scopre nel corpo quell'opportunità per ripensare il rapporto dell'essere umano con la sua parte spirituale, invitando a ripartire dalle connessioni profonde e non dalla fittizia unità di superficie:

«sono un infortunio del corpo, / sono questo infortunio del corpo, / e tu, figlio mio, Satana, spirito mio, / statti zitto e smetti di mordermi il dito per attingervi il se- / greto della mia esistenza, / cioè che sono un pezzo di legno morto sempre vivo, / e umile d'essere in vita e non raggianti e risonanti, / e che non attinge la sua durata nei comandamenti della sua / coscienza, / dalla cima delle sue ossa craniche, / ma nella zappatura sempre più indietro e ritirata del corpo, riprendendo i pezzi di corpo caduti per rinchiodarli uno / sull'altro sempre più strettamente e ravvicinati, / facendo così un buco a zigzag e altofondo»⁷.

La durata dell'individuo, il suo poter rimanere in vita, non dipende dai dettami della coscienza superiore (che Artaud, anche figurativamente, colloca alla sommità dello scheletro umano), ma dalla "zappatura" (*bêchage*) sempre più arretrata e ritirata del corpo. Il termine *bêchage*, di origine prettamente agricola, rimanda proprio a quel processo di dissodamento, indispensabile prima della semina, dove la terra, tramite la vanga (*bêche*) viene rimestata, e, in qualche modo, rivoluzionata nella sua precedente composizione. Ancora di più: la terra spalata via, ricade nuovamente sulla superficie, perché nulla nella dinamica corporea va perduto, dato che è solo la coscienza di rango superiore, e in un secondo momento, a *scegliere* quali pezzi di realtà voler adottare e quali, invece, abbandonare al loro destino. La mente non incarna il

⁷ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit. p. 234.

luminoso risultato del processo di “zappatura” corporea, infatti, parafrasando Nietzsche: «riteniamo avventato che si sia così a lungo considerata proprio la coscienza umana come il grado più alto dello sviluppo organico e come la più meravigliosa di tutte le cose terrene, anzi quasi come il loro fiore e il loro fine»⁸.

Se la durata del corpo vivente dipende indissolubilmente dai centri di forza che abitano il corpo stesso, dalla sua capacità senziente, quella dell’io, della mente, invece, è fortemente illusoria, così come quella di una volontà, che non sembra più essere il soggetto agente, il principio ordinatore, l’organo decisionale, ma, più semplicemente, la dimensione *passiva* di un campo di forze, costantemente in lotta⁹. Nietzsche si riferisce chiaramente a stati mentali quando parla di “massa di coscienze” e, altrove, di unione di “esseri viventi”, definendo il corpo come una sorta di “miracolo dei miracoli”¹⁰. In altri luoghi, usa formule differenti per riferirsi sempre alla pluralità originaria delle coscienze, come “spiriti individuali”, o quella, ancora più radicale e biologicamente orientata, di “cellule”:

«il sistema nervoso e il cervello costituiscono il sistema di direzione e un apparato di centralizzazione di innumerevoli spiriti individuali di rango diverso. Anche l’io spirituale è dato già con la cellula. Prima della cellula non esiste una spiritualità-io»¹¹.

Allo stesso modo, Artaud parla di uno stato del corpo, che non può essere più uno, di un corpo che si è liberato dal giogo della coscienza, che, ora, appare come una sorta di guscio vuoto, di palcoscenico su cui non si svolge più azione alcuna:

⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, op. cit., fr. 37 [4].

⁹ Cfr., a tal proposito, E. Mach, *L’analisi delle sensazioni ed il rapporto tra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 38-39, dove quest’idea di una durata puramente illusoria di un concetto unitario di mente, viene ben esplicitata: «l’io ha una persistenza soltanto relativa. L’apparente persistenza dell’io consiste soprattutto nella continuità, nella lentezza del mutamento. I molti pensieri e progetti di ieri che vengono perseguiti oggi, e che l’ambiente ci ricorda incessantemente nello stato di veglia [...], le piccole abitudini che si conservano inconsapevolmente e involontariamente per molto tempo, costituiscono il fondo dell’io»

¹⁰ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, cit., fr. 37 [4], dove leggiamo «non si finisce mai di ammirare, considerando come il corpo umano sia divenuto possibile; come una tale enorme unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria, possa vivere, crescere e sussistere per qualche tempo come un tutto».

¹¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, vol. VII, tomo II, fr. 26 [36].

«al di sopra della coscienza c'è il corpo, uno stato del corpo/ che è uno stato, e uno stato che non ne è più uno, / e di fronte al corpo, ma dall'altro lato, / parallelo a esso, ma dall'altro lato, / sussulta ancora la coscienza, come il membro di un essere/ dimenticato, / e la coscienza è un teatro, dove un giorno ci fu qualcosa, / e quando lo si guardava, non si vedeva più qualcosa»¹².

Dal passaggio appena citato, sembrerebbe emergere, inoltre, un'idea, vagamente spinoziana, di parallelismo psico-fisico, per cui Artaud collocherebbe il corpo su un lato e la mente in una dimensione indipendente. In realtà, pur riconoscendo che l'idea spinoziana di interpretare mente e corpo come attributi, traduzioni diverse e simultanee della medesima realtà di fondo, ha lasciato qualche traccia nel ragionamento artaudiano (così come in quello nietzscheano), non possiamo accettare, in questo caso, l'idea di un parallelismo psico-fisico. Difatti, Artaud, quando colloca su lati opposti pensiero e materia, si riferisce a una visione precedente a quella del corpo senz'organi liberato, a un'epoca (o stato) in cui la coscienza era ancora capace di scalpitare, di fornire un qualche tipo di spettacolo, laddove, adesso, invece, esiste solo la massa dei corpi, che non appartiene più all'uomo, che non è proprietà più della coscienza. Precisato ciò, capiamo bene quanto Artaud tenga a ribadire il primato del corpo sulla coscienza, e, nello specifico, di un corpo frastagliato, a più "stati". Il lavoro che Nietzsche e Artaud compiono, a più riprese, non è assolutamente quello di abolire qualsivoglia forma di consapevolezza, lasciando il timone all'individualità anarchica di corpi senza ragione, ma, piuttosto, quello di trasferire l'intellegibilità nei corpi stessi, o, meglio, riconoscere che essi sono da sempre dotati di senso, vitali e aperti alla comprensione. Corpi concepiti non alla stregua di strutture iper-funzionali e severamente organizzate, secondo una visione totalizzante letteralmente impossibile, ma corpi in via di formazione, grazie alla cooperazione di quei piccoli elementi che abbiamo definito spiriti individuali, ovvero centri di forza specifici che agiscono su altri di centri di forza, seguendo il ritmo e la direzione di una circolarità energetica inesauribile. Sentiamo Nietzsche, a tal proposito:

«Di favoleggiare dell'unità, dell'anima, della persona, ce lo siamo oggi vietato: tali ipotesi servono solo a rendere il problema *più difficile*, questo è chiaro. E anche quei

¹² A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit. p. 463.

piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo corpo è la migliore immagine), non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo un continuo morire»¹³.

L'aspetto più interessante del passaggio risiede in ciò che Nietzsche inserisce tra parentesi: non è la semplice somma dei microscopici esseri viventi a costituire la struttura del corpo, poiché, se così fosse, una banale "conta" delle cellule, una statica fotografia della loro disposizione, ci consentirebbe di guadagnare il corpo nel suo aspetto definitivo. Nietzsche dimostra di non voler ragionare a partire dagli elementi, concepiti nella loro fissità, ma a partire da rapporti di forza, di cooperazione (*Zusammenwirken*), che muovono flussi di energia potenzialmente infiniti, e, di conseguenza, incapaci di organizzarsi in una forma ultima e compiuta. Il verbo *Zusammenwirken*, oltre al suo significato comune di operare, presenta almeno un altro paio di accezioni considerevoli: nella prima di queste, l'atto dell'operare assume il significato di "fare effetto", nel duplice senso di generare una reazione all'interno della situazione di riferimento o del "valorizzare", inteso come *surplus* di senso che si origina a partire da uno scambio fruttuoso, da un accostamento fortunato, proprio come quando un oggetto assume una luce nuova, se calato all'interno di un contesto più adeguato. In termini strettamente filosofici, l'intento di Nietzsche è quello di mostrarci che ogni essere vivente, ogni piccola coscienza, si connota solo a partire dall'azione cooperante di tutti gli altri esseri e, ciò posto, risulta impossibile parlare di centro unificatore delle singole esperienze. La reciproca valorizzazione dei molteplici intelletti viventi non porta, come un certo materialismo di stampo positivisticò potrebbe augurarsi, alla nascita della sostanza "corpo" (la fede nella quale, altro non sarebbe che l'esatto e illusorio corrispettivo dell'idea unitaria di coscienza), ma, piuttosto, come sottolinea Nietzsche stesso, alla creazione di un'immagine, di un simbolo (*Gleichniß*) di ciò che noi chiamiamo, denominiamo corpo (*was wir Leib nennen*). Il corpo non gode di una sua autonoma realtà, ma vive come e in quanto simbolo, sfuggendo a qualsiasi tipo di identificazione, proprio perché può essere colto solo come anello di una catena infinita di rinvii. Un anello

¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, op. cit., fr. 37 [4].

continuamente intercambiabile, che segue la direzione disegnata dagli effetti degli incontri-scontri tra le piccole coscienze che animano il nostro corpo. Convenzionalmente chiamiamo “corpo”, scegliamo quest’unico termine, per designare un processo metaforico perpetuo, dove la forza, la capacità vitale (e, quindi, anche il senso) viene trasportata, trasferita da un’unità cellulare all’altra, o, meglio, con la sua momentanea cristallizzazione, dà direttamente luogo a ciò che abbiamo definito “coscienza microscopica”, unità minima senziente. Prima della sensazione c’è la forza, dietro il sentimento c’è il flusso vitale. Posta in questi termini, la questione presta il fianco a un primo grosso problema: se l’energia vitale è un *continuum* inarrestabile, ogni singola unità senziente non si colloca forse come frattura, punto d’interruzione, barriera che spezza ciò che, apparentemente, si presenta come irrefrenabile e in perenne espansione?

Si tratterà di capire, più nello specifico, come si svolge quel processo di cooperazione tra cellule che porta alla costituzione di uno stimolo, e, quindi, all’auto-percezione dell’individuo senziente. L’ipotesi è che sia per Nietzsche che per Artaud, ancor prima che il vivente si possa esperire pienamente in qualità di soggetto attivo e, quindi, creatore, si trovi costretto a sperimentare un’alterazione passiva. In altri termini, quella che noi chiamiamo mente (soggetto, io) altro non è che il risultato frammentario, la sedimentazione, il “resto” di una serie di movimenti “dolorosi” che ogni singola unità senziente costantemente patisce. Vi è sofferenza all’origine, perdita dell’identità, disseminazione, ferita, interstizio, foro attraverso il quale l’energia penetra per scombinare i già fragili equilibri del vivente. L’idea è che il nostro corpo, anche a livello propriamente biologico, sia una sorta di campo minato, pronto a esplodere in una o più parti, senza alcun preavviso, laddove le mine “piazzate” altro non sono che cariche d’energia compressa, che per manifestare la loro dirompente potenza necessitano di un’alterazione, appunto, di un “tocco”.

Come sottolinea Camille Dumouliè nel suo “Nietzsche et Artaud”:

«la critica del soggetto si giustifica, in Nietzsche e Artaud, a partire da una stessa denuncia: il sé è una potenza d’appropriazione [...] Il più proprio è ciò che è disappropriato. Ma questa presa di coscienza si opera, per ciascuno dei due, secondo vie differenti»¹⁴.

¹⁴ C. Dumouliè, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, PUF, Paris 1992, p. 103 (traduzione mia).

In altre parole, si perviene allo stesso risultato- l'essere è originariamente uno "scippo"- ma seguendo percorsi filosofici differenti: infatti, laddove Nietzsche predilige l'approccio fisiologico e si apre allo studio della biologia, Artaud, soprattutto negli scritti giovanili, preferisce condurre l'indagine sul corpo a partire dalla lettura dei mistici e da suggestioni di ordine alchemico. L'approccio biologista di Nietzsche al problema del rapporto tra corpo e mente, è stato, come ben sappiamo, nel corso della storia, o refutato, sminuito, oppure, di contro, esaltato in modo iperbolico¹⁵. Cercheremo di mostrare quanto l'utilizzo, in Nietzsche, di un linguaggio prettamente biologico non possa essere ridotto a pura e semplice metafora d'occasione, ma affondi le sue radici in profonde convinzioni filosofiche, maturate attraverso il confronto diretto con tutte le altre grandi *Weltanschauungen* biologiche dell'epoca, come quelle, solo per citarne alcune, di Darwin, Roux, Haeckel, von Nägeli. Da questo punto di vista, come sottolinea Barbara Stiegler, nell'imprescindibile "Nietzsche e la biologia": «mettere in rilievo il significato filosofico degli enunciati biologici nietzscheani, d'altra parte, non significa affatto sbarazzarsi della biologia e del biologismo, ma calarsi ancor più profondamente nella loro problematica»¹⁶.

Il movimento, che abbiamo già tentato di descrivere, da un'unità fittizia e complessa della coscienza a una serie di eccitè, di singole e autonome (ancorché cooperanti) unità cellulari minime, centri microscopici di coagulazione energetica, o, altrimenti detto, il passaggio da una concezione monolitica di mente a una prospettiva polivoca dove coabitano più stati mentali, Nietzsche la deriva, di certo, dagli studi di Rudolf Virchow, il quale nella sua celebre "Pathologie cellulaire", descrive quello che noi chiamiamo corpo, come «una massa di esistenze individuali,

¹⁵ Non ci soffermeremo qui a controbattere la tesi, originariamente nazista, di una politica nietzscheana biologicamente fondata. Per una più esaustiva trattazione del tema rimandiamo a G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del superuomo*, Rusconi, Milano 1997.

¹⁶ B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, trad. it. a cura di F. Leoni, Negretto Editore, Mantova 2010, p. 44. In generale, tutto il testo della Stiegler è dedicato a mostrare quanto parlare di una politica del vivente, in Nietzsche, non apra affatto le porte al baratro dell'eugenetica, bensì al recupero di una prospettiva "naturalizzata", in cui non v'è distanza tra l'organismo e il suo ambiente e in cui la dicotomia soggetto-oggetto ha perso completamente di peso. In ultima istanza si dà una co-evoluzione del vivente in tutte le sue forme, da quelle meno complesse a quelle più sofisticate e articolate.

dipendenti le une dalle altre»¹⁷. Il riferimento allo *Zusammenwirken*, all'operare comune, al mutuo processo di "valorizzazione", per cui un'unità senziente diventa ciò che è, nel passaggio di Virchow, appare più che chiaro. Tutto ciò potrebbe farci pensare che, per Nietzsche, la costruzione dell'identità, altro non metta in gioco che un movimento di carattere tautologico, per cui A è già uguale ad A e non ha bisogno di un ulteriore tentativo di chiarificazione. La posta in palio è realmente alta: si tratta di capire quanto Nietzsche, nel momento in cui cerca di mostrarci l'origine di ciò che chiamiamo coscienza, si serva, o meno, dell'aristotelico principio primo dell'identità. A una visione più attenta, emerge che Nietzsche, quando cala il suo "divieni ciò che sei" nell'ambito cellulare, non sta assolutamente affermando che esiste una sola forma elementare da sempre, e per sempre, uguale a se stessa, che attraversa l'intero regno organico, ma che esiste una sola forma elementare che *diventa* uguale a se stessa. Non si tratta, certo, di una predestinazione, ma di una visione non lineare del tempo, di un eterno ritorno dell'identico o, in questo caso, dell'elementare, in forme, tuttavia, sempre nuove. Lungo questo crinale, e parafrasando il Löwith che propaga un'unità di fondo delle tematiche presenti all'interno della filosofia nietzscheana¹⁸, possiamo azzardare questo genere di parallelismo: ciò che, a livello squisitamente temporale, per Nietzsche, è rappresentato dall'attimo (*Augenblick*), a livello puramente biologico, è rappresentato dalla cellula (*Zelle*), e questa analogia si mostrerà assai fruttuosa per comprendere come si costituisce la memoria, la storia di un essere vivente. Per il momento ripartiamo da quello che Nietzsche definisce un "dato di fatto", vale a dire che siamo stati noi ad accomodare e rendere uguali i diversi stati corporei per servirli sul piatto d'argento all'immaginario unico sostrato chiamato mente¹⁹ e che non vi è alcuna identità, alcuna uguaglianza originaria. È come se ogni stato fosse segretamente attraversato da una frattura, da un canale di scorrimento mediante il quale l'energia fluisce e che lo rende, sin dal principio,

¹⁷ R. Virchow, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, Vallardi, Milano 1863, p. 135.

¹⁸ Cfr., a tal proposito, K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003.

¹⁹ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, op. cit., fr. 10 [19].

duplice, ma non per questo auto-contraddittorio. Non si tratta, qui, infatti, di sostenere la tesi per cui nell'unità minima cellulare v'è tutto il contrario di tutto, ma di sottolineare come la forza, per la sua conformazione, non possa che manifestarsi e viaggiare sempre su due binari contrapposti, la polarità attiva e quella reattiva. Una contrapposizione che, tuttavia, sfugge alla minaccia dell'auto-contraddittorietà e si risolve tutta in una visione "tragica", che tiene virtuosamente assieme il momento della caduta e quello della rivoluzione, in una lotta serrata tra le parti dell'organismo. Difatti, l'individuo non riesce, malgrado possa imbarcarsi in quest'impresa, a separare nettamente il momento della deiezione da quello della palingenesi, l'attimo della decomposizione, della "dolorosa frattura", della stasi, da quello della riattivazione del circuito cooperante. Solo al livello di una pura formalizzazione, di una fittizia astrazione mentale, sarebbe possibile scindere i due momenti e renderseli figurativamente come autonomi. Questo risulta essere il nostro primo guadagno importante lungo il percorso che ci porterà al ripensamento del concetto di coscienza: all'origine vi è un circuito cooperante di unità minime senzienti, di corpuscoli cellulari, che, come in una sorta di circuito elettrico, si apre e si chiude secondo delle specifiche modalità, grazie all'azione spontanea e continua della forza, intrinsecamente concepita come insieme attiva e passiva. L'energia fluisce, e nel suo fluire, accorpa, crea interconnessioni, legami, ma, allo stesso tempo, a volte, l'eccessivo accumulo di energia può generare, da un lato, fenomeni di "rigetto", e, dall'altro, situazione di blocco temporaneo del circuito cooperante. Il rigetto si presenta quando il carico di energia supera, in un dato frangente, la capacità recettiva delle funzioni organiche, come nel caso di una "piena", che porta all'irrimediabile esondazione, con conseguenze solo parzialmente prevedibili per la stabilità dell'organismo. Il blocco temporaneo, invece, si dà quando l'energia, nel suo continuo scorrere, si accumula in un dato punto, impedendo il regolare interscambio tra unità minime senzienti e causando all'organismo, di conseguenza, uno stato generalizzato di sofferenza, una sorta di "insufficienza respiratoria", la cui insostenibilità aumenta in modo direttamente proporzionale alla quantità di canali di flusso ostruiti.

Vediamo, adesso, quanto di tutto questo, ispirato dalla filosofia nietzscheana, riusciamo a riscontrare nel pensiero di Artaud. La posta in gioco è mostrare come anche quest'ultimo individui, all'inizio del processo psico-fisiologico, una realtà apparentemente contraddittoria, una situazione di cooperazione dal duplice effetto, positivo (accorpamento sano e funzionale delle cellule, esplosione vitale) e negativo (accumulo malato e disfunzionale delle cellule, implosione de-vitalizzata). Ancor di più, nel momento in cui l'energia ristagna a causa del suo arrestarsi, non è solo il corpo a inaridirsi, precisa Artaud, ma la sorgente del pensiero stesso. In altri termini, è il gioco, la lotta tra le parti del nostro organismo che favorisce o blocca la nostra attività cognitiva. In definitiva, pensiamo solo perché sentiamo e, con buona pace di Cartesio, possiamo trasformare il *Cogito ergo sum* in *Sentio ergo cogito*, laddove la capacità senziente dell'organismo, fin nelle sue più infime unità, diventa *condicio sine qua non* per la nascita e l'affermazione di ogni singolo pensiero.

Sentiamo, a tal proposito, Artaud stesso:

«non penso nulla, non sento nulla. Vorrei pensare o sentire qualcosa, non viene niente. Non avverto che questa coagulazione fisica (*coagulation physique*) delle mie impressioni, mi sento preso, gelato, la stretta si rinserra, e da vaga che era, diventa un dolore caratterizzato intorno al cranio»²⁰.

La densità e l'importanza del passo meritano un'adeguata meditazione. Artaud colloca chiaramente il pensare e il sentire sullo stesso piano, nel senso che l'uno non può essere concepito a prescindere dall'altro. Non si tratta, però, di un'equiparazione ontologica, che tradirebbe la predilezione per un materialismo ingenuo, ma di una constatazione, venata anche da un certo grado di amarezza, o, meglio, dell'espressione di un'impossibilità, quella di poter gestire il mondo dell'*aisthesis* a partire da un centro di comando cognitivo superiore. Tuttavia, continua rassegnato Artaud, non se ne ricava nulla e non rimane altro che comunicare l'insorgenza di una pruriginosa sensazione, quella della "coagulazione fisica delle proprie impressioni". Soffermiamoci su queste parole e cerchiamo il punto di contatto con la proposta nietzscheana. L'individuo, sembra volerci dire Artaud, non può avvertire distintamente le singole sensazioni, non può estrapolare da quell'ammasso di

²⁰ A. Artaud, *Lettre à George Soluié de Morant*, Ouvres, cit., p. 343 (traduzione mia).

coscienze microscopiche, di cui ciò che chiamiamo corpo è completamente costellato, una specifica unità senziente, poiché, le impressioni, gli istinti si presentano già in forma coagulata, vale a dire nell'atto della loro febbrile cooperazione. Ci sono tutti gli estremi per poter allacciare un parallelismo tra lo *Zusammenwirken* nietzscheano e il processo di *coagulation physique* di cui ci parla Artaud. I piccoli esseri viventi che occupano gli spazi del nostro corpo, esattamente come le *impressions* artaudiane, in qualche modo, prendono possesso del nostro organismo, gestendo i flussi energetici e creando, così, trasformazioni o collassi. Artaud riesce a rendere bene l'idea di questa morsa che, quasi, ci ingabbia, di questa stretta che si chiude su se stessa (*l'étreinte qui se resserre*), come un plotone militare che serra i ranghi per evitare infiltrazioni. Questo duro movimento di coagulazione, che segna un punto temporaneo di sosta dell'energia, mettendo assieme le impressioni originarie, non crea, come abbiamo visto già a proposito di Nietzsche, un semplice incremento quantitativo delle unità cellulari, ma ne marca, ne contrassegna una modificazione di ordine qualitativo. Si tratta del passaggio dalla sensazione "vaga" e frammentaria delle unità senzienti, concepite ancora alla stregua di "disponibilità erranti", a quella, più definita, anche se non totalizzante, della loro messa in comune. Ed è proprio a questo punto che il genio di Artaud interviene con prepotenza: la sensazione della coagulazione fisica delle proprie impressioni assume contorni più chiari, grazie al circuito cooperante, e diventa "un dolore caratterizzato intorno al cranio". In altri termini, il fatto che io provi dolore fisico lancinante e localizzato è indice di una lotta interna all'organismo che, come risultante, può avere il piacere, ma, più spesso, ha il dolore. Quei rari stati di coscienza che ci troviamo a vivere altro non sono che sensazioni fortemente caratterizzate e ubicate in specifiche parti del nostro corpo. E il dolore che mi impedisce di pensare, che rallenta la mia attività vitale, non rappresenta un effetto marginale e secondario, bensì la spia principale che ci ricorda che siamo esseri viventi e, in quanto tali, sottoposti alle leggi della fisicità, così come ci suggerisce un autorevole studioso artaudiano del calibro di Umberto Artioli:

«non esiste pensiero separato dalla vita, confinato in una sfera iper-uranica dove le leggi della fisicità non hanno potere [...] Non riuscire a pensare è contemporaneamente non possedersi, sentire le radici della vita afflosciate e come "sospese", quasi il corpo fosse una

presenza estranea di cui si ignora l'ubicazione, e l'esistenza un'assillante rincorsa del proprio sé»²¹.

Tuttavia, il processo della coagulazione, tirato in ballo da Artaud, ci dice qualcosa in più sulla cooperazione originaria tra le unità cellulari di cui ci parla Nietzsche. Il circuito cooperante si caratterizza essenzialmente per la costitutiva capacità di generare una reazione e, insieme, di “valorizzare” un rapporto, ovvero di estrapolarne i tratti capitali per renderlo manifesto. In altri termini, valorizzare equivale a vivificare, a donare dinamismo e motilità a ciò che apparentemente risulta morto, esangue, ma che, in realtà, è solamente “dormiente” e in attesa di essere “spronato”. La coagulazione interessa sempre una molteplicità di elementi, ma tende ad accorparli, a “spingerli insieme” in un'unica direzione, finché il processo non si arresta in un punto, dando luogo alla formazione di un “coagulo”, ovvero di un ammasso energetico solido che, nella maggior parte dei casi, assume una fisionomia nettamente patologica. Per rimanere ancorati alla metafora medica, il coagulo può assumere le fattezze di un “trombo”, che occlude, totalmente o parzialmente, i canali (vasi sanguigni, in realtà) attraverso i quali normalmente fluisce l'energia²².

Cooperazione e coagulazione si presentano, quindi, come due facce della stessa medaglia (che è l'organismo), infatti non tutte le relazioni tra unità minime risultano essere virtuose, funzionali e produttive, in quanto spesso, per cause esclusivamente interne al processo, e non dipendenti dall'influsso del cosiddetto mondo esterno, si verificano fasi di stallo, o, addirittura, di degenerazione. Indagare questa duplicità che, ancora una volta, non è auto-contraddittoria, ma “tragica”, ci introdurrà all'esame di quella disposizione originaria che rende l'organismo un'entità molteplice e frammentaria di natura essenzialmente passiva. Per questa ragione, introduciamo la nozione artaudiana di *sidération* (siderazione, cristallizzazione), che, oltre a richiamare sempre l'idea di un'agglomerazione degli elementi (come nella

²¹ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, cit., p. 34.

²² Non è un caso che proprio Virchow, riferimento essenziale per l'analisi condotta da Nietzsche sulle unità microscopiche che formano la coscienza cosiddetta superiore, indichi, nella sua celebre “triade”, le cause cui il processo patologico della coagulazione può essere ricondotto, vale a dire: stasi del circolo, lesione endoteliale, alterazioni della coagulazione.

coagulazione), mette in gioco il principio naturale del freddo e, per converso, anche quello del caldo.

Artaud, in prima battuta, attribuisce al freddo un carattere eminentemente asfissiante e mortifero, proprio come una “gelata” semina distruzione tra le colture. Tracce di questa presa di posizione le troviamo, per fare giusto qualche esempio, in due passaggi redatti entrambi a metà degli anni '20, di cui il primo recita così:

«più dello spirito che rimane intatto, irto di punte, è il percorso nervoso del pensiero a essere colpito e sviato da questo sgretolamento. È nelle membra e nel sangue che questa assenza e questa sosta si fanno particolarmente sentire. *Un grande freddo*, / Una atroce astinenza, / I limbi di un incubo d'ossa e di muscoli, con la sensazione delle funzioni stomacali che sbattono come una bandiera nelle fosforescenze del temporale»²³,

mentre il secondo:

«sapete che cos'è la sensibilità sospesa, questa specie di vitalità terrificata e scissa in due, questo punto di necessaria coesione a cui l'essere non s'innalza più, questo luogo minaccioso, questo luogo costernante? / Cari amici, / quel che avete preso per la mia opera era solo lo scarto di me stesso, raschiature dell'anima non accolte dall'uomo normale. Che da allora il mio male sia andato indietro o avanti, non è questo per me il problema, ma nel dolore e nella *persistente siderazione* del mio spirito»²⁴.

Già nella prima citazione riscontriamo le avvisaglie di un inceppamento, di un difetto di comunicazione: non si tratta tanto, infatti, ci dice Artaud, di una morsa che afferra lo spirito (coscienza) e lo sgretola, quanto di uno sviamento cui è sottoposto il pensiero stesso, considerato nel percorso che dalla stimolazione iniziale lo porta ai livelli superiori dell'organico. È il corpo stesso (nella sua carnalità) a risentire di questa latenza, di questa “sosta” (*stationnement*), di questo blocco del flusso vitale che non riesce più a circolare e irrorare con la sua forza i nostri tessuti. Laddove c'è una relazione non funzionale, una cooperazione fallimentare, il pensiero soffre di una terribile astinenza, poiché non riesce a saziare la sua fame, la sua irrefrenabile volontà di assimilare, fagocitare. Artaud sceglie la metafora del “grande freddo”, del gelo che paralizza le membra, per descrivere questo stato degenerativo (sebbene temporaneo) dell'organismo.

²³ A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., p. 59 (corsivo mio).

²⁴ Ivi, pp. 39-40 (corsivo mio).

La seconda citazione insiste sul carattere malevolo del processo di siderazione, che, se persistente, può generare effetti devastanti per il pensiero, il quale non può accettare la stasi permanente, la totale assenza di produttività. L'immagine che ci regala Artaud, qui, è di rara bellezza e forza comunicativa: il carattere soffocante della cristallizzazione, l'accumulo cancerogeno di energia, la formazione di coaguli che ostruiscono il regolare funzionamento del circuito cooperante, hanno come effetto la manifestazione di una "sensibilità sospesa", nel duplice senso di "momentaneamente interrotta" e "in bilico" tra due punti equidistanti tra loro. Si tratta di una sospensione, quindi, non di un annichilimento, per cui la forza sprigionata dall'ammasso di coscienze che anima il nostro corpo, non si disperde, ma rimane, per così dire, sulla soglia, in attesa di un nuovo stimolo che la reindirizzi. Una sorta di vitalità attraversata dalla scissione, così la definisce Artaud, una situazione di stallo in cui l'istinto se ne sta, quasi nascosto, in agguato, pronto a sferrare l'attacco finale, che gli consentirà di impossessarsi e gestire una data situazione. Una scissione che è, altresì, terrificante (*terrifique*), spaventevole, perché minaccia, preannuncia l'approssimarsi dello scontro. Proprio quello che Nietzsche lascia intendere quando si riferisce alla protervia (*Heftigkeit*), alla violenza caratteristica dell'istinto in cerca della sua "preda", una veemenza che non si può osteggiare con un atto deliberato della volontà, poiché:

«che si voglia, in generale, combattere la protervia di un istinto, non è in nostro potere o lo è tanto poco come il metodo al quale ci si affidi o come il successo che con questo metodo si consegua. In questo intero processo, invece, il nostro intelletto è evidentemente solo il cieco strumento di un altro istinto, divenuto un rivale di quello che ci tormenta con la sua protervia [...] Mentre "noi" pensiamo dunque di lagnarci della protervia di un istinto, è in fondo un istinto che si lagna di un altro, vale a dire: percepire la sofferenza di una tale protervia presuppone che esista un altro istinto altrettanto o ancor più protervo, e che sia imminente uno scontro in cui il nostro intelletto deve prendere posizione»²⁵.

Siamo addirittura tormentati dalla violenza degli istinti, delle *impressions*, siamo fiaccati nello spirito e nel corpo se non riusciamo a tenere a bada, a organizzare, gestire la forza con cui abbiamo a che fare. In altri termini, come dice Nietzsche, si tratta di essere in grado di prendere posizione, ma non a livello di un volgare parteggiamento. Non si tratta neanche di un tentativo di farsi spazio, piuttosto di una

²⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 109.

presa di coscienza che ci invita ad assecondare la natura degli affetti e a trovare quel punto di raccordo, dove l'energia giunge temporaneamente al suo apice, raggiungendo un culmine letteralmente irripetibile, quel punto in cui il nostro pensiero è in perfetta consonanza con la situazione effettiva. Una consonanza che può esprimersi sotto forma di piena comprensione del significato dell'evento, ma anche, e questo forse è l'aspetto più affascinante, come slancio creativo, ispirazione.

Detto altrimenti, non c'è possibilità di esprimere il proprio punto di vista relativamente a una specifica situazione, se non sulla scorta di un lavoro pregresso e sotterraneo che si svolge a livello istintuale, laddove ciò che riconosciamo come un affetto (gioia, dolore, amore, cupidigia), a sua volta, è solo la punta di un iceberg costituito da una serie innumerevole di stimolazioni nervose. Anzi, di più, è l'istinto stesso, inconsciamente, che afferra la situazione in base al proprio angolo di visuale, vestendo i panni dell'ego, del soggetto, come sottolinea Nietzsche in questo appunto risalente alla fine degli anni '70²⁶:

«l'io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri e così via); bensì, l'ego è una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e determinazioni. Il soggetto è ora in un punto ora nell'altro»²⁷.

Nel frammento, Nietzsche opera una vera e propria de-localizzazione del soggetto: non esiste più un unico centro di sintesi, ma una sequenza di stati mentali che, sulla base di stati fisiologici, prendono, secondo un ritmo alternato, il sopravvento l'uno sull'altro. In questo senso, parlare di io altro non significa che rilevare quale istinto risulta *hic et nunc* dominante rispetto a tutti gli altri. La cristallizzazione dello spirito si ha quando il dominio di un affetto da temporaneo viene arbitrariamente trasformato in permanente, con relativa sedimentazione anche

²⁶ La precisazione temporale non risulterà superflua se pensiamo che, proprio in quegli anni (1879-1881) Nietzsche si trovava intento a stendere *Aurora*, opera all'interno della quale, per la prima volta in modo esplicito, compare un riferimento alla nozione di coscienza.

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, cit., fr. 6 [70]. Su questo frammento interessante è l'interpretazione contenuta in F. C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori Editore, Napoli 1997, e, nello specifico, il cap. 5 intitolato "Polifonico Logos", all'interno del quale Papparo avanza una suggestiva ipotesi: «dal momento che l'ego è propriamente "un venire alla ribalta", un avanzare su una determinata scena, animata da forze che lo spingono ora in un punto ora in un altro della scena medesima, si tratta di chiederci se questa scena dove il personaggio ego avviene non debba propriamente chiamarsi scena dell'anima».

delle opinioni che, da semplici punti di vista revocabili in dubbio in qualsiasi momento, divengono abitudini, convinzioni di cui è difficile liberarsi.

Quando i cristalli, le molteplici facce di cui ogni istinto è costituito, si “ghiacciano” al punto tale da divenire consuetudini o, addirittura, principi regolatori della realtà, assistiamo a un processo di contrazione e fossilizzazione, che Artaud definisce di *mise en monuments de l'âme* (monumentalizzazione dell'anima) o *sidération*, come visto in precedenza, mentre Nietzsche preferisce parlare di “inerzia dello spirito” (*Trägheit des Geistes*) o di “irrigidimento” (*Erstarrung*).

Sentiamo, per primo, Artaud:

«sono sempre stato colpito da questa ostinazione dello spirito nel voler pensare in dimensioni e in spazi, e nel fissarsi su stati arbitrari delle cose per poter pensare, nel pensare in segmenti, in cristallogidi, e che ogni modo dell'essere restasse irrigidito su un principio, che il pensiero non fosse in pressante e ininterrotta comunicazione con le cose, ma che questo fissarsi e gelarsi, questa specie di monumentalizzazione dell'anima, si producesse per così dire PRIMA DEL PENSIERO»²⁸;

e, adesso, Nietzsche:

«dalle passioni crescono le opinioni; l'inerzia dello spirito fa irrigidire queste ultime in convinzioni. Ma chi sente di avere uno spirito libero, instancabilmente vivo, può con un continuo cambiamento impedire questo irrigidimento; e se poi è addirittura complessivamente una palla di neve pensante, avrà in genere nella sua mente non opinioni, ma solo certezze e probabilità, esattamente misurate. Ma noi, che siamo di natura mista (*die wir gemischten Wesens sind*) e ora siamo arsi dal fuoco, ora siamo raffreddati dallo spirito (*vom Geiste durchkältet sind*), vogliamo inginocchiarci davanti alla giustizia, come davanti all'unica dea che riconosciamo sopra di noi»²⁹.

Se lo spirito, ostinatamente, indugia su se stesso, disdegnando di entrare in comunione con il mondo degli enti, se procede con lentezza (la *Trägheit*, infatti, è anche pigrizia, indolenza), rasentando l'immobilismo, le interpretazioni, nate e alimentate dallo scontro, a livello profondo, tra gli istinti (appendici, a loro volta, di una sequenza “interrotta” di terminazioni nervose), cambiano pelle e si trasformano in squame, schegge incancrenite, che rinfocolano l'illusione di una mente capace di

²⁸ A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., pp. 33-4.

²⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit., § 637. Sul tema della convinzione, cfr. anche, ivi, § 630, dove leggiamo: «la convinzione è la credenza di essere, in un qualche punto della conoscenza, in possesso della verità assoluta. Questa credenza presuppone dunque che si diano verità assolute; così, anche, che siano stati trovati quei metodi perfetti per giungere ad esse; infine, che ognuno che abbia convinzioni, si serva di questi metodi perfetti».

controllare, dall'alto, l'intero campo della conoscenza. Ciò che ha subito, infatti, un processo di irrigidimento, è più agevolmente gestibile, utilizzabile, scambiabile, quasi fossimo di fronte a un "mercato delle pulci" della conoscenza, dove ognuno baratta con l'altro le proprie convinzioni, opinioni, ammantandole di assoluta veridicità. Tuttavia, il pensiero, come ci suggerisce Artaud, non si pone quale garante della verità (quasi fosse il Dio cartesiano), dell'esattezza di questo sistematizzare il conosciuto in segmenti cristallizzati, bensì come processo che svolge la sua trama insieme (e nel medesimo tempo) alla formazione delle opinioni. Tutto questo non implica necessariamente, però, che il processo della conoscenza debba arrestarsi: vi sono culmini e stazionamenti, con in mezzo una serie notevole di stati in fase di fibrillazione, ma il movimento della conoscenza non potrà mai approdare nel porto sicuro di una visione totalizzante, poiché, come sottolinea Roberto Calasso nel suo commento all'*Ecce homo* nietzscheano: «non si può fare a meno di continuare a conoscere- si vive nella coazione a conoscere, e quel conoscere è infondato»³⁰.

Vivere nella coazione a conoscere, per Nietzsche e Artaud, vuol dire essere, allo stesso tempo, vittime e carnefici, sottomessi e creatori del processo conoscitivo. La realtà non smette mai di produrre se stessa e, di conseguenza, si tratta di capire quale e quanta di questa realtà la conoscenza sia capace di affermare e di sopportare, posto che, per sua natura, il nostro corpo, è costretto all'esclusione, per allontanare la minaccia di una fatale "indigestione". Non possiamo fagocitare l'intera realtà, anche se, in linea puramente teorica e ideale, l'obiettivo di uno "spirito libero", che gonfia in modo parossistico la propria vitalità, sarebbe quello di impedire, una volta per tutte, l'irrigidimento. Nietzsche rinomina, quasi ironicamente, questa ipotetica figura di portatore sano di conoscenza, "palla di neve pensante" (*ein denkender Schneeball*), laddove la forma circolare dell'ammasso nevoso rimanda al tutto-pieno, alla "sfera di ben rotonda verità" parmenidea, alla visione totalizzante, mentre, il ghiaccio coagulato suggerisce l'idea di purezza incontaminata e assoluto candore. Tuttavia, come evidente, un tale libertà d'azione, per qualsiasi spirito, anche il più saggio, è impossibile da ottenere: la giusta proporzione tra certo e probabile non è

³⁰ R. Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 175.

guadagno perseguibile dall'umano, semmai dal divino. Noi, sottolinea Nietzsche, che siamo di natura mista, dobbiamo accontentarci di vagare tra i diversi gradi di conoscenza, senza trovare requie. Siamo da sempre imbarcati su un "ascensore", che ora ci avvicina agli stadi più alti del conoscere (quando lo spirito ci raffredda), ora ci scaraventa nuovamente ai piani più bassi (quando siamo arsi dal fuoco). I due fenomeni naturali citati da Nietzsche, freddo e caldo, sono metafore che rinviano chiaramente a contenuti filosofici ben più profondi: il fuoco che arde e ci consuma è il calderone ribollente degli istinti, mentre il freddo che contrasta il calore del fuoco, la protervia degli affetti, è la ragione, intesa come capacità pensante di trovare una giusta misura (non assoluta) tra l'aggressività tracotante degli impulsi che ci tormentano e spingono per "essere conosciuti" e l'equilibrio globale del corpo che non può sopportare un'orda barbarica di percezioni e, quindi, è costretto a selezionare. A tutto c'è un limite, anche alla percezione³¹.

Il processo della siderazione sembra presentare, per Nietzsche, una connotazione positiva, quindi, laddove per Artaud, come visto in precedenza, il gelo rappresentava la condizione più svantaggiata e arida per lo spirito. Tuttavia, vi è una duplicità nelle faccende filosofiche artaudiane, che, lungi dal condurre nell'abisso dell'*impasse*, diviene simbolo di rinascita e produttività. Il "grande freddo" che irrigidiva le membra e paralizzava il nostro pensiero, visto altrimenti, può incarnare l'espressione massima del candore, della durezza "levigata", ma, soprattutto, della trasparenza³². Se la cristallizzazione, in alcuni scritti, veniva presentata come la condanna da evitare, in altri passaggi, Artaud ce ne offre un'immagine completamente diversa, rammaricandosi, quasi, della sua assenza:

«un impotere a cristallizzare inconsciamente, il punto infranto dell'automatismo a un qualsiasi grado. / Il difficile consiste nel trovare il proprio posto e nel ritrovare la comunicazione con sé. Il tutto consiste in una certa flocculazione delle cose, nell'ammasso di tutte queste gemme mentali intorno a un punto che è precisamente da trovare. / Ed ecco quel che penso, io, del pensiero: / CERTAMENTE L'ISPIRAZIONE ESISTE. / E vi è un punto fosforoso dove si ritrova tutta la realtà, ma cambiata, metamorfosata, - e da che?? – un punto

³¹ Cfr., a tal proposito, C. G. Jung, *Studi sull'alchimia*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, vol. XIII.

³² Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *L'art e la mort*, OC, I, p. 150, dove si parla di "una conoscenza perfetta, che tutto ricolmi, cristallizzate, eterna".

d'utilizzazione magica delle cose. E io credo agli aeroliti mentali, a cosmogonie individuali»³³.

In queste righe, diverse sono le cose da notare. Innanzitutto, la cristallizzazione viene vista come un'occasione mancata, per poter recuperare il rapporto con se stessi e con le cose del mondo circostante; poi, troviamo una serie di espressioni d'impatto per definire quelle che Nietzsche chiama "massa di coscienze", "cellule", "microscopici esseri viventi", vale a dire "gemme o aeroliti mentali" e "cosmogonie individuali". La vicinanza tra i due pensatori, qui, è davvero notevole e l'uso che Artaud fa dei termini non è assolutamente casuale, infatti la gemma rimanda all'idea di una filiazione diretta, di una riproduzione a-sessuata (quindi, al di là dei generi), autonoma, per cui su un organismo inferiore si formano protuberanze che, poi, una volta cresciute, si staccano per formare nuovi individui indipendenti, proprio come avviene per gli stati mentali che si originano a partire da altri stati mentali (le cui radici affondano, però, nella fisiologia), secondo un ritmo che alterna, con relativa misura, nascita e morte. Tuttavia, l'aggancio più significativo giunge, quasi inaspettatamente, gettando un occhio sul mondo dei minerali. Artaud, come sottolineato, usa l'espressione "aeroliti mentali", per far riferimento a quel brulichio di unità minime senzienti che puntella tutto il nostro corpo, ma perché sceglie proprio l'aerolite? L'aerolite è una specie di meteorite pietroso ricco di silicati e, non a caso, i silicati, dopo l'ossigeno, sono i minerali più diffusi sulla Terra. Di più, il silicio è tra gli elementi chimici più resistenti al calore. Ora, non si tratterà, qui, di gettare le fondamenta di una lezione di mineralogia, ma di comprendere l'intima connessione, ai fini del nostro discorso, tra questo riferimento artaudiano e il seguente enigmatico passaggio nietzscheano:

«è lo spirito che ci salva, perché non bruciamo e ci carbonizziamo completamente; esso ci strappa di tanto in tanto all'altare sacrificale della giustizia oppure ci avvolge in un manto di absesto. Liberati dal fuoco, procediamo allora, sospinti dallo spirito, di opinione in opinione, attraverso il mutar dei partiti, come nobili traditori di tutte le cose che in genere si possono tradire- e tuttavia senza un sentimento di colpa»³⁴.

³³ A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., pp. 38-9.

³⁴ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, § 637.

L'attenzione è subito calamitata da uno strano termine, absesto, elemento abbondantemente presente in natura e noto ai più con il nome di amianto. Anche l'absesto, come l'aerolite, è composto da un insieme di minerali del gruppo dei silicati e, per tale ragione, estremamente resistente al calore. Proprio per questo Nietzsche usa l'immagine del "manto di absesto", per esaltare la capacità salvifica dello spirito che impedisce la nostra consunzione. Dal fuoco degli istinti è bene proteggersi e adottare le dovute precauzioni. L'occasione è propizia per ribadire che Nietzsche non tende minimamente a creare un regno degli affetti né a individuare nel ritorno all'istintualità la soluzione di tutti i mali che affliggono l'uomo moderno. Uno studioso del calibro di Patrick Wotling, mette con acume in guardia da questa possibile deriva, ricollegando la sfera pulsionale a quella razionale, pur salvaguardandone la debita equidistanza, nel suo testo *La philosophie de l'esprit libre*³⁵. Torniamo, però, all'elemento centrale di questo nostro *excursus* sulla mineralogia, ovvero il silicio, di cui, seguendo il discorso simbolico dei nostri due autori, sarebbe fatto lo spirito, fin nelle sue più piccole unità. Non è un caso, ancora una volta, che il silicio abbia una forma cristallina e che, cosa più interessante, risulti tra i componenti più importanti per la costituzione del vetro. E cosa ha a che fare il vetro con gli elementi minimi che costituiscono la coscienza? Parlare per analogie, sfruttare la potenza di alcune immagini simboliche, soprattutto quando la materia trattata crea delle interconnessioni di ordine astratto e, quindi, difficilmente arguibili, diventa un passo filosofico imprescindibile, che Nietzsche e Artaud sembrano compiere insieme, tenendo ben fermo il filo conduttore del loro discorso: il corpo.

³⁵ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris 2008, in particolare il cap. 7 "Pulsion, instinct et volonté de puissance", che si apre con una significativa citazione nietzscheana di un frammento poco studiato, intitolato "Anti-Kant": «facoltà, istinti, eredità, abitudine- chi con tali termini crede di spiegare qualcosa, oggi, deve essere istruito modestamente e per di più male. Ma alla fine del secolo scorso questa tendenza imperversava. Galiani spiegò tutto con le abitudini e gli istinti. Hume spiegò il senso della causalità con l'abitudine; Kant disse con grande calma: "è una facoltà". Tutti quanti furono felici, specialmente quando egli scoprì anche una facoltà morale [...] In Inghilterra sorsero gli istinti visti e gli intuizionisti della morale». In altri termini, Nietzsche sottolinea come la trasformazione delle passioni in opinioni e la cristallizzazione di quest'ultime in convinzioni, abitudini, non manca di coinvolgere anche gli istinti che, con altrettanta prudenza, devono essere tenuti lontani dal rischio di una fossilizzazione.

La metafora del vetro rinvia ad almeno tre immagini, tra loro coordinate: quella della fragilità e caoticità, quella del “vedere altrimenti”, e, infine, quella della presenza dell’estraneo nell’identico.

Cominciamo dalla prima immagine, confrontando il punto di vista artaudiano con quello nietzscheano. Artaud, in un significativo testo giovanile intitolato *Descrizione di uno stato fisico*, così esordisce:

«una sensazione di bruciatura acida nelle membra, i muscoli torti e come a nudo, il senso d’essere di vetro e sbriciolabile (*le sentiment d’être en verre et brisable*), una paura, un ritrarsi di fronte al movimento, e il rumore. Un disordine inconscio dell’ambulazione, dei gesti, dei movimenti. Una volontà perennemente tesa per i gesti più semplici, la rinuncia al gesto semplice, una fatica sconvolgente e centrale, una sorta di fatica aspirante»³⁶.

Nietzsche, invece, sfrutta l’immagine del vetro per alludere a una “diversa” pericolosità della vita:

«voi non sapete affatto quel che vivete, vi aggirate nella vita come ubriachi e di tanto in tanto ruzzolate giù da una scala. Ma, grazie alla vostra ebbrezza, non vi ci spezzate le ossa: i vostri muscoli sono troppo flaccidi e la vostra testa troppo *opaca* perché voi possiate trovare le pietre di questa scala così dure come noialtri! Per noi la vita è un pericolo più grande: noi siamo di vetro- guai se ci urtiamo!»³⁷.

L’essere umano, in quanto essenzialmente “vetroso”³⁸, è da sempre esposto al rischio della disgregazione, al pericolo dell’urto che, però, se da un lato, evoca l’incombenza della frantumazione, dell’esplosione repentina, dall’altro, apre al nuovo, all’estraneo, all’imprevedibile, che porta scompiglio all’interno dei già fragili equilibri dell’individuo. L’apertura al rischio propria degli esseri vetrosi (leggi spiriti

³⁶ A. Artaud, *Description d’un état physique*, in *L’Ombilic des limbes*, cit., p. 110. Cfr. Anche A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., p. 40, dove leggiamo: «sono imbecille per soppressione del pensiero, per malformazione del pensiero, sono vacante per stupefazione della mia lingua. / Mal-formazione, mal-agglomerazione di un certo numero di corpuscoli vitrei di cui fai un uso così inconsiderato. Un uso che non conosci, al quale non hai mai assistito». Qui, con ancor maggior forza, emerge l’idea della caoticità e della possibilità di un cattivo funzionamento del circuito cooperante che connette le unità minime di coscienza. Una caoticità talmente esasperata, che le relazioni prodottesi risultano essere massimamente ignote al soggetto conoscente. È l’irruzione dell’estraneo nell’identico, la terza immagine legata alla vetrosità che abbiamo evocato all’interno del corpo del testo.

³⁷ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., § 154.

³⁸ Sul tema del vetroso, cfr. U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, p. 33, dove si legge: «il vetroso è dunque il segno di una centripeticità precaria, d’un indurimento sempre suscettibile di conversione nella modalità opposta, uno stato sospeso in un equilibrio talmente friabile da supporre dietro di sé l’oscura latenza d’una protensione centrifuga».

liberi), come ben precisa Nietzsche, non è neanche lontanamente paragonabile al volgare senso di pericolo avvertito da chi, per imprudenza o arroganza, si espone goffamente agli strali del caso. A una forma inautentica di ebbrezza, più assimilabile all'ubriacatura che narcotizza i sensi (muscoli troppo flaccidi per avvertire i danni dell'eventuale ruzzolone), si oppone l'ebbrezza autentica di chi si mette in gioco, poiché dall'urto si origina sempre il cambiamento, l'innovazione. Anche se, ogni metamorfosi, come sottolinea Artaud, è necessariamente accompagnata da una sorta di "disordine inconscio" che si estende fino al più piccolo e semplice dei gesti, rendendone l'attuazione estremamente faticosa. È il corpo che lotta contro se stesso, le membra che si ribellano allo stato di caoticità perenne, il respiro che si fa corto perché l'organismo si sente soffocato da questa colata di gelo (o vetro) che sembra volerlo paralizzare una volta per tutte. Altrove Artaud descrive questo stato di assedio, ricorrendo all'immagine di una "volontà superiore e cattiva" che «attacca l'anima come vetriolo, attacca la massa parole-e-immagine, attacca la massa del sentimento, e lascia me ansimante, come sulla soglia della vita»³⁹.

Nonostante queste poco lusinghiere allusioni artaudiane alla pericolosità della metafora vetrosa, in testi molto vicini a quelli citati o, addirittura, quasi paradossalmente, all'interno del corpo dello stesso testo, assistiamo a una sorta di contro-movimento, che non suona come un "dietrofront", ma come un approfondimento in direzione della piena comprensione, che associa alla nozione di "vetro" (così come a quella di gelo e cristallo), una serie di fattori che potremmo definire positivi, attivi, come quelli della trasparenza, del candore, della luminosità. Contro-movimento che Artioli coglie alla perfezione, facendo notare che:

«anche la costellazione che ha il suo fulcro nella vetrosità presenta una cifratura bifronte, una polarità in luce e una polarità in ombra, implicate strettamente tra loro come facce della stessa medaglia. Arriviamo così alla struttura centrale del pensiero di Artaud, nelle cui maglie tutto si presenta come sdoppiato e sdoppiabile, sicché non esiste identità sicura, chiusa nell'involucro di una rassicurante imperturbabilità, ma ogni termine è pronto a rovesciarsi, ad assumere le sembianze dell'antagonista»⁴⁰.

³⁹ A. Artaud, *Corrispondenza con Jacques Rivière*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., p. 25. La lettera in questione risale al giugno del 1924.

⁴⁰ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, cit., p. 35.

Così, ciò che, per certi versi, ha rappresentato il vestibolo dell'irrigidimento, il segnale del fallimento della cooperazione tra parti dell'organismo (mal-agglomerazione), il blocco del flusso vitale, adesso, può rappresentare il viatico per la liberazione, l'emblema di una circolarità energetica ritrovata, la riattivazione di uno scambio virtuoso tra le parti. Si pone all'attenzione la coppia dicotomica opacità/trasparenza, già attiva nell'aforisma nietzscheano precedentemente citato, laddove a esseri con i muscoli troppo flaccidi e la testa troppo opaca, si opponevano spiriti liberi fatti di vetro e, quindi, aggiungiamo noi, massimamente trasparenti. Ora, questa nozione di trasparenza rinvia principalmente alla possibilità di poter "vedere da entrambe le parti", eludendo qualsiasi tentativo di tener nascosto qualcosa, o di poter "vedere attraverso", alludendo a un concetto di membrana, dove superficie e profondità intrattengono una viva relazione comunicativa. In altri termini, trasparente è proprio di quel corpo che lascia filtrare la luce, che risulta pregno di vitalità, motilità e dinamismo, in quanto l'energia, attraverso di esso, circola regolarmente, senza interruzioni, senza coaguli cancerosi. Di contro, opaco si dice di quel corpo talmente compatto e ombroso, così refrattario al passaggio della luce, che ostacola anche il libero fluire della forza, innalzando paratie e generando accumuli energetici che creano malfunzionamenti nella cooperazione tra le unità minime senzienti. In una battuta, un corpo, tanto più è pieno, opaco, completamente sano e privo di lacerazioni, tanto meno è senziente, proprio come la "palla di neve pensante" evocata da Nietzsche; mentre tanto più è trasparente, puntellato da luoghi di latenza, costellato da interstizi, feritoie e canali, tanto più si acuisce la sua sensibilità. Anche qui, però, si presenta il pericolo insito in qualunque visione estrema e totalizzante. L'assoluto candore, la piena solarità, la massima trasparenza non sono stati che possono essere umanamente raggiunti, poiché una perfetta aderenza di pensiero e percezione non si dà, così come una piena comunione tra il Sé e le cose del mondo circostante. La forza produce sempre qualcosa in più rispetto alla capacità del pensiero, un resto, un'eccedenza, solo apparentemente inutile. In realtà, senza quel prodotto di scarto, non immediatamente assimilabile, il processo stesso della conoscenza incapperebbe in una sicura conclusione. Ecco che, per evitare la disfatta, anche nella trasparenza va salvata una certa "distanza" che è, insieme, debita

lontananza sia da sé che dalle cose. Così ci introduciamo alla seconda immagine della vetrosità, quella del “vedere attraverso” che è, allo stesso tempo, un “vedere altrimenti” o un “vedere in aggiunta”. Sentiamo, a tal proposito, Nietzsche:

«allontanarsi dalle cose, finché molto di esse non si veda più e molto altro si debba vedere in aggiunta, per vederle ancora- o vedere le cose dietro l’angolo e come in scorcio- o disporle in modo che in parte si dissimolino a se stesse e si lascino solo intravedere in prospettiva- o guardarle attraverso *vetro colorato* o nella luce del crepuscolo- o dare loro una superficie e una pelle che non abbia piena *trasparenza*: tutto ciò noi dobbiamo imparare dagli artisti ed essere nel resto più saggi di loro»⁴¹.

Allontanarsi dalle cose non vuol dire osservarle dall’esterno o da una prospettiva meta-reale, bensì riconoscere che esiste un orizzonte, che ricomprende sia l’uomo che il suo ambiente, sul quale affonda le radici qualsiasi forma di distanza (o prossimità, per converso) sia di tipo squisitamente spaziale, che morale, affettivo, percettivo e così via. In termini più strettamente filosofici, entra in gioco la nozione husserliana di distanza fenomenologica, la quale si distingue nettamente sia dalla distanza esistenziale heideggeriana (esplicitata nel paradigma della Cura), sia da quella relativa alla misurazione tecnico-scientifica e spaziale. Si tratta, piuttosto, di una distanza trascendentale, che non rinvia tanto a un’idea sostanziale, fissa, di lontananza, quanto a quell’orizzonte generale che rappresenta la condizione di possibilità d’esistenza di qualsivoglia movimento di “allontanamento”. Grazie a tale distanza, ogni sorta di allontanamento riceve (in dono) la sua dimensione manifestativa, il suo ambiente operativo. Per tale ragione, la distanza fenomenologica chiama necessariamente in causa una profonda relazionalità, una bilateralità⁴² che coinvolge il corpo, in quanto fenomeno, allo stesso tempo, sentito e senziente.

Tuttavia, l’allontanarsi dalle cose cui si riferisce Nietzsche, rimanda anche all’idea del ritrarsi (vedere le cose dietro l’angolo, come in scorcio), laddove a questo termine non corrisponde alcuna valutazione di ordine morale, che ne svilirebbe il senso.

⁴¹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., § 299.

⁴² Cfr., a proposito della bilateralità del corpo vivo, V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 77-8, in cui leggiamo che del corpo «facciamo esperienza dall’interno, ma lo vediamo anche dall’esterno, come una cosa, soggetto agli stessi vincoli causali ci sottostanno le pietre [...] Il corpo vivo ha, dunque, una capacità doppiamente trascendentale: permette l’apparire delle cose, che sono sempre riferite ad esso come a un centro e che vengono sentite da esso, e tuttavia è anche capace di autocostruzione».

Ritrarsi non vuol dire de-responsabilizzarsi, nascondersi, scovare la prima via di fuga utile, rinchiudersi nella torre d'avorio della soggettività, ma significa ritagliarsi il proprio posto nel mondo, o, meglio, sentirsi a proprio agio in una determinata situazione. E posso sentirmi a mio agio solo se ho effettuato un movimento alternato che, dal di fuori (situazione, ambiente) si dirige verso l'interno (coscienza) e da questa, poi, si indirizza nuovamente verso la realtà⁴³. Il ritrarsi, proprio come specificato già a proposito delle singole unità senzienti che formano la coscienza, vive una condizione generale di passività: per poter osservare il mondo dal mio angolo di visuale, devo prima essere capace di accogliere ciò che sta fuori di me. In ultima istanza, non si dà prospettiva senza un movimento di ritrazione collegato.

Questo ragionamento ci permette di creare una topografia, dove i luoghi eminenti si chiamano volontà, prospettiva e sensazione. Il celebre adagio nietzscheano per cui “non esistono fatti, ma solo interpretazioni”, che apre le porte al cosiddetto prospettivismo, non indica solo che ognuno, di per sé, può formulare la propria opinione sul mondo, ma, radicalizzando il discorso, che ogni essere vivente (anche il più piccolo), già dentro di sé, costruisce e contiene tutto il resto del mondo. Ora, posto che le unità minime senzienti, uni-cellulari, si definiscono solo a partire dalla rete relazionale che intessono con le altre “coscienze individuali”, il prospettivismo nietzscheano diviene il paradigma, per eccellenza, della reversibilità. In altri termini, A è tale solo perché entra in contatto con B, e B è tale solo perché è entrato nell'orbita di A, senza che si possa fissare alcuna gerarchia temporale o valoriale di sorta. Tutto avviene nell'immediatezza fulminea dell'attimo dello scambio, l'istante in cui due entità si urtano. Per tale ragione, la struttura reversibile, bipolare della sensazione fa sì che l'interpretazione individuale non possa fare perno su un'idea classica di volontà, intesa come principio razionale dell'azione. A questo tipo tradizionale di volontà, che possiamo definire “autarchica”, non si contrappone l'abisso, ma l'avvento di un nuovo tipo di volontà, una volontà di potenza, laddove

⁴³ Sul tema del ritrarsi come movimento alternato tra un dentro e un fuori, cfr., J. L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, Cortina Editore, Milano 2002, e, nello specifico, il seguente passaggio a p. 23: «il soggetto del ritratto è il soggetto che è soggetto in quanto è a sé (“presente a sé”), ed è a sé solo in quanto è colui che ritorna a sé dal di fuori della tela al di dentro e dal di dentro al di fuori».

quel “di potenza” assolve alla funzione di genitivo possessivo, che, come noto, serve a determinare l’appartenenza di qualcosa a qualcuno. Così, la volontà si spoglia del suo carattere auto-referenziale e dichiara la sua appartenenza alla potenza, ovvero a quell’insieme di forze che, con ritmo costante, si scontrano per attivare il canale produttivo della sensazione. Una volontà anarchica, senza principio né inizio, una volontà che ci ricorda che non posso toccare senza avere la contemporanea sensazione di essere toccato. In altri termini, la mia decisione è sempre “condizionata” da questo processo che ha strettamente a che fare con il fluire dell’energia e, quindi, con la vita. La volontà di potenza, difatti, è volontà di vita, anche se la vita, non sempre, risponde ai dettami dell’auto-affermazione, della conservazione. Per questo, la volontà di potenza, pur avendo come obiettivo l’incremento della capacità vitale dell’individuo, si trova costretta, alle volte, ad affermare anche ciò che distrugge, ostacola, annienta:

«la volontà di ignorare. / La volontà di incertezza. / La volontà di non verità. / La volontà di potenza. / La volontà di sofferenza. / La volontà di crudeltà. / La volontà di annientamento. / La volontà di ingiustizia. / La volontà di bruttezza. / La volontà di smoderatezza. / La volontà di ebbrezza. / La volontà di irrigidimento»⁴⁴.

La *Wille zur Macht* è anche *Wille zur Erstarrung*, ovvero volontà di irrigidimento. Si conferma, così, l’ipotesi avanzata precedentemente, per cui, sia in Nietzsche che in Artaud, si riscontra un movimento di andirivieni, un movimento sempre duplice, che, giocoforza, deve prevedere anche dei momenti di stasi, purché quest’ultima non si trasformi in sedimentazione definitiva, in blocco permanente.

Appare ora più chiaro il monito nietzscheano per cui alle cose non va attribuita una superficie, una pelle, che abbia piena trasparenza. Guardare al mondo degli enti attraverso un vetro o nella luce del crepuscolo⁴⁵, significa anche selezionare la realtà,

⁴⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [295].

⁴⁵ Sul tema del crepuscolo, cfr., F. Nietzsche, *Morale come contro natura*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 3, dove crepuscolo (degli idoli) viene associato all’immagine di “una sorta di pace dell’anima” (*eine Art Frieden der Seele*). Vedere le cose attraverso la luce del crepuscolo, perciò, vuol dire osservarle nel momento esatto in cui un processo di comprensione-interpretazione è terminato e un altro è sul punto di cominciare, come emerge da quest’altra descrizione nietzscheana dell’istante crepuscolare: «lo stato successivo al pieno appagamento di una nostra passione dominante, quel senso di benessere che è proprio di una rara sazietà». La sazietà, la sensazione di pienezza è il corrispettivo biologico della pacificazione spirituale, a ulteriore conferma che, in Nietzsche, l’aspetto puramente

ritagliarne dei pezzi, osservarla come se di fronte ai nostri occhi fosse stato applicato un filtro. Si pensi, ad esempio, ai filtri che i fotografi applicano dinnanzi ai loro obiettivi. Ciò che vedrò, la porzione di realtà che abbraccerò grazie al mio scatto, sarà, di certo, limitata, ma, non per questo, necessariamente, limitante. Procediamo con un esempio pratico. Sarà capitato a tutti di trovarsi di fronte a un bel paesaggio, magari osservato dall'alto di un belvedere, e di cercare, a tutti i costi, di catturare, in un sol colpo, l'intero orizzonte. Tuttavia l'occhio (sia quello anatomico che quello meccanico) mai sarà in grado di rendere, nel singolo scatto, la varietà e l'ampiezza del paesaggio in questione. Allora, decido di attenzionare un particolare, magari utilizzando un filtro che mi possa coadiuvare a isolare meglio l'oggetto scelto. A quel punto, la fotografia non mi farà "vedere tutto", ma, molto probabilmente, vedrò qualcosa "in aggiunta", qualcosa che non avrei assolutamente notato se non avessi "filtrato" la mia visione. Bene, la volontà di potenza è proprio questo: un "vedere altrimenti", un vedere le cose come in scorcio. A tutto c'è un limite, come detto, anche alla percezione. L'idea di voler essere affetti, contagiati da qualsiasi centro di forza presente nell'ambiente cui ci relazioniamo, è assolutamente velleitaria e decisamente folle, nell'accezione più negativa del termine.

Vetrosità, quindi, come un vedere in prospettiva, un vedere che lascia filtrare la luce, sì, ma solo fino a un certo punto. Così, anche in Artaud, la metafora del "vetro" non rinvia solamente alla costitutiva fragilità del vivente o alla cristallizzazione che genera *impasse*, ma, proprio come in Nietzsche, richiama l'idea della moltiplicazione prospettica, della luminosità, che ci fa avvicinare alle cose "diversamente". In molti luoghi dei testi giovanili artaudiani, assistiamo a delle curiose "mosse", per cui un termine, anche a distanza di poche righe, può assumere significati completamente differenti, financo opposti. Se, ad esempio, in un testo come *La vitre d'amour*⁴⁶, Artaud usa la metafora vetrosa per alludere a un'idea di sconfitta, di fallimento (dell'esperienza erotica, nel caso specifico), in testi, dello stesso periodo, come *Le jet*

fisiologico e quello cognitivo procedono di pari passo. Inoltre, l'insistenza sulla rarità della sazietà rinvia anche alla difficoltà, lamentata da Artaud, di trovare quel "punto", in cui l'ammasso delle gemme mentali è talmente coeso da provocare un movimento rivoluzionario, una metamorfosi creativa (*Al paese dei Tarahumara*, p. 39).

⁴⁶ A. Artaud, *La vitre d'amour*, in *L'Art e la Mort*, OC, I, pp. 183-188.

*de sang*⁴⁷, cambia completamente le carte in tavola. Sentiamo le battute finali di questo testo: «allora una moltitudine di scorpioni escono da sotto i vestiti della nutrice e si mettono a pullulare nel suo sesso che si gonfia e si spacca, diventa vetroso e sfavilla (*miroite*) come un sole»⁴⁸.

Innanzitutto, va notato il riferimento a una moltitudine che, in questo caso, è composta da una frotta di scorpioni. La scelta di quest'animale non ci pare assolutamente causale, infatti la sua capacità venefica suggerisce l'idea del contagio-contatto che corrode ciò che è temporaneamente pietrificato. Quest'ammasso di predatori raggiunge il sesso della nutrice (una delle protagoniste dello scritto), che, forse proprio a causa delle ripetute punture, si gonfia e scoppia, fino a diventare vetroso e rilucere come un corpo brillante. La vetrosità, qui, non è affatto associata, come si potrebbe di primo acchito pensare, alla frantumazione, bensì alla cristallizzazione virtuosa (quella che Artaud evocava nel *Pesa-Nervi*), che ricompone i pezzi per guadagnare una "visione altra". Solo dopo il momento della degenerazione, della disseminazione, dell'allontanamento dalle cose, l'individuo può ritrovare il suo posto nel mondo; solo sulla scorta della sensazione (in questo caso dolorosa, il sesso che esplode) si può formare l'interpretazione, solo dalle passioni si originano le opinioni. A confermare l'idea rinnovata insita nel concetto di vetrosità, qui, il successivo riferimento al sole e al risplendere, luccicare (*miroiter*). Il verbo francese *miroiter*, oltre a suggerire l'idea della luminosità, rinvia anche, data la sua radice, al sostantivo *miroir* che, come noto, significa "specchio". Così, lo sfavillare del sesso vetroso della nutrice è anche un rispecchiarsi, un vedersi, contemporaneamente, dal di dentro e dal di fuori. Un rispecchiamento che è, quindi, uno sdoppiarsi, uno spezzamento dell'identità, un'irruzione- e così giungiamo alla terza immagine della vetrosità evocata- dell'estraneo nell'identico. Sentiamo, a tal proposito, Nietzsche: «estrema voluttà e estrema devozione si danno il cambio. Considerare se stesso come un estraneo: come se fossero vetro o due persone»⁴⁹.

⁴⁷ A. Artaud, *Le jet de sang*, in *L'Ombilic des limbes*, OC I, pp. 86-96.

⁴⁸ Ivi, p. 96 (traduzione mia).

⁴⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [33].

Una tensione a persistere, indugiare nello stato di piacere, di affermazione della vita (voluttà) e una disposizione alla rinuncia, al sacrificio, alla consacrazione (devozione) si danno il cambio all'interno dell'essere vivente, sempre attraversato da forze, pulsioni avverse. Nel momento in cui tento di mettere pienamente a frutto tutto il mio potenziale, si annuncia minacciosa la richiesta di una perdita, al potenziamento delle capacità vitali si oppone sempre la necessità dello svuotamento, laddove il consacrare indica quel movimento fiduciario che affida tutto nelle mani altrui. Allora, dice Nietzsche, è come se l'io fosse chiamato a vedere se stesso *anche* come un estraneo, proprio come avverrebbe se fossimo fatti di vetro o se incarnassimo, contemporaneamente, due persone. Io mi vedo come estraneo, sono estraneo a me stesso. Non si tratta di un mero ragionamento finzionale, di un gioco di parole o di un'immagine a effetto: l'io, proprio perché si forma a partire dalle modificazioni corporee, proprio perché è figlio di una volontà decentrata che va a coincidere con i diversi centri di forza disseminati nel nostro organismo, non può che percepirsi come estraneo. Difatti, l'individuo non è in grado di prevedere (o, almeno, non lo è sempre e con assoluta precisione)⁵⁰ quali metamorfosi interverranno sul suo corpo a seguito dello scontro, dell'urto delle varie unità senzienti, e, di conseguenza, è costantemente esposto al rischio dell'imprevisto. L'uomo è un animale tendenzialmente più incline a sorprendersi che a meravigliarsi. Detto altrimenti, la mia volontà è sempre in balia di «una serie di appetiti e forze avverse, di piccole contraddizioni che si risolvono o falliscono secondo le contingenze di un caso odioso»⁵¹.

La meraviglia, sentimento primordiale evocato dai primi filosofi greci, impallidisce, per *pathos* e intensità, a confronto della capacità di sorprendersi. Nel primo caso, infatti, si tratta di un'ammirazione che può essere anche muta e letargica, mentre nel secondo abbiamo a che fare con l'attesa divorante e l'effrazione improvvisa. Tutto si origina non a partire dall'osservazione compiaciuta, ma

⁵⁰ Cfr., a tal proposito, S. Tagliagambe, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Cortina Raffaello, Milano 2002. In realtà, la latenza della previsione vale più per le fasi iniziali del processo di conoscenza. Successivamente, come sottolinea Tagliagambe, l'individuo sviluppa una capacità peculiare di anticipare i cambiamenti dell'ambiente e di entrare quasi in "competizione" con esso, nel tentativo di acquisire nuove informazioni sulle caratteristiche della realtà.

⁵¹ A. Artaud, *Sur le suicide*, in OC, I, p. 313.

dall'irruzione violenta di un elemento estraneo. Tuttavia, non si dà estraneità se non rispetto a un concetto d'identità, proprietà e, per tale ragione, parlare di origine (inizio, esordio, principio) risulta altamente fuorviante. Siamo di fronte, ora come sempre, a una circolarità, a una ruota, per cui non si danno punti di partenza, ma solo culmini e declini⁵², intervallati solo da brevi momenti di stasi, in cui si prepara l'avvento dell'uno o dell'altro stato. Lo spirito, così come il corpo, ha a che fare con la manifestazione di una potenza estranea, che, più che sparigliare i piani dell'organismo, ne rappresenta il vero e proprio enzima catalizzatore. Tuttavia, l'estraneo rimane pur sempre un "ospite inquietante", che "visita" il nostro corpo e lo spinge all'azione, un'azione, però, che è sempre frutto di un'originaria reazione, di una costitutiva passività.

Appurato che, in Nietzsche così come in Artaud, quella che chiamiamo coscienza (ma anche ciò che denominiamo corpo) si forma a partire dall'azione cooperante di un circuito che coinvolge tutte le unità minime senzienti (massa di coscienze, microscopici esseri viventi, gemme mentali, corpuscoli vetrosi, ecc.), che la protervia degli istinti non può essere combattuta e che al corpo è necessario tanto il potenziamento quanto l'irrigidimento, rimane ancora aperto un interrogativo: «fino a che punto la verità sopporta di essere incorporata?»⁵³.

In altri termini, una volta descritta la struttura profonda della coscienza, quello che ribolle sotto la membrana "vetrosa", trasparente, del nostro corpo che si disfa e risorge senza posa, in un processo di perenne riconquista⁵⁴, ci toccherà ritornare sotto la superficie, sotto quell'ammasso apparentemente inerte di ossa e nervi, per capire come si origina il processo della comprensione, della conoscenza. In fondo, la mente, altro non è che questo processo stesso, colto, per così dire, in flagrante. Una mente

⁵² Cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, trad. it a cura di A. Zanzotto, SE, Milano 2006, e, nello specifico il cap. intitolato *Il culmine e il declino*. Si tratta solo di un accenno, qui, che verrà ampiamente sviluppato nella seconda parte del nostro lavoro.

⁵³ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., § 110.

⁵⁴ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 389, dove leggiamo: «ciò che è corpo/ è la corporizzazione di se stesso conquistata da se stesso, / ciò che non è stato conquistato/ cade nell'ora della morte».

condizionata, quindi, e non condizionante, sottoposta a una necessità biologica che scopriremo essere anche una necessità metafisica.

§ 2. Il corpo elettrico: il *Lebensreiz* come eccitazione-che-spinge-alla-vita

Scoprire la natura intrinsecamente plurale della mente, non significa solo de-localizzare e indebolire la soggettività⁵⁵, ma anche, relativizzare la pretesa d'assolutezza di cui il modello tradizionale della conoscenza è portatore. Una pretesa che fonda la sua forza auto-manifestativa su un radicale fraintendimento⁵⁶, quello per cui, quasi come in una delle più classiche e ingenuie sviste, abbiamo scambiato uno stimolo nervoso per una causa certa, o, più semplicemente, abbiamo tributato alla nozione di volontà lo statuto speciale di organo in grado di decidere liberamente, senza svolgere alcun tipo di analisi approfondita sul meccanismo sotteso a ogni atto di volizione⁵⁷, rendendoci protagonisti, così, di un vero e proprio atto di fede. In questo senso, la conoscenza non può corrispondere a una tecnica mediante la quale stabiliamo arbitrariamente l'identità tra un concetto, un'idea e una relativa possibile entità esterna, perché nessuna causa, neanche la più necessaria e universale

⁵⁵ La de-localizzazione è anche sempre un ri-partire, un riconoscere che non si dà origine, e, una soggettività priva di principi primi risulta indebolita, fiaccata nella sua presunta capacità assoluta di discriminazione. Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., pp. 255-6, dove leggiamo: «parto / senza localizzare organi, / de localizzando ogni punto di partenza / in modo che l'individuo non valga che per quello che ha / fatto in corpo nato, / e non in principio innato. / La coscienza sarà distrutta, / e tutto ciò che essa aveva preso dalle faglie / del mio proprio corpo in partenza; / e che le permise di avere / questa vita da insetto larvato / che incrimina, recrimina, discrimina / nella zona di un pensiero / che non ha nemmeno meritato».

⁵⁶ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [98], dove si legge: «abbiamo frainteso come causa una sensazione di forza, tensione, resistenza, una sensazione muscolare che è già all'inizio dell'azione, oppure abbiamo compreso come causa la volontà di fare questo o quell'altro, perché a questa volontà segue l'azione»

⁵⁷ La critica all'assenza di un'indagine sul funzionamento reale della volontà emerge in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 127, all'interno del quale troviamo un attacco al "pan-volontarismo" schopenhaueriano e la fondamentale distinzione tra intelletto interpretante ed eccitazione primaria, per cui non esiste un'unica causa certa, ma un processo di selezione casuale, contingente, e, talvolta, perpetrato all'insaputa del soggetto stesso.

immaginabile, può stabilire, una volta per tutte, la realtà di un oggetto che si pone alla nostra attenzione. In altri termini, l'idea di una teoria della conoscenza, per cui quest'ultima risulterebbe immanente alla coscienza, non regge di fronte al fatto che si dà un "intelletto interpretante" che conosce solo sulla base di stimoli. In ultima istanza, la conoscenza, lungi dal poter essere concepita alla stregua di una categoria univoca e chiusa dello spirito, si attiva solo se sollecitata dal basso, e, dal basso, l'eccitazione si presenta sempre almeno in forma duale. Se ritengo, infatti, sotto l'egida dell'insegnamento cartesiano, che la conoscenza possa avere a che fare direttamente solo con delle rappresentazioni, allora, mi formerò un'idea della realtà assolutamente parziale, limitata (anche nel tempo) e fuorviante. Ad esempio, se associo all'oggetto-situazione "scudisciata sulla schiena" una e una sola idea, ovvero quella del dolore, non avrò appreso che una parte molto piccola della "verità", non avrò attivato che una sola delle molteplici possibilità insite nell'evento stesso. Un intelletto interpretante, di contro, sa che quella situazione può essere recepita da diversi punti di vista, anche antitetici tra di loro⁵⁸. In un'ottica masochista, infatti, la schiena percossa è fonte di piacere, non di dolore. Non ci troviamo di fronte alla semplice constatazione che, *nella vita*⁵⁹, tutto è relativo, ma, piuttosto, che, *per la vita*⁶⁰, tutto si presenta in forma strettamente relazionale.

Non più, quindi, un modello gnoseologico dove le cose sono già "a disposizione" di una coscienza che pretende di conoscerle creandosene una rappresentazione, ma, un paradigma gnoseologico rinnovato, che trasforma l'oggetto, la cosa, da semplice *Ding a Prozeß-Gegestand* (oggetto processuale), come emerge, a proposito di Nietzsche, dall'analisi di Günter Abel:

«in vista di una concezione adualistica della connessione di organico, cosciente, fisico e mentale, è di grande significato il fatto che come mattoni della natura e del vivente vengano

⁵⁸ Cfr., *ibidem.*, dove Nietzsche scrive: «il fatto che un forte stimolo sia sentito come piacere o dispiacere, è cosa dell'intelletto interpretante [...] e un solo e medesimo stimolo può essere interpretato come piacere o dispiacere».

⁵⁹ Tale espressione richiama l'idea del "già compiuto". Affermare la relatività di ciò che accade nella vita, *ex post*, equivale a prendere atto di una realtà che ha concluso il suo percorso di formazione.

⁶⁰ Il "per", qui, ha valore intensivo: l'esistenza non è meramente relativa, ma intrinsecamente relazionale, e, il suo carattere vitale, può essere rafforzato (nonché preservato) solo grazie all'azione continua delle forze che entrano in contatto tra loro.

ipotizzati non cose nel senso di corpi materiali che occupano luoghi nello spazio-tempo, ma eventi, processi»⁶¹.

Conosco processi, quindi, non singoli oggetti, estrapolati coattamente dal loro contesto di riferimento; conosco catene relazionali, non stati di cose preconfezionati; conosco un'organizzazione generale, ma non sistemica, dell'organismo, dove le unità minime senzienti interagiscono tra loro secondo un ritmo continuato e diversificato. Il soggetto conoscente non è il diretto responsabile della generazione del processo specifico preso sotto esame, non c'è paternità dell'evento, e, di conseguenza, neanche filiazione. Anche la generazione va ricondotta alla volontà di potenza, sostiene Nietzsche, in un frammento chiave del 1884, poiché tale forma di volontà è già presente nella materia inorganica che viene assimilata, quindi conosciuta, e, continua Nietzsche:

«da ogni punto si sviluppa una forza di contrazione e di collegamento: e allora la massa intermedia si spezza. Dunque: l'eguaglianza dei rapporti di forza è l'origine della generazione. Forse ogni sviluppo ulteriore è legato a queste nascenti equivalenze di potenza»⁶².

Il fatto che l'oggetto-processuale si comprenda da sé, vuol dire proprio che la volontà di potenza, lungi dal poter essere concepita come una volontà libera di comando e gestione, si presenta come forza tensiva già nell'oggetto stesso, una forza elastica che contrae, e, insieme, estende il corpo dell'oggetto, spezzandone, di fatto, la "massa" in due parti differenti, ma intrinsecamente collegate. In ogni oggetto-processuale, in altri termini, ha luogo un'interazione *symbollica*, un'uguaglianza di rapporti di forza che sta alla base di qualsivoglia istanza generativa. È come se l'oggetto fosse idealmente spezzato in due parti che, in realtà, aspirano a tornare

⁶¹ G. Abel, *Bewußtsein-Sprache-Natur: Nietzsche philosophie des Geistes*, in *Nietzsche Studien*, 30, p. 11. Nell'articolo, Abel mostra chiaramente come l'adualismo nietzscheano si configuri principalmente come incarnazione di una realtà evenemenziale, che, in quanto tale, non ha bisogno di una nozione di soggetto né rimanda a una visione olistica. In definitiva, l'accaduto (o l'azione) si spiega da sé, poiché, in quanto processo, non necessita di un riferimento ultimo che ne gestisca l'organizzazione interna dall'alto. Così, il modello gnoseologico rappresenta, in qualche modo, anche un modello ontologico, dove la catena di eventi che si susseguono (correlandosi) forma, per così dire, il sostrato roccioso su cui poggia l'intera realtà, un sostrato, però, che più che somigliare a una sostanza, richiama l'idea di un orizzonte (proprio come la catena montuosa vista da lontano). E l'orizzonte, come tale, solo apparentemente sembra disegnare i confini del mondo, nascondendo, in verità, altre porzioni di mondo, temporaneamente occultate alla nostra vista.

⁶² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [274].

insieme: un cono d'ombra, che corrisponde alla forza reattiva e tiene l'oggetto in perenne stato di fibrillazione, eccitazione, da un lato, e, un raggio di luce, una forza attiva, che si mobilita solo grazie al lavoro della parte gemella, dall'altro. Così, il paradigma della generazione, si veste di un'inconsueta natura simbolica e riscopre la sua caratteristica principale, quella di dare vita secondo il criterio della similarità. In altre parole, ogni atto conoscitivo è un atto simbolico, perché mette in gioco la presenza di due termini e la loro relativa scissione (forza reattiva, eccitazione primaria e forza attiva, assimilazione), un atto analogico, perché si basa sull'uguaglianza di rapporti tra gli elementi protagonisti, un atto generativo, perché produce (e, allo stesso tempo, è prodotto) qualcosa, vale a dire l'oggetto-processuale, ma non lo fa, come nel caso della creazione, dal nulla, ma sempre sulla base di un precedente legame di similarità, dando luogo, così, a una relazione reversibile, biunivoca. In un certo senso, quindi, il soggetto conoscente dà la vita a se stesso, in quanto è già da sempre invischiato in una relazione simbolica, o, ancora meglio, diventa tale, solo in quanto si avvicina a un oggetto-processuale. L'io si presenta solo sotto spoglie metaforiche, facendosi latore di un messaggio che non è originariamente il suo; l'io, in ultima istanza, è un'illusione, un mero segno che rinvia a qualcos'altro (l'oggetto-processuale), un modo univoco per denominare l'inquieto mondo dell'infinita catena di eventi che si susseguono.

Allo stesso modo, Artaud si scaglia contro un'idea mortifera della generazione che la associa alla creazione (*ex nihilo*), sottolineando che:

«la volontà principale del corpo / [...] consiste nel darsi da se stessi la vita / con uno sforzo perpetuo / di dominio, / di esaltazione, / di separazione, / di abolizione, / di processione / della brama / e del desiderio / inespressi, / di trasformazione, / invece della moltiplicazione, / la fecondazione, / la creazione, / sono necessità inventate dagli spiriti e non da me»⁶³.

La creazione è un'invenzione degli spiriti che affollano il corpo di Artaud, che si accalcano ai suoi piedi, nel tentativo di inoculare contenuti universali nella sua coscienza, laddove per "spiriti" Artaud intende qualcosa di realmente fantasmatico e capace di infestare la mente. Tutti gli spiriti (politici, etici, ecc.) possono essere ricondotti, però, a un'unica idea di spirito ammorbante, incarnato dalla figura di un

⁶³ A. Artaud, *Note per una "Lettera ai Balinesi"*, in *CsO: il corpo senz'organi*, cit., p.60.

dio che, proprio come in Nietzsche, non rinvia unicamente all'ambito strettamente religioso, ma rappresenta, *pars pro toto*, il simbolo della decadenza, della cristallizzazione dei valori, di un modo di approcciarsi alla vita (platonicamente metafisico) che va superato⁶⁴.

Il soggetto della conoscenza, che non misura più la sua capacità assimilatrice con oggetti, ma con processi, eventi, è, di necessità, un soggetto *gottlos* (senzadio), perché non si lascia paralizzare e infettare da un sistema valoriale già costituito, ma, piuttosto, assume il ritmo del divenire stesso, che, per essenza, è libero, privo di costrizioni. Alla "cacofonia istituita"⁶⁵, dove il suono del nostro corpo stride a contatto con quello della vita organizzata sotto l'egida di una "cultura" (Stato, Famiglia, Società), si oppone un'insolita polifonia, una molteplicità inaudita di eventi, tutti già densi di senso, a cui succede, da ultimo, un "silenzio nero"⁶⁶, che annuncia un'imminente trasformazione dello spirito.

Il soggetto conoscente viaggia sempre su un duplice binario: si afferma in quanto entità simbolico-metaforica in perenne ri-costruzione, ma, allo stesso tempo, si nega in quanto soggetto unitario, "proprietario". Artaud coglie molto bene quest'aspetto di endogena dualità del soggetto, quand'afferma, come visto, che la volontà principale del corpo è sia quella di dominare, in un'esaltazione predatrice quasi primordiale, ma anche, quella di separare, talvolta, fino a tracciare una linea d'abolizione. In altri termini, quando mi trovo a pensare, credo di esercitare una padronanza assoluta sugli oggetti che popolano la realtà, ma, nello stesso impercettibile attimo, s'avanza il tragico dubbio, l'angosciante insicurezza, che, nonostante tutto, qualcosa preceda la nostra attività cognitiva e sensitiva. Il soggetto, quindi, è separazione, spezzamento,

⁶⁴ Ivi, p. 61, dove Artaud scrive: «vedo la vita diversamente e non ho dio in me. / È una porcheria umana / tramata / per immobilizzarmi in eterno rivolgendolo una delle mie forze oscure verso la graticola / della procreazione. / Morale: alla cacofonia istituita / succederà un'insolita polifonia, / e alla polifonia un silenzio nero».

⁶⁵ Vedi nota 63.

⁶⁶ Cfr., a tal proposito, U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit, e, nello specifico il cap. intitolato "La crudeltà come traversata del nero". Il nero è simbolo, insieme, di deiezione, spossamento, da un lato, e di palingenesi, dall'altro. Attraversare il "nero" vuol dire prendere atto della "morte di dio" e prepararsi per una sua svalutazione di tutti i valori. Sia in Nietzsche, che in Artaud, non si dà rigenerazione senza un'antecedente degenerazione (*Entartung*).

frattura. La sua attività cosciente non consiste altro che nel “medicare”, “suturare”, le ferite che il soggetto non si è masochisticamente inferto da solo, ma che, improvvisamente, ha scoperto di avere. Siamo un corpo piagato sin dall’inizio, ma ce ne rendiamo conto solo quando i nostri “esperimenti” incontrano il fallimento, solo di fronte al dolore della separazione, dell’incompiutezza. Siamo un’entità simbolica, un prezioso strumento di cui spesso non sappiamo servirci.

Giungiamo, così, a uno snodo chiave del nostro discorso: l’esser desto, cosciente, presente a se stesso del soggetto, in realtà, si fonda su un lato oscuro (appena socchiuso, inespresso), incosciente, dove tanto il pensiero quanto la sensazione risultano ancora assenti. Sentiamo, a tal proposito, Nietzsche:

«un punto di riferimento è fornito dal fatto che, nella catena morfologica degli animali, si sviluppa il sistema nervoso e, più tardi, il cervello: si sviluppa il sentire, come, più tardi, si sviluppa il creare immagini e il pensare. Sebbene non lo comprendiamo ancora: vediamo che è così. Ci sembra inverosimile trasporre piacere e sofferenza già in ogni essere organico: e, anche nell’uomo, vi è pur sempre lo stimolo (*Reiz*), un gradino nel quale ambedue non sono presenti»⁶⁷.

Il pensare si fonda su un dato di fatto, di cui, tuttavia, non abbiamo immediata contezza: vediamo che è così (*wir sehen, daß es so ist*), prendiamo atto di ciò che l’osservazione della catena morfologica animale ci suggerisce, e, di conseguenza, non ci sentiamo minimamente in grado di collocare l’attività interpretante, il giudizio, già al livello di questo originario stimolo (*Reiz*), che incarna un momento in cui il processo conoscitivo, nella sua fase assimilatrice, non è ancora presente. Il conoscere, quindi, è sempre un ri-conoscere, un aguzzare i sensi (più che l’ingegno), un portare allo scoperto ciò che, non tanto per sua natura, quanto per la “supplizante” azione della metafisica tradizionale, si è occultato alla nostra vista. Alla base di tutto c’è un’eccitazione originaria, che il nostro corpo si trova, volente o nolente, costretto a subire, a patire. Prima ancora dell’incontro-scontro delle unità minime senzienti tra loro, vi è un urto ancora più primordiale, che rende la cellula, la singola “gemma mentale”, capace di poter poi entrare in contatto con i suoi simili. In altri termini, affinché si possa “generare” il circuito cooperante, di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo, c’è bisogno di uno stimolo, di una sorta di impulso

⁶⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [325].

elettrico, di una “scarica”, che dà la “carica”, la linfa vitale, al circuito stesso. Non c’è attività delle unità minime senzienti, che non sia fondata sulla passività, e, ancor di più, non vi sarebbe capacità senziente in assenza di un’incoscienza eccitazione iniziale. Si tratta di capire che il modello della conoscenza fondato sull’assimilazione degli oggetti-processuali ha il suo *humus* in un’irritazione corporea che, da questo punto di vista, colloca l’inizio della nostra catena morfologica proprio allo stesso livello di quella animale.

Ora, il nostro tentativo, qui, sarà quello di mostrare, quanto sia Nietzsche che Artaud fondino la struttura della coscienza, e, quindi, anche il percorso della conoscenza, sulla constatazione che non vi è dominio possibile sullo scibile senza un’iniziale perdita, ferita. Siamo da sempre es-propriati, in quanto arrischiati, ovvero aperti al mondo, all’irruzione dell’Altro, dell’estraneo, e lo siamo in qualità di “corpi irritabili” o “corpi elettrici”. Il termine che Nietzsche usa per indicare la predisposizione del vivente a essere “attaccato dal di fuori”, per alludere al fatto che nell’uomo vi è qualcosa che il soggetto stesso non è abile a gestire, è *Reiz*, genericamente tradotto con stimolo (nervoso). Dall’altro lato, la costellazione terminologica che Artaud utilizza per riferirsi al carattere essenzialmente irritabile del corpo umano, riguarda l’ambito dell’elettricità (*électricité*). In entrambi i casi, ciò che viene messo in luce, è sempre il carattere duplice della forza, così come del pensiero, che si trova sempre dimidiato tra lo spettro calcificante della concettualità-causalità e la fisiologica stimolazione nervosa.

Che vi sia un *Reiz* originario Nietzsche lo ribadisce in più luoghi della sua opera, sin a partire dai primi anni ’70:

«in sé è dato solo uno stimolo: il sentire quest’ultimo come azione dell’occhio, e chiamarlo “vedere”, è una inferenza della causalità. Sentire uno stimolo come un’attività, sentire attivamente qualcosa di passivo, è la prima sensazione di causalità [...] Una parola come “vedere” è un’unica espressione per quella fusione di stimolo e attività. L’occhio è attivo rispetto ad uno stimolo: cioè vede»⁶⁸.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1872-1873*, cit., fr. 19 [209]. Cfr. anche, ivi, fr. 19 [155], dove leggiamo: «ogni conoscere è sempre un misurare rispetto a un criterio. Senza un criterio di misura, cioè senza una qualsiasi limitazione (*Beschränkung*), non esiste un conoscere». Il criterio di misura è sicuramente lo stimolo originario, che, come in una qualsiasi opera di commisurazione, pretende anche certe limitazioni, ovvero determinate scelte, senza le quali l’individuo non potrebbe sopravvivere e giungerebbe al collasso. Si noti, inoltre, che la *Beschränkung*, oltre a indicare la necessità della selezione, richiama l’idea della restrizione, per cui il soggetto vede minata la sua

In questo frammento, Nietzsche non ribadisce solo l'assoluta datità del carattere irritabile del nostro corpo, ma fonda su questa passività anche la deriva causalista. In altri termini, anche l'illusione che ci spinge a ipotizzare la presenza di un'entità che ricomprenda, una volta per tutte, il legame biunivoco tra stimolo e attività, è frutto dell'eccitabilità, poiché il ricondurre la totalità dei fenomeni a relazioni necessarie di causa-effetto rappresenta il fuorviante compimento di un processo di traduzione dal passivo all'attivo che Nietzsche stesso non esita a definire "prima sensazione di causalità", riconoscendo che anche la costruzione di un apparato concettuale ha il suo punto di partenza nella sensibilità.

Non vi sono due strade, l'una che conduce dall'imitazione all'identità, e, l'altra, che rimane sul piano dell'infinita trasposizione metaforica: il percorso è unico, solo che, a volte, l'impressione «viene pietrificata [...] afferrata e delimitata dai concetti, poi uccisa, scuoiata, mummificata e conservata come concetto»⁶⁹, mentre, altre, l'individuo riconosce che «non esistono vere e proprie espressioni, né vere e proprie conoscenze, che siano prive di metafora»⁷⁰ e che il conoscere altro non è che «un lavorare con le metafore più gradite»⁷¹.

L'imitare, come «strumento di ogni cultura, onde viene gradualmente prodotto l'istinto»⁷², «presuppone un accogliere»⁷³, «l'appropriarsi di un'impressione estranea»⁷⁴. Ora, se è vero che «l'imitare è l'antitesi del conoscere, nel senso che il conoscere [...] tende a trattenere (*festhalten*) l'impressione»⁷⁵, allora occorre ripensare lo statuto stesso del conoscere e riportarlo all'imitare. Difatti, il modello

onnipotenza, a vantaggio di una "modestia" della ragione, che affonda le sue radici proprio nel gradino più basso (o più alto?) della conoscenza, ovvero il *Reiz*.

⁶⁹ Ivi, fr. 19 [228].

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ivi, fr. 19 [226].

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ivi, fr. 19 [227].

⁷⁵ Ivi, fr. 19 [228].

della conoscenza preso di mira, qui, da Nietzsche, non è certo quello “simbolico” che ha a che fare con oggetti-processuali, di cui stiamo ampiamente parlando, ma il vecchio modello gnoseologico, per cui a ogni impressione deve corrispondere, ai fini della comunicazione, un concetto. Come visto, l’imitare presuppone tanto un accogliere (*Aufnehmen*), quindi una dimensione remissiva, quanto un appropriarsi (*Aneignung*), che rimanda, invece, a un atto propositivo, all’esercizio di un dominio. Consideriamo il momento dell’*aufnehmen*. Tra le varie accezioni del verbo tedesco, oltre all’accogliere, compaiono anche “includere” e “inserire”. L’impressione esterna può essere accolta perché c’è uno spazio aperto, una ferita, uno squarcio attraverso il quale “far passare”, “inserire” l’intruso, cercando di tollerarne la diversità. Primariamente, quindi, ciò che ci colpisce dall’esterno, lo stimolo, si pone come “guastatore” dell’equilibrio interno dell’organismo, costretto a patire il suo avvento, come emerge da queste righe nietzscheane: «comprendere è originariamente un soffrire un’impressione (*eine Leidempfindung*) e un riconoscere (*Anerkennen*) una potenza estranea»⁷⁶. La locuzione *Leidempfindung* è un *hapax* all’interno dell’opera nietzscheana e non trova riscontri neanche nella lingua ordinaria. L’espressione è una fusione di *Empfindung* (sensazione) e *leiden* (soffrire). Perché mai Nietzsche sente, qui, la necessità di creare un’unica espressione, evitando di mantenere, come sarebbe stato più logico, i termini separati? La nostra ipotesi è che la fusione dei due termini corrisponda direttamente alla fusione dell’elemento patico e di quello senziente presente all’interno dello stimolo. *Leidempfindung* è un modo (anche grafico) per comunicarci che non esiste la sensazione, e, poi, in seconda battuta, la “sofferenza”, ma che, l’originaria eccitabilità del corpo tiene assieme, nello stesso tempo, entrambi gli aspetti. In altri termini: sento patendo, e non posso fare altrimenti.

Così, il momento dell’assimilazione, dell’appropriazione, della fase attiva del nutrimento, trova la sua scaturigine proprio sulla scorta di quest’influsso esterno.

Vediamo, adesso, come pone la questione Artaud:

«assimilazione, ingestione, digestione hanno pure la loro importanza, ma ciò che conta è la prima presa di contatto del ritorno nel grembo eterno, la *scarica elettrica* di colui che torna bambino, le nozze gloriose di questo castrato di se stesso che si nutre dei proprio abiti [...]

⁷⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1883*, cit., fr. 7 [173].

Cosa mi porta? Questa *picca oscura* dello *sconosciuto esterno*, del nulla che non era me [...] Lo strano banchetto è assaggiare finalmente qualcosa di diverso da ciò che si conosce per essere se stesso»⁷⁷.

Anche per Artaud, il momento attivo della nutrizione (conoscenza), scandito nelle due fasi di “ingestione” e “digestione”, pur conservando un ruolo di fondamentale importanza, deve “chinare il capo” di fronte alla “prima presa di contatto”, che Artaud, con un’immagine (che non è solo un’immagine) molto efficace, definisce “scarica elettrica”. La “prima presa di contatto” con l’organismo si richiama allo stimolo nietzscheano che, con la sua forza tensiva, attraversa, da parte a parte, il corpo. Un contatto inaudito, repentino, che, tuttavia, dice Artaud, altro non è che un ritorno nel grembo eterno, alludendo al fatto che nessun oggetto-processuale si crea dal nulla, ma che vi è, proprio come in Nietzsche, una concezione circolare del tempo (così come dell’energia), facendoci solo “credere” che ciò che ci eccita sia, ogni volta, qualcosa di radicalmente nuovo, quand’invece, è un “già-visto” non ancora riconosciuto dall’individuo, il quale tenta, a tutti i costi, di ricondurlo, appunto, a qualcosa di noto. Una presa di contatto che investe il nostro organismo con la forza di una scarica elettrica (*décharge électrique*) che, proprio come il *Reiz*, lo stimolo, l’irritazione originaria di cui ci parla Nietzsche, rende attive le diverse parti dell’organismo, la pletora di unità senzienti, che non attendono altro che di essere messe in movimento.

Il corpo umano si trasforma, così, in una sorta di campo elettromagnetico, che esiste solo in quanto generato dall’azione di una serie di “s-cariche”, variabili nel tempo, che puntellano l’intero nostro organismo. Cosa mi porta questa scarica elettrica che proviene dall’esterno, si chiede Artaud, come agisce sull’equilibrio del mio corpo? Lo stimolo nervoso irrompe come una “picca oscura” (*pique sombre*), come una frecciata tetra e misteriosa, come un fendente violento che lacera il nostro corpo, aumentandone l’irritabilità. Qualcosa che “non era me” (*qui n’était pas moi*), l’altro fuori di me, l’indeterminato, spinge per essere accolto. Artaud definisce “strano banchetto”, questo processo di accoglienza-appropriazione per cui “qualcosa

⁷⁷ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., pp. 237-8.

di diverso”, qualcosa di attualmente ignoto, viene “assaggiato”, “gustato” (*goûter*)⁷⁸ e, allo stesso tempo, assimilato, conosciuto. La mia coscienza è fatta di “piccoli assaggi” che, a poco a poco, contribuiscono al suo nutrimento e alla sua crescita. Uno sviluppo che, tuttavia, non è finalizzato al raggiungimento di alcuno stato di quiescenza o compiutezza, poiché la nostra attività cognitiva e sensitiva, ovvero la riorganizzazione superiore degli stimoli inferiori, risulta sempre insufficiente rispetto alla vasta gamma di eccitazioni primarie. Scrive Nietzsche:

«le sensazioni e i pensieri sono qualcosa di estremamente raro e limitato in confronto al numero enorme di processi che accadono in ogni istante [...] Insomma, noi ci troviamo qui davanti ad un’attività che andrebbe attribuita ad un intelletto enormemente più elevato e vasto di quanto non sia quello di cui siamo coscienti»⁷⁹.

Potremmo dire, altrimenti, che la formazione di un pensiero (o sensazione), lungi dall’essere il compito primario dello spirito soggettivo, in realtà, è solo il disperato tentativo di regolare, tramite una valvola esterna, un accumulo impressionante di processi, stimoli, che, invece, pretendono solo di essere “gustati”. La metafora dell’assaggiare, assaporare, accomuna nel profondo Nietzsche e Artaud. Non è un caso, infatti, che il pensatore francese, al momento dell’ingestione, della masticazione, della digestione, anteponga l’attimo in cui si “gusta” qualcosa di diverso. Io gusto attraverso piccoli organi recettori: piccoli tessuti cellulari, minuscole unità senzienti, le papille, vengono sollecitate da un corpo estraneo e reagiscono, provocando in noi una sensazione specifica (sapida, acida, ecc.). Allo stesso modo, Nietzsche sfrutta il medesimo riferimento:

«e voi dite, amici, che non si ha da discutere sul gusto e sul sapore? Ma tutta la vita è una disputa su gusto e sapore! Gusto: è il peso e insieme la bilancia e colui che pesa; e guai a ogni essere vivente che volesse vivere senza la contesa per il peso, la bilancia e coloro che pesano!»⁸⁰.

⁷⁸ Un’altra occorrenza del termine gusto, in cui il sapore è metafora dell’attività pulsionale, la ritroviamo Ivi., p. 240, dove si legge: «abbassamento o rialzamento della tensione affettiva, / del gusto o del sapore».

⁷⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1883-1884*, cit. fr. 24 [16].

⁸⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Dei Sublimi*, p. 141. Cfr., anche, ivi., *Dello spirito di gravità*, p. 238-9, dove il gusto si afferma, da un lato, come disposizione naturale che non muove dalla fede in un presunto principio vero (non c’è la strada, ma la “mia” strada), e, dall’altro, come atto spontaneo, fisiologico, assolutamente al di là del bene e del male (“non un buon gusto, né cattivo”): «il mio cammino è sempre stato, in tutto e per tutto, un tentativo e un interrogativo - in verità, bisogna anche imparare a rispondere a questo interrogare! Ma questo è - il mio gusto: - non un buon gusto, né

Sostenere che tutta la vita è una disputa sul gusto, vuol dire che l'intelletto interpretante agisce solo sulla base degli stimoli nervosi primari e che, ogni altra costruzione superiore, si colloca quale sovrastruttura esornativa, che non ci dice nulla in più dei processi interni all'organismo, ma aggiunge, in qualche modo, "confusione su confusione", pur pretendendo, in realtà, di ordinare il caos. Tuttavia, Nietzsche ci dice ancor di più: il gusto è, insieme, il peso, la bilancia e colui che pesa. Tentiamo di tradurre in termini più strettamente filosofici questa sua immagine. Nel momento in cui "assaggiamo" qualcosa, quando ci troviamo di fronte a uno stimolo, a essere coinvolto è, naturalmente, il corpo, in quanto massa, peso, sistema nervoso, ma, anche, e non come gregari, il soggetto (colui che pesa) e la bilancia, ovvero il sofisticato ed estremamente "sottile" sistema di auto-organizzazione del corpo che "decide" se accogliere o espellere, valutando l'utilità o il danno della "scarica elettrica" ricevuta, laddove per "valutazione" non dobbiamo affatto intendere la formulazione deliberata di giudizi di valore, ma, più semplicemente, l'atto del commisurare, del pesare, in base alle esigenze dell'organismo stesso e non sulla scorta di un fittizio ordinamento superiore. Allora, colui che gusta, il soggetto nietzscheano, sembra somigliare a quell'indefinita e impronunciabile figura, stato d'animo innominabile, che Artaud chiama "Pesa-Nervi".

«Niente – dice Artaud – se non un bel Pesa-Nervi. Una sorta di stazione eretta e incomprensibile in mezzo a tutto nello spirito. E non sperate che dia un nome a questo tutto, vi dica in quante parti si divida, che peso abbia, che mi dia da fare, mi metta a discutere, e, discutendo, mi perda e così senza saperlo mi metta a PENSARE, - e che questo tutto s'illumini, viva, si ornì d'una moltitudine di parole, tutte bel lustrate di senso, diverse, e capaci di metter ben in luce tutti gli atteggiamenti, le sfumature d'un sensibilissimo e penetrante pensiero»⁸¹.

cattivo, bensì il mio gusto, di cui non mi vergogno più e che più non celo. "Questa insomma, è la mia strada, - dov'è la vostra?", così rispondo a quelli che da me vogliono sapere *la strada*. Questa strada, infatti, non esiste!».

⁸¹ A. Artaud, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., p. 44. Artaud non ha parole adatte per descrivere questo stato d'animo che molto somiglia, almeno formalmente, a un situazione emotiva fondamentale, come quella dell'angoscia in Heidegger, che si annuncia solo tramite i suoi effetti e non può essere dimostrata con ragionamenti. La mancanza di parole, quindi, non allude tanto a un'insufficienza soggettiva e temporanea: le parole non ci sono adesso, e, non ci saranno mai, per illuminare, chiarificare il senso del "Pesa-Nervi".

Il “Pesa-Nervi” annuncia una soggettività rinnovata, insieme centrifuga e centripeta, disseminata di punti d’arresto, vuoti, buchi, ma anche di ri-partenze, una soggettività processuale, non solo perché in perenne divenire, ma proprio perché intimamente coinvolta negli infiniti processi fisiologici dell’organismo. Non ci sono parole per definire questo “stato”, poiché il processo dissolve l’intero sistema linguistico⁸². Credo, in quanto “Io”, di poter pe(n)sare⁸³, ma, in realtà, nel momento in cui pe(n)so, mi trovo già su uno dei due piatti della bilancia (auto-organizzazione corporea), laddove nell’altro compare l’insieme delle pulsioni attivate in una determinata circostanza. In altri termini, da una parte ci sono io, con il mio numero limitato di pensieri e sensazioni, e, dall’altra, ci sono le pulsioni, con il loro carico ingente di minuscoli stimoli nascosti. È una sfida a chi pesa di più, e, la possibilità della formazione di un pensiero (o sensazione) risulta inversamente proporzionale alla forza delle pulsioni stesse. In una battuta, più siamo influenzati dalla veemenza delle nostre pulsioni, più ne subiamo la tracotanza, meno riusciamo a valutare con la dovuta distanza e freddezza, meno riusciamo a formare in noi pensieri⁸⁴. Sarebbe errato sostenere che la razionalità risieda tutta dalla parte del piatto in cui si allocano i pensieri. Il richiamo di Nietzsche e Artaud, in tal senso, è molto forte: esiste una razionalità sotterranea, un «pensiero del disotto / che conduce, / non c’è critica, / spirito, / giudizio, / coscienza, / più un corpo è corpo, / e in vita, / e più è lontano dalla coscienza»⁸⁵. E un corpo è tanto più corpo (ovvero vitale), proprio quando il

⁸² Cfr., a tal proposito, J. Kristeva, *Il soggetto in processo*, in *Artaud: verso una rivoluzione culturale*, a cura di P. Sollers, Dedalo, Bari 1974, p. 43, dove Kristeva scrive: «il processo dissolve fin il segno linguistico e il suo sistema (la parola, la sintassi), cioè fin la garanzia più solida e primaria del soggetto unario».

⁸³ Per una correlazione, squisitamente etimologica, di peso e pensiero, si veda J. L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, trad. it. a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009.

⁸⁴ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 259, dove leggiamo: «perché mai si poté fare un gesto senza un corpo, / né un pensiero avvenire senza un corpo, / e più c’è corpo più c’è pensiero, / e più c’è pensiero e meno c’è corpo». Qui, radicalizzando Nietzsche, Artaud propone un movimento paradossale, per cui la formazione di pensieri è direttamente proporzionale al peso degli istinti (corpo), ma, allo stesso tempo, tanto più c’è pensiero, quanto meno c’è corpo. In realtà, Artaud intende affermare che il corpo è la *conditio qua non* per la formazione di qualsivoglia pensiero, ma che, a sua volta, il pensiero, se si cristallizza, umilia e mortifica il corpo. Vi è, in definitiva, un movimento circolare che, dal corpo conduce al pensiero e, da quest’ultimo, in attesa di nuova linfa vitale, nuovamente al corpo.

⁸⁵ Ivi., p. 210.

peso degli istinti aumenta (e quindi anche quello degli stimoli nervosi, elettrici) e si palesa tutta l'urgenza di un'azione immediata. Laddove, infatti, la razionalità cosiddetta superiore, critica e soppesa con tutte le accortezze (e il tempo) del caso, il "pensiero del di sotto" spinge a una reazione repentina, quasi meccanica, inconscia, che, per analogia, "imita" ciò che avviene a livello strettamente fisiologico. Facciamo un esempio, tratto direttamente da Nietzsche:

«l'altro giorno, alle undici di mattina, d'improvviso, davanti a me, un uomo piombò a terra come fulminato, e tutte le donne che erano lì nei pressi gettarono alte grida: io stesso lo rialzai in piedi e aspettai finché non fosse in condizione di parlare, - ma per tutto questo tempo non un muscolo del viso, non un sentimento, né di paura né di compassione, si erano mossi in me; io avevo fatto invece quel che era più immediato e razionale e me ne andai freddamente. Posto che il giorno prima mi avessero annunciato che l'indomani, alle undici, qualcuno sarebbe stramazzato accanto a me in quel modo, avrei sofferto ogni genere di tormenti, la notte non avrei potuto chiudere occhio e nel momento decisivo avrei finito per fare come quell'uomo, invece di prestargli aiuto. In quel frattempo tutti gli istinti possibili avrebbero infatti avuto tempo di rappresentarsi quell'esperienza e di commentarla»⁸⁶.

Il carattere improvviso dell'avvenimento richiede una nostra risposta immediata: non occorre riflettere sul da farsi, ma agire nel più breve lasso di tempo possibile. Una possibile obiezione a questo tipo d'atteggiamento potrebbe essere: se agisco senza valutare precedentemente le conseguenze del mio comportamento, non rischio forse di prendere una decisione avventata e controproducente? In realtà, come sottolinea Nietzsche, l'immediatezza della reazione nasconde una certa forma di razionalità ("io avevo fatto invece quel che era più immediato e razionale"), di saggezza del corpo, che ci consente di non fallire il nostro obiettivo. Tutto ciò vuol dire che il corpo ha una sua storia, un bagaglio di esperienze vissute, che lo ha preparato a reagire adeguatamente alle situazioni che si trova ad affrontare, senza bisogno di ricorrere a strumenti intellettivi superiori. Una forma di coscienza sperimentale⁸⁷, diciamo, che procede per tentativi e si rafforza ogni volta che va

⁸⁶ F. Nietzsche, *Aurora*, cit, § 119. Cfr., anche, A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 253, dove si legge: «agire prima di pensare, subito, come lame della frusta di filo della baionetta di fucile».

⁸⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1883-1884*, cit., fr. 24 [16], dove il corpo appare proprio come una sorta di intelletto sensibile e la conoscenza come un desiderio che si alimenta grazie alla volontà del corpo stesso di rendersi sempre più perfetto: «per dirla in breve: in tutta l'evoluzione dello spirito si tratta forse del corpo: è la storia, che diventa SENSIBILE, del formarsi di un corpo superiore. L'organico sale ancora fino a gradini più alti. La nostra brama di conoscere la natura è un mezzo con cui il corpo vuole perfezionarsi. O piuttosto, vengono fatti centinaia di migliaia di esperimenti per cambiare l'alimentazione, il modo di abitare, la maniera di vivere del corpo».

incontro a un successo. In altri termini, se, dopo aver aiutato l'uomo della strada piombato di colpo a terra, citato da Nietzsche, la volta successiva, sarò in grado di intervenire, in una situazione simile, con la medesima tempestività e competenza, sarà solo perché il primo tentativo andò in porto. La coscienza ha bisogno di centinaia di migliaia di esperimenti, alle volte, per abituarsi a grossi cambiamenti. Posso dire di conoscere veramente qualcosa (e, forse, neanche) solo dopo averne testato la funzionalità. Appare ormai chiaro che la conoscenza altro non è che un continuo sperimentare, in vista di un'annessione o un'esclusione, dato che l'utopia di un sapere assoluto mal si accorda con la struttura fisiologica del nostro corpo, che esige, per sopravvivere, che si eserciti una rigorosa selezione. Ciò che l'esperienza ci offre è illimitato, la nostra conoscenza, invece, deve essere sottoposta a una duplice restrizione, per evitare il rischio dell'indigestione: una, di ordine strettamente fisiologico, per cui non tutto può essere accolto, e, l'altra, di natura spirituale, per cui, alla già complessa e "ingombrante" situazione dell'esistenza, si aggiunge l'invenzione "superflua" di una coscienza unitaria superiore.

L'idea della superficialità della coscienza superiore, della dimensione concettuale, emerge bene in questo passaggio artaudiano:

«i sentimenti ritardano, / le passioni ritardano, / le istituzioni ritardano, / tutto è di troppo, tutto è questo troppo che non smette di caricare l'esistenza, / l'esistenza stessa è un'idea di troppo [...] Quando la mia mano brucia, brucia. / C'è il fatto che la mia mano brucia, che già, se ci penso, è, in quanto fatto, assai minacciato, / avere la sensazione che la mia mano bruci, è entrare in un altro settore, / se ho l'idea che la mia mano brucia, non sono già più nella mia mano ma in stato di supervisione, quello stato in cui lo spirito spione mi ha fatto venire perché io gli ceda più della mia mano e del suo dolore, ma un mondo di concezioni»⁸⁸.

Pensieri e sensazioni fungono da ritardanti, in quanto inibiscono gli stimoli, differendone l'azione, mitigandone una subitanità, che, invece, avrebbe bisogno di manifestarsi senza indugi⁸⁹. Nel momento in cui la mia mano brucia, brucia e basta: non c'è alcuna necessità di postulare ulteriori realtà che giustifichino o legittimino qualcosa che sta avvenendo liberamente. Il fatto stesso della mano che va a fuoco, in quanto tale, dice Artaud, potrebbe essere revocato in dubbio, poiché l'unico dato di

⁸⁸ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., pp. 230-1.

⁸⁹ *Ibidem*.

fatto plausibile è che, in generale, si dà uno stimolo, non un evento generato da uno stimolo. Al di là di questo, quando si passa dalla semplice e immediata constatazione che la mia mano brucia, ovvero che un forte e violento calore la sta attraversando, sobillando la reazione di una serie di minuscoli centri senzienti, all'idea (fissa) che la mia mano brucia, ovvero, che vi è una sensazione generale di bruciore, calata nella situazione particolare che sto vivendo, mi sposto, di già, sostiene Artaud, in un altro settore, su un altro piano, quello delle concezioni. Avvenuto questo passaggio, il gioco sporco dell'intelletto è fatto: un semplice insieme di stimoli nervosi, tradotti in istinto, si è trasformato in una causa, per cui, d'ora in poi, ogni volta che avvertirò calore, magari, penserò alla possibilità che la mia mano stia bruciando, inferendo, e non più, reagendo a un'eccitazione. Artaud, in questo, si mostra in perfetta consonanza con Nietzsche: c'è un "di troppo" nell'esistenza, ovvero la vuota inferenza logica, che si fonda su un concetto di "successione" (*Nacheinander*) degli eventi, quand' invece si tratta di una "compenetrazione" (*Ineinander*)⁹⁰. In entrambi i casi, si tratta di una relazione, di una reciprocità (*einander*) tra due elementi, ma, nel primo, tale reciprocità indica un susseguirsi (*nach*), un accumularsi di esperienze simili, mentre, nel secondo, v'è l'idea di una vera e propria comunione incondizionata, di una compenetrazione tra gli eventi che si oppone a un'idea tutta superficiale della coscienza⁹¹.

In altri termini, la compenetrazione è reciproca stimolazione tra le varie parti dell'organismo. Più le diverse unità senzienti si mescolano, entrano in contatto tra loro, generano rapporti di forza, più l'organismo si sviluppa, cresce e le sue varie

⁹⁰ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1886*, cit., fr. 2 [139].

⁹¹ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [52], nel quale si dice: «niente è più superficiale della coscienza che pone scopi e mezzi: è un apparato di semplificazione, un mezzo di comprensione, pratico, niente di più – che non mira a compenetrarsi di conoscenza». Sul tema della superficialità della coscienza, cfr., anche, ivi., fr. 25 [369]; 25 [405] e *La gaia scienza*, cit., § 354. Su quello della compenetrazione, invece, cfr., A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., pp. 207-8, dove leggiamo: «compenetrazione [...] mettere in contatto / molecole principi, / e costringerle / a frantumarsi una sull'altra [...] per mezzo di una serie di propulsioni ripetute / che obbediscono alle misure di una danza». L'immagine della danza, che stravolge l'anatomia fondamentale del corpo umano, avvolgendola in un movimento circolare e vorticoso, dove le parti dell'organismo si compenetrano a vicenda, ritorna anche in A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, in *Il teatro della crudeltà*, cit., p. 59, dove si legge: «fate danzare l'anatomia umana, infine / dall'alto in basso e dal basso in alto, / da dietro in avanti e / da avanti all'indietro, / ma molto più da dietro all'indietro».

parti assumono un certo di grado di consapevolezza. Un processo graduale, quindi, perché la conoscenza non giunge dall'alto, tutta d'un colpo, come un miracoloso *deus ex machina*, ma si costruisce pezzo per pezzo.

Una coscienza che si basa sulla registrazione di un susseguirsi di dati sperimentali, anche se, più volte, verificati, ignora letteralmente quel "campo elettromagnetico", quell'infinità ridda di stimoli, che il sistema nervoso del corpo umano tiene in vita. In altre parole, una coscienza superiore pretende di determinare le cose, mentre una coscienza corporea, adattativa, nucleare, riconosce che vi è una forza più imponente che l'attira in un vortice e ne limita le aspettative. Sentiamo, a tal proposito, Artaud, tornando al filo conduttore di queste ultime pagine, vale a dire la costitutiva elettricità del nostro corpo, il suo essere esposto (come sistema nervoso) alle impressioni esterne, chiave, questa, per sbarazzarsi di un'idea unitaria di coscienza:

«l'elettricità è un corpo, un peso, / il bombardamento di una faccia, / la calamita compressa di una superficie respinta dall'ester- / no di un colpo, / sul margine di tale colpo, / pugno blu della mia mano verde di disperazione e di colle- / ra che colpisce, un giorno in cui / davanti a un colpo / il buco che stavo per inferire alle cose / mi afferrò la mano / non per ripararsi da un danno / ma per essere il padrone, / finalmente»⁹².

Diverse sono le cose da notare in questo frammento. Innanzitutto, l'idea, ribadita ancora una volta, che il corpo è essenzialmente costellato da un serie innumerevole di cariche elettriche, pronte a bombardare la superficie del corpo stesso, che, in sé, è un peso⁹³. In seconda battuta, ad attirare la nostra attenzione è l'immagine della "calamita compressa" (*aimant tassé*), che tiene assieme, in una fusione virtuosa, sia il movimento dell'attrazione, dell'assorbimento (data la struttura del magnete), sia quello della pressione, dell'urto, dell'essere pigiato, a seguito di un contatto imprevisto con l'esterno. Il corpo non è una calamita libera, che può attirare

⁹² A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit. p. 211.

⁹³ Vedi nota 79. Essere un peso vuol dire essere una misura, un sistema di regolazione che gestisce "entrate" e "uscite" di impressioni originarie dalle coscienza, anche se l'espressione "entrata nella coscienza" potrebbe, se interpretata alla lettera, generare fastidiosi equivoci, generando l'idea di una coscienza come spazio puramente interno, auto-referenziale, quand'invece si tratta di una costruzione pubblica, sociale, che, per esistere, ha bisogno di relazionarsi alle coscienze degli altri corpi. "Entrare nella coscienza", arrivati a questo punto, significa, più semplicemente, stabilire un contatto, stimolare i centri energetici di cui il corpo è disseminato.

indiscriminatamente qualsiasi altro corpo, ma una calamita “compressa”, ovvero sottoposta a una serie di restrizioni, dovute alla conformazione dell’organismo stesso, la cui principale prerogativa è, sì, quella di dominare a assimilare, ma, che, contemporaneamente, non si può esimere dal “soffrire” l’irruzione repentina di un elemento estraneo. Per cui, nel momento in cui sono sul punto di sferrare un colpo per “inferire” un buco alle cose (azione della coscienza unitaria), mi accorgo che la mia mano è come risucchiata dal buco stesso, che non si limita a fare da scudo, a resistere, a rintuzzare il colpo, ma, con un atto quasi padronale, annulla la mia intenzione, o, meglio, la subordina alle esigenze dell’apparato istintuale. In altri termini, il tentativo di “bucare” le cose (per conoscerle) corrisponde all’azione di un’ipotetica volontà soggettiva (e non una “volontà di potenza”), mentre il buco (*trou*), in realtà, è una delle minuscole ferite di cui l’organismo è già ricoperto, uno degli innumerevoli canali di comunicazione aperti tra stimolo e attività dell’intelletto interpretante. Ancora una volta, appare chiaro che, prima di una fase puramente attiva, di appropriazione, abbiamo a che fare con una com-pressione originaria, che, Nietzsche, in consonanza con l’immagine artaudiana della calamita, appena evocata, chiama “sensazione di pressione” (*Druckgefühl*).

«si dev’essere pensato molto prima che ci fossero gli occhi: le linee e le figure non erano quindi date inizialmente, ma per un lunghissimo periodo si pensò in base a sensazioni tattili [...] Prima dunque che si giungesse con l’esercizio a intendere il mondo come complesso di figure in movimento, si stende il tempo in cui esso veniva compreso come sensazione di pressione (*Druckgefühl*), mutevole e di diverso grado»⁹⁴.

La comprensione è originariamente una compressione, un vago percepire che c’è qualcosa che spinge per entrare, laddove la pressione stessa, come sottolinea Nietzsche, è sempre cangiante, trasformabile e si esercita gradualmente, ovvero con una maggiore o minor forza a seconda della disponibilità ricettiva del corpo. Vi è una parabola che collega l’idea generale di un corpo come pura matrice, *chora*⁹⁵, a quella

⁹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, cit., fr. 40 [28].

⁹⁵ Sull’idea del soggetto-processuale come *chora*, nel senso platonico di ricettacolo mobile di mescolanza, cfr., J. Kristeva, *Il soggetto in processo*, in *Artaud: verso una rivoluzione culturale*, cit., pp. 43-4, e, in particolar modo, la nota n. 3.

di un corpo come entità singolare, come supporto mobile⁹⁶ di una vita che può essere più o meno elevata, nel senso che ha raggiunto un grado più o meno alto nella scala processuale che dall'eccitazione la conduce alla consapevolezza, dallo stimolo incosciente all'attività cosciente. Da un lato, sembrerebbe che, l'ascesa verso stati più compiuti dell'organico (e, quindi, della conoscenza), sia direttamente proporzionale alla capacità del corpo di accogliere l'estraneo, di rispondere positivamente alla pressione, ma, dall'altro, sia in Nietzsche che in Artaud, compare uno strano contro-movimento, un inspiegabile e paradossale volontà di ritrarsi, di rintuzzare il colpo, limitare i danni, resistere solo passivamente alla compressione, all'azione pulsionale. Una volontà paradossale, appunto, proprio perché, nel momento stesso in cui si prepara all'accoglienza, all'apertura, palesa la necessità di un'auto-chiusura, di un respingimento. Per descrivere questo duplice movimento, Nietzsche usa il termine "autodifesa" (*Selbstvertheidigung*), mentre Artaud si serve della metafora del "sorti sortant", del "venuto che viene fuori".

Sentiamo, per primo, Nietzsche:

«domina un istinto di auto-conservazione, che si esprime nel modo più inequivocabile come istinto di autodifesa [...] Gusto è la parola corrente per designare questo istinto di autodifesa. Il suo imperativo non ci comanda solamente di dire no, quando il sì sarebbe un segno di altruismo, ma anche di dire no il meno possibile [...] Il difendersi, il non-farsi-avvicinare è una spesa - non ci si deve ingannare su questo punto - è uno sperpero di forza a fini negativi [...] Avere aculei è una dissipazione, un doppio lusso, quando siamo padroni di non avere aculei, ma mani aperte (*offne Hände*)»⁹⁷.

Avevamo già parlato di gusto, definendolo come quella felice fusione di "peso", "bilancia" e "colui che pesa", ovvero come ricettività in processo, che coinvolge tanto il soggetto quanto l'organismo, inteso come dimensione aperta dell'irritabilità. Assaporare voleva dire, allora, avere lo *ius mortis* su ciò che esercita pressione sul corpo, decidere cosa tenere e cosa scartare. Una forma, quindi, di autodifesa, perché

⁹⁶ Sul corpo come supporto mobile, in quanto produzione continua del Doppio, cfr., F. Cambria, *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 223-236.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Perché sono così accorto*, in *Ecce Homo*, cit., § 8. Di autodifesa si parla anche in F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 230, dove si legge: «una risoluzione di ignoranza, di volontario isolamento, che erompe improvvisamente, un chiudere le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o a quella cosa, un non-lasciarsi-avvicinare, una specie di posizione difensiva contro molte cose conoscibili, un esser contento dell'oscurità, dell'orizzonte che rinchiude».

non tutto può essere accolto e ogni nuova “ingestione” va commisurata alla propria capacità digestiva, per cui la mente somiglia più a uno “stomaco” che a una facoltà⁹⁸. In tutto questo, però, Nietzsche sottolinea che questa forma di tutela non comanda solo il respingimento dell’estraneo, ma, anche, allo stesso tempo, la minor resistenza possibile, ovvero la maggiore disponibilità all’accoglienza. Una volontà paradossale, come detto, perché tiene insieme due elementi contraddittori, laddove, però, probabilmente, è la volontà di potenza stessa a incarnare il più grande dei paradossi⁹⁹, ponendosi come soglia continuamente attraversata da flussi e riflussi. L’autodifesa “a oltranza”, così, si trasforma, in uno spreco di forze (quelle messe in campo per resistere alla pressione), che non favorisce lo sviluppo dell’individuo né, naturalmente, l’incremento della conoscenza. Allora, quando tentiamo di tenere le cose lontane da noi, deve trattarsi di un’altra forma di respingimento, che non equivale all’annientamento, un incorporare che è, allo stesso tempo, un ricacciare.

Scriva Nietzsche:

«tra le rappresentazioni e le percezioni si combatte non una lotta per l’esistenza, ma una lotta per il dominio: la rappresentazione vinta non viene distrutta, ma solo ricacciata (*zurückgedrängt*) o subordinata. Nella sfera intellettuale non c’è distruzione»¹⁰⁰.

Capiamo meglio, adesso, che il paradosso insito nella concezione di un’autodifesa accogliente, in realtà, è sostanzialmente virtuoso, in quanto il respingere è solo un ricacciare¹⁰¹ nel cuore stesso della cosa. Nulla viene distrutto, al massimo subordinato, e, per giunta, solo temporaneamente. La rappresentazione ricacciata, in definitiva, è solo un “ospite in sala d’attesa”. La vita più elevata, quindi, è quella che “tiene le mani aperte”, ovvero quella vita che, più delle altre, è pre-disposta a farsi

⁹⁸ Sull’idea della mente come stomaco, cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 230.

⁹⁹ Il paradosso, lungi dall’esser visto come un momento di stasi, irrigidimento, *impasse*, può essere letto anche come figura-chiave del pensiero tragico, del pensiero del Doppio, come emerge in S. Givone, *Debole e tragico*, in *aut-aut*, n. 237-38, maggio-agosto 1990, pp. 1-28. Nell’articolo, inoltre, Givone contrappone la forza tragica del paradosso alla debolezza propria del pensiero nichilistico, naturalmente di quello in autentico.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 7 [53].

¹⁰¹ Senza autodifesa non vi sarebbe vita, senza rigetto non si formerebbe alcuna memoria, come emerge in B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, cit., p. 77, dove si legge: «con questo moto che respinge l’altro in se stesso, che rigetta indietro tutto ciò che ferisce e resiste, incominciano la memoria e il rapporto con il passato, e con essi incomincia la vita».

attraversare da qualsiasi forza (cosmica). Pre-disposizione, appunto, non cieca accettazione di tutto ciò che “pressa”.

Così, in Artaud, similmente, il movimento che sottende alla nutrizione (conoscenza) è duplice, e, come in Nietzsche, prevede una fase di respingimento e una di accorpamento, fasi che, in realtà, non sono affatto distinte, ma si pongono come momenti di uno stesso processo.

«Ogni cibo non è che un riprendere contatto con un elemento estirpato da se stesso (*extirpé de soi-même*) e che ritorna [...] e ogni sentimento è un venuto che viene fuori (*un sorti sortant*) [...] Gli alimenti sono elementi venuti fuori dal corpo e che as- / sumono la loro qualità di cibo soltanto con la fremente / fretta epiletticoide che sempre più col tempo impiegano a / entrarvi»¹⁰².

Ogni cibo, quindi ogni stimolo esterno, per Artaud, è un entrare nuovamente in contatto, un subire *ex novo* la pressione da parte di un elemento che era stato estirpato, rigettato, ricacciato fuori da se stesso, ma che, nonostante tutto, ritorna, poiché ogni “rappresentazione” è un entrare-uscire simultaneo, un flusso che si estende e contrae, uno spirito che si raggomitola e dipana la sua matassa. Ci troviamo di fronte a un altro paradosso, quello del *sorti sortant*: ogni sentimento, dice Artaud, è un venir fuori, ma, allo stesso tempo (non c'è distanza, iato), un ri-entrare. Tutto ciò che è alimento per lo sviluppo del nostro corpo, per la crescita della nostra conoscenza, acquista la sua qualità di nutrimento, solo in quanto elemento che nasce dal corpo (come stimolo nervoso), fuoriesce (genera pressione) e ritorna, arricchito, come creatore di forme.

Nulla è, secondo Artaud, perché nulla “vuole” essere, quindi tutto è destinato a una sorta di annientamento¹⁰³. Tuttavia, faremmo un grande torto al pensiero artaudiano se interpretassimo questa volontà di distruzione immediata come una volontà *tout court* annichilente. Difatti, nulla è perché niente persiste, per più tempo, nel medesimo stato, e tutto esige di essere smembrato, solo nella prospettiva di essere ri-assemblato. Ciò che mi colpisce dall'esterno, che mi stimola, genera, in me, turbamento, e, per questo, primariamente, mi auto-difendo, tentando di “martirizzarlo”, di infliggergli un supplizio, di “dirgli di no”. Il “martirio a oltranza”

¹⁰² A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 237.

¹⁰³ Ibidem. «Ogni sentimento è un venuto che viene fuori e richiede il suo immediato annientamento».

delle cose, però, non può che rivelarsi contro-produttore (così come lo era l'autodifesa per Nietzsche), e, allora, decido di ri-assorbire ciò che ho precedentemente ricacciato fuori da me (verso di sé), poiché: «sono io, io, l'autore del mio corpo, che lo disincarno e lo scarnifico per rimangiarlo ostinatamente»¹⁰⁴.

Quando l'organismo ha raggiunto i più alti gradi del suo sviluppo, tale processo paradossale di autodifesa, di annientamento e ri-masticazione, non viene più avvertito come straordinario, bensì come un fenomeno necessario, quindi assolutamente normale. Su questo punto, Nietzsche si mostra assai debitore degli studi di Roux sulla lotta interna delle varie parti dell'organismo¹⁰⁵. Difatti, quello che Roux definisce “necessario stimolo vitale”¹⁰⁶, Nietzsche lo chiama *Lebensreiz*, utilizzando una formula che compare solo quattro volte all'interno della sua opera¹⁰⁷, e che ci sembra la chiave di volta definitiva per capire che il rapporto tra stimolo (passivo) e attività riorganizzatrice (creazione di forme) può rivelarsi assolutamente proficuo, anzi, di più, divenire fonte necessaria per la conservazione e continuazione della vita, così come emerge in uno dei luoghi sopra evocati:

«si sviluppano processi in cui l'eccitazione diviene necessaria, diviene *l'eccitazione-chespinge-alla-vita (Lebensreiz)*: in mancanza della quale la vita si avvia al declino e alla rovina. Sono questi i processi più elevati»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Cfr., a tal proposito, W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992, pp. 153-200. Dell'interesse di Nietzsche per Roux, troviamo testimonianza anche in C. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, vol. II, Gallimard, Paris 1958, specialmente p. 525, dove Roux è descritto quale primo riferimento nietzscheano per abbattere gli argomenti del darwinismo volgare.

¹⁰⁶ W. Roux, *La lotta delle parti nell'organismo*, cit. in G. Campioni e A. Venturelli, *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., p. 174.

¹⁰⁷ I luoghi sono: *Al di là del bene e del male*, cit., § 200, dove il *Lebensreiz* è definito una sorta di “solletico in più”, uno stimolo vitale che agisce quando si palesa il contrasto (o la guerra); *Genealogia della morale*, cit., III, 2, dove il *Lebensreiz* è visto quale “attrattiva in più della vita”, sfruttando l'accezione di *Reiz* che, più che alla stimolazione, rinvia all'esercizio di un fascino ammaliatore; *Frammenti postumi 1881*, cit., fr. 11 [134]; *Frammenti postumi 1883*, cit., fr. 7 [98]. Quest'ultimo riferimento è quello che maggiormente rientra nel nostro discorso. Rimandiamo, quindi, al corpo del testo per una sua completa analisi.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1883*, cit., fr. 7 [98].

Il *Lebensreiz* non è la volgare somma di una serie molteplice di *Reizen*, di stimoli che attivano la lotta tra le unità minime senzienti, ma la possibilità stessa che vi possa essere stimolazione, il tessuto, la rete che tiene in piedi tutte le connessioni nervose. Nel momento in cui sentiamo l'impulso elettrico come necessario per il prosieguo della nostra vita, e non più solo come una fase nascosta ed enigmatica, allora, vuol dire che i gradi più alti dell'organico si stanno approssimando. In fondo, la differenza tra l'uomo e l'animale risiede proprio in questa presa di coscienza: entrambi sono mossi da stimoli profondi, ma solo l'uomo è in grado di riconoscere quest'ultimi come catalizzatori naturali del processo della conoscenza.

L'equivalente artaudiano del *Lebensreiz*, può essere ritrovato nell'espressione *pila électrique*, pila elettrica, riferita alla costituzione del corpo umano. I testi di Artaud, come detto, sono disseminati di riferimenti alla forza tensiva, all'elettricità, ma, in questo caso, la questione è posta più generalmente a tema:

«il corpo umano è una pila elettrica / a cui sono state castrate e inibite le scariche, / di cui sono stati orientati verso la vita sessuale / le capacità e gli accenti / mentre è fatto / per assorbire / tramite i suoi spostamenti voltaici (*déplacements voltaïques*) / le disponibilità erranti (*disponibilités errantes*) / dell'infinito del vuoto, / dei buchi di vuoto / sempre più smisurati (*de plus en plus incommensurables*) / di una possibilità organica mai colmata (*d'une possibilité organique jamais comblée*)¹⁰⁹.

Il corpo umano è organizzato esattamente come una pila elettrica, laddove le diverse scariche rappresentano l'innumerabile ridda degli stimoli, mentre la pila stessa allude (come il *Lebensreiz*) alla condizione di possibilità propria dell'organismo di poter, in generale, sentire e venire investito dalle impressioni esterne. Facciamo un esempio, restando in campo anatomico: laddove i singoli stimoli corrispondono ai capillari che percorrono in lungo e largo il nostro corpo, la "pila elettrica" incarna la mappatura totale (ma non definitiva) di questi minuscoli rivoli di sangue, ovvero il sistema circolatorio. Non si tratta, come si potrebbe di primo acchito pensare, di un'idea astratta, ma di una rete processuale concretamente funzionale¹¹⁰. La metafora della pila risulta particolarmente efficace se pensiamo al

¹⁰⁹ A. Artaud, *Il teatro della crudeltà*, in *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 59.

¹¹⁰ La funzionalità del sistema è determinante affinché il circuito cooperante delle unità minime senzienti non vada incontro a blocchi permanenti. L'idea, ancora una volta, richiama alla mente W.

fatto che, in essa, normalmente, due forze di polarità contraria (positiva e negativa, attiva e reattiva) si scontrano, dando luogo a un processo di ossidoriduzione che, particolare non trascurabile, si realizza in due differenti momenti: un elemento “perde” elettroni (ossidazione), mentre l’altro li “acquista” (riduzione). C’è, in altri termini, uno scambio effettivo d’energia, un flusso, che la pila è in grado di intercettare (accoglienza di un’impressione) e di trasformare in corrente elettrica (nutrimento, fase attiva). Artaud non manca di sottolineare che questo processo ha subito, nel corso del tempo, un’azione ritardante, causata dall’inibizione delle “scariche” (stimoli), figlia di una coscienza istituzionale, universale, che ha preteso svilire il dinamismo del processo per ricondurne gli “accenti” verso un’idea totalizzante, univoca. L’orientamento forzato verso la vita sessuale rappresenta solo uno degli aspetti, *pars pro toto*, citato da Artaud per esemplificare il riduzionismo della coscienza cosiddetta superiore, che mira a etichettare, classificare e dividere, come in questo caso, in generi (maschile e femminile), laddove, di contro, l’organizzazione globale del sistema nervoso è assolutamente al di là di qualsiasi distinzione di sorta, compresa quella di genere sessuale.

Il corpo, quindi, non è fatto per eseguire ordini provenienti dall’alto, per adattarsi a condizionamenti provenienti dall’esterno, ma per assorbire tutto ciò che si pone “a sua disposizione”, attraverso “spostamenti voltaici”, ovvero con le manifestazioni di potenza individuali¹¹¹. È il corpo che si muove e, con il suo dinamismo, genera flussi d’energia (si pensi a un tornado), cercando d’impossessarsi di qualcosa di nuovo, di fare sua un’inedita possibilità. Le “disponibilità erranti”, di cui parla Artaud, sono proprio queste possibilità in attesa di essere espresse, tutta quella serie infinita e smisurata di interpretazioni, di cui la pelle del mondo è composta. Qualcosa di

Roux, *Der Kampf der Teile des Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881, p. 160, dove si parla proprio di una “eccitazione funzionale”.

¹¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 7 [9]. Il frammento è particolarmente importante perché fa parte dei materiali preparatori di quella che avrebbe dovuto essere l’opera capitale di Nietzsche, vale a dire “La volontà di potenza”. In polemica con i biologi difensori del concetto di “specie”, Nietzsche sottolinea che: «la vita non è adattamento di condizioni interni a condizioni esterne, ma volontà di potenza, che dall’interno assoggetta a sé e si assimila sempre più “esterno”».

incommensurabile, un “infinito del vuoto”, il “nostro nuovo infinito”, lo chiama Nietzsche, il quale sostiene che:

«oggi siamo perlomeno lontani dalla ridicola immodestia di decretare, dal nostro angolo, che soltanto da questo angolo si possono avere delle prospettive. Il mondo, piuttosto, è divenuto per noi ancora una volta “infinito”; in tanto anche non possiamo negare la possibilità che esso racchiuda in sé infinite interpretazioni»¹¹².

Così, quell'eccitazione-che-spinge-alla-vita (o pila elettrica) incarna la possibilità delle possibilità, la condizione per cui, potenzialmente, la vita (e, quindi, il mondo) racchiude in sé un numero infinito di interpretazioni. Se così non fosse, se lo sviluppo dell'organico prevedesse una serie limitata di evoluzioni possibili, allora, le conseguenze per la vita biologica dell'individuo (e della specie) sarebbero assolutamente nefaste. Postulare l'esistenza di un pensare, volere o sentire, in generale, significa far finta di non accorgersi di questa innegabile realtà¹¹³, o, ancora peggio, d'essere in grado di colmare una possibilità organica che, invece, è costitutivamente incolmabile. Non possiamo prevedere, in anticipo e con esattezza, quali e quante stimolazioni modificheranno la struttura plastica della coscienza, e, per questo, la questione dell'esistenza di una mente, di un Sé è fortemente subordinata alle trasformazioni fisiologiche. Non esiste un Io incondizionato, ma una serie di gradi di consapevolezza, di stati che si delocalizzano, di appetiti e istinti che vengono rigettati, ma che, puntualmente, si ripresentano. La questione del Sé, quindi, da un piano strettamente metafisico d'incondizionatezza solipsistica e auto-referenziale, sposta il suo baricentro sul piano della pura fisiologia, dove il vincolo biologico del *Reiz*, dello stimolo primario, si trasforma, anche, in un vincolo metafisico, nel senso che riconfigura il rapporto tra la realtà e la visione globale che di essa se ne può avere.

Tuttavia, riportare la questione della coscienza fin dentro le sue più profonde origini fisiologiche e biologiche, non significa sposare una visione eminentemente materialistica dell'attività mentale. Il Sé non scompare, non va incontro a un

¹¹² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 374.

¹¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [326], dove leggiamo: «non ci fidiamo di prendere le mosse da ciò che in noi “pensa”, “vuole”, “sente”. Ciò è piuttosto la fine, e in ogni caso la cosa più intricata e difficile a comprendere».

processo di annichilimento totale, ma, piuttosto, si auto-distrugge consapevolmente, per rigenerarsi. Rinascita e caduta fanno parte di uno stesso processo, dove nulla si perde, ma tutto si conserva. Anche il Sé, come la materia organica, ha una sua memoria, una sua storia, fatta non tanto di ricordi, quanto di esperienze.

Sarebbe un grave errore attribuire a Nietzsche e Artaud solo il merito di aver disintegrato, smembrato, la soggettività tradizionale, senza tener conto che un recupero, una salvazione, della coscienza è possibile e auspicabile, purché questa si presenti in forma assolutamente rinnovata e inedita. Vi è una ricerca del Sé, quindi, una lotta per riaffermare un'identità individuale (pur nella sua fragilità e instabilità), che accomuna tanto il pensiero di Nietzsche che quello di Artaud.

Analizzato il momento passivo, reattivo, della coscienza che va in frantumi, ora sarà necessario passare oltre, disporci a seguire le tracce di una soggettività spezzata, per recuperarne un senso possibile e spendibile nella costruzione creativa del reale. Una soggettività a brandelli, e, per giunta, mascherata, che, proprio perché continuamente es-propriata, si vede costretta a vestire i panni ora di una ora di un'altra figura, ora di Zarathustra, Arianna, Artaud le Môme, Antonin Nalpas, ora di Eliogabalo o Dioniso.

§ 3. Eliogabalo e Dioniso: figure dell'auto-maternità del Sé

«Dentro la loro volontà di fare scoppiare l'unità scissa del sé, Nietzsche e Artaud hanno riconosciuto la necessità di un doppio lavoro: da una parte, considerano la storia come il posto di conflitto del processo [...]; dall'altra parte avvertono l'urgenza d'un nuovo "parto" (nascita) di se stessi da se stessi (*un nouvel enfantement de soi-même par soi-même*)»¹¹⁴.

Camille Domouliè, nel suo testo esplicitamente dedicato alla relazione tra il pensiero di Artaud e quello di Nietzsche, mette in rilievo come alla necessità di de-localizzare, frammentare l'unità illusoria, perché già da sempre scissa, dell'io (*l'unité clivée du moi*), si accompagni l'urgenza, altrettanto pressante, di una rinascita, un nuovo "parto" spontaneo del sé, che si rigenera proprio attraverso se stesso. La storia

¹¹⁴ C. Domouliè, *Nietzsche e Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, cit., p. 116 (traduzione mia).

della coscienza, così, è la storia di una processualità in perenne stato di guerra, sì, ma, allo stesso tempo, pronta a riorganizzare immediatamente tutte le sue coordinate, qualora si verifichi una congiuntura favorevole. Si tratta, quindi, anche, di saper auscultare, con la perizia del più raffinato dei medici, il “battito” del divenire, il suo ritmo, per carpirne i segreti, il crogiuolo di forze che si nasconde, spesso, dietro una maschera, un’identità falsa e provvisoria, in cerca di una sempre maggiore autenticità. Ora, la natura profonda di quello che noi chiamiamo soggetto è essenzialmente eruttiva, dinamica, pulsionale. Sotto la superficie di un io solo apparentemente pacificato, si agitano una serie di forze inconscie (*Es*), un numero incalcolabile di stimoli organizzati in istinti, che, in qualche modo, è come se il soggetto, non potendo assolutamente tenerne a freno la veemenza, si trovasse costretto a “coprire” (come quando rischiamo la nostra pelle, in nome di una causa altrui), occultare. Tuttavia, si tratta solo di un’operazione di facciata, dove i sé, di volta in volta protagonisti, non sono altro che pallide e inautentiche copie di un ipotetico sé genuino.

Copie inautentiche (non perché vi sia un modello perfetto), maschere, o, meglio, figure che si presentano in guisa di maschere, proprio come l’Eliogabalo artaudiano o il Dioniso nietzscheano. Narrare di questi due personaggi (a prescindere dalla loro effettiva esistenza), e del perché abbiano attirato, in modo così preponderante, l’attenzione dei nostri pensatori, ci aiuterà a raccontare qualcosa del Sé. Già, il racconto: forse l’unica forma discorsiva possibile, oggi, per veicolare contenuti di conoscenza, senza il rischio d’incappare nella logica causalista.

Innanzitutto, cercheremo di capire in quali luoghi della loro opera Nietzsche e Artaud tirino in ballo queste due figure e perché eleggano proprio loro a rango di sorta di metafore “viventi” (perché incarnate in un corpo), deputate a descrivere quel duplice processo di smembramento e palingenesi del soggetto individuale. Fatto ciò, tratteremo una linea di congiunzione tra le due figure, mostrando come, seppur da prospettive diverse, entrambe rappresentino l’idea di un sapere tragico, intrinsecamente duale, che rigetta la quiescenza propria dell’unità. Da ultimo, mostreremo come, attraverso la rigenerazione del proprio corpo, si giunga, allo stesso tempo, alla ricostruzione di una nozione di soggetto, coscienza o anima.

I riferimenti nietzscheani a Dioniso (chiamato soprattutto *Dyonisos*, ma, anche, *Dyonisus*) attraversano tutto l'arco vitale in cui Nietzsche operò, a testimonianza del forte ascendente che la figura del dio greco ebbe sul suo pensiero¹¹⁵. Dall'altra parte, Artaud, negli anni in cui sta cercando di redigere il Manifesto per il suo teatro, e, quindi, lavora assiduamente sul concetto di "crudeltà" (chiave della sua intera produzione), si interrompe per dedicarsi alla stesura di quello che potremmo definire un romanzo storico *sui generis*, un'opera surreale che viaggia tra spirito documentario e creatività teorica, vale a dire *Eliogabalo*, che, come sottotitolo, reca "o l'anarchico incoronato"¹¹⁶.

Sia Nietzsche che Artaud pongono all'origine della visione del mondo (tanto specificamente greca, quanto più ampiamente cosmica) una doppia fonte, un duplice principio, che, per il primo, si annuncia nella coppia Apollo-Dioniso, e, per il secondo, in quella Maschile-Femminile. Tuttavia, quando parliamo di principi, dobbiamo subito fare ricorso a una precisazione: non si tratta di un inizio, del ritorno a un "luogo" originario, ma di un orizzonte, un movimento di andirivieni che richiama molto da vicino quello della conoscenza, per cui si alternano fasi di acquisizione a fasi di rigetto. Laddove c'è dinamismo, in altri termini, non si danno luoghi, ma aperture, ferite¹¹⁷. Ora, come anticipato, si tratterà di capire quanto le figure di Dioniso e Eliogabalo incarnino questa primigenia lacerazione, questa membrana che mette in comunicazione profondità e superficie. Recuperare, in una forma rinnovata, il proprio sé, non vuol dire anestetizzare le pulsioni, soffocare le potenze disgregatrici, inibire le azioni di scarnificazione, in vista di un'unità serena e pacificatrice, ma comprendere che, all'inizio, si dà una sorta di movimento "auto-

¹¹⁵ La maggior parte delle citazioni risale agli scritti giovanili, all'opera pubblicata *La nascita della tragedia*, ai frammenti degli anni '70-'72. Tuttavia, riscontriamo un nutrito numero di citazioni anche nei frammenti postumi che vanno dal 1880 fino alla fine della vita di Nietzsche, nonché qualche sporadica comparsa in testi quali *Crepuscoli degli idoli* e *Ecce Homo*.

¹¹⁶ Il romanzo apparve nel 1934. L'edizione italiana cui facciamo riferimento è A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, trad. it. a cura di A. Galvano, Adelphi, Milano 2007.

¹¹⁷ F. Cambria, *Corpi all'opera. Teatro e scrittura in Antonin Artaud*, Jaca Book, Milano 2001, p. 138, dove leggiamo: «per comprendere come accada che ci sia un mondo occorre innanzitutto porre che il suo luogo di scaturigine non sia affatto un "luogo", ma, per così dire, un movimento che può compiersi solo se, fuori dalla logica del prima e del poi, ciò che si concepisce come "principio" sia una divaricazione, una apertura già accaduta».

immunitario»¹¹⁸, per cui il nostro corpo, secondo un'ottica paradossale, prepara, direttamente in sé, le forze negative che minacceranno l'equilibrio della sua salute: si crea, per dirla con una battuta, il nemico con le proprie mani. Tutto questo trova esemplificazione sublime nella descrizione che Nietzsche fa dell'ebbrezza propria del dionisismo:

«nell'ebbrezza dionisiaca, nell'irresistibile vortice (*im ungestümen Durchrasen*) di tutta la gamma delle sfumature dell'anima (*Seelen-Tonleitern*) a seguito dell'eccitazione narcotica o nello svincolo degli impulsi primaverili, la natura si manifesta nella sua potenza più alta: essa di nuovo lega i singoli esseri gli uni agli altri e fa in modo che si sentano un tutt'uno, sicché il *principium individuationis* appare come uno stabile stato di depotenziamento del volere (*andauernder Schwächezustand des Willens*). E quanto più depotenziato è il volere, tanto più tutto si scioglie (*zerbröckelt*) nella particolarità, tanto più l'individuo si sviluppa in modo egoistico e arbitrario, tanto più debole è l'organismo al quale esso serve [...] È dal piacere più alto che si sprigiona il grido dell'orrore, il lamento pieno di nostalgia per una perdita irreparabile. L'esuberante natura celebra i suoi saturnali e nello stesso tempo la sua sagra di morte [...] Il dio, *ὁ λύσιος*, tutto libera da sé, tutto trasforma»¹¹⁹.

In quel gioco¹²⁰ con l'ebbrezza in cui consiste l'arte dionisiaca, sostiene Nietzsche, si forma e manifesta un cono d'energia, alla cui forza non possiamo porre resistenza, che ci risucchia e ci avvolge, un vortice all'interno del quale coabita tutta la vasta gamma delle *Seelen-Tonleitern*, dei toni dello spirito. Ed è proprio quando tale ebbrezza giunge al suo culmine, che la potenza raggiunge il suo picco più alto e tutti gli esseri viventi (intesi, a livello biologico, come le unità minime senzienti, le cellule) si abbandonano a un unico abbraccio, *sentendosi* come parti di un tutto, che non pare percorso da alcuna frattura. È il momento in cui la soggettività soffre di più¹²¹, la fase in cui l'individuo, concepito nella sua eccitata, svanisce, depauperato, in forza e spirito, da un depotenziamento del volere, ovvero da un

¹¹⁸ Cfr., a tal proposito, J. Derrida, «...soprattutto: niente giornalisti!», trad. it. a cura di T. Lo Porto, Castelvecchi, Roma 2006, p. 29, dove l'auto-immunizzazione è definita come «una possibilità biologica terrificante: un corpo distrugge le proprie difese immunitarie o organizza in sé le forze distruttive che attaccheranno le sue difese immunitarie». Anche qui, ci troviamo di fronte a una sorta di movimento paradossale, per cui il corpo, per sopravvivere, per manifestarsi, deve prevedere l'auto-distruzione di alcune sue parti, l'espulsione fuori da sé.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo II, § 1.

¹²⁰ Cfr., ibidem. L'individuo, ricompreso nel Tutto, soffre perché non riesce a distinguersi come entità autonoma e libera.

¹²¹ Cfr., ibidem.

indebolimento della singola capacità deliberativa. Tuttavia, allo stesso tempo, e qui giungiamo al paradosso, la perdita di potenza del volere, cui è associata una diffusa indiscernibilità degli individui, genera un contro-movimento per cui la sensazione di unità si trasforma in percezione della molteplicità, mentre il peso della decisione singolare si acuisce a tal punto, da sfociare in una deriva egoistica¹²². Come possono stare insieme queste due facce assolutamente contrapposte dello spirito umano, come si concilia il piacere dell'unità con il dolore della frammentazione? Basterà sostituire, nel nostro discorso, all'ebbrezza dionisiaca, l'eccitazione funzionale alla vita, il *Lebensreiz*, e otterremo una perfetta analogia tra il Nietzsche teorico dell'arte e il Nietzsche filosofo della biologia. La figura di Dioniso emerge già come lo "stimolante" più efficace per la conservazione e lo sviluppo della vita umana¹²³, e, quindi, anche, per il riattungimento di una forma (atipica) di struttura identitaria.

Dioniso è il dio che scioglie, che conosce bene l'unità (l'identità del sé, l'univocità della coscienza), e, insieme, espelle da sé tutto quello che ha assimilato, riccaccia fuori dal suo corpo ogni elemento esterno (lo stimolo che genera angoscia perché ignoto), è il dio che non appena concede, "tende la mano", subito la ritrae, condannando l'uomo a vivere in un "tra" che Galimberti definisce una «condizione pre-individuale che l'io porta dentro di sé come sua originaria matrice, e che crea in lui quella simultaneità tra esser-Io e non-esser-Io che è la sua contraddizione, la fonte della sua angoscia»¹²⁴. Una condizione che l'Eliogabalo artaudiano incarna perfettamente, come emerge da questo denso passaggio:

«Eliogabalo ha avuto presto il senso dell'unità, che è alla base di tutti i miti e di tutti i nomi; e la sua decisione di chiamarsi Elagabalus, e l'accanimento ch'egli pose a far dimenticare la sua famiglia e il suo nome, e a identificarsi col dio che li copre, è una prima prova del suo monoteismo magico, che non è solo verbo, ma azione. Questo monoteismo, in seguito, lo introduce nelle opere. Ed è questo monoteismo, questa unità di tutto che disturba il capriccio e la molteplicità delle cose, che io chiamo anarchia. Aver il senso dell'unità

¹²² Nel momento dell'assoluta auto-referenzialità, il soggetto soffre comunque, allo stesso modo di quando pagava lo scotto dell'anonimato, per essere parte di una realtà superiore onnicomprensiva. Prova dolore proprio a causa del distacco da quel Tutto di cui, prima, sentiva di essere elemento integrante. Tutta la vita dell'uomo, in definitiva, si muove sul confine tagliente della sofferenza.

¹²³ Laddove si parla di eccitazione narcotica, sarà sufficiente leggere eccitazione nervosa (spontanea, non cagionata dall'uso di stupefacenti).

¹²⁴ U. Galimberti, *La casa di psiche*, Feltrinelli, Milano 2008, p.

profonda delle cose, è aver il senso dell'anarchia, - e dello sforzo da compiere per ridurre le cose riconducendole alla unità. Chi ha il senso dell'unità ha il senso della molteplicità delle cose, di quella polvere d'aspetti attraverso cui occorre passare per ridurle e distruggerle»¹²⁵.

È significativo che Artaud parli di un "senso" dell'unità, di un sentimento che, più che essere parola, concetto, è azione concreta, flusso (e influsso), pressione.

In principio non fu il Verbo, ma l'eccitazione.

Vi è una sorta di performatività alchemica del principio, in Eliogabalo, che coinvolge tanto il processo dell'unificazione quanto quello della frammentazione. Alchemica, e non magica, perché prevede il contatto, l'interscambio e la fusione degli elementi, in un processo circolare, già da sempre in moto, piuttosto che tentare di imporre *ex abrupto* un "monoteismo", incentrato su un atto di fede nei confronti dell'interpretazione causale. Eliogabalo è il dio terreno, auto-proclamatosi tale, che, come il Dioniso nietzscheano, infonde unità nelle cose, ma, è proprio scavando nel fondo di quest'unità, che emerge il "capriccio" delle cose, il loro essere disseminate e disgregate. Così, Artaud può affermare senza difficoltà che avere il "senso dell'unità" vuol dire, simultaneamente, avere il "senso della molteplicità". Vedo l'unità e pre-sento già la possibilità della distruzione che vi si agita dentro. Non ci troviamo di fronte a due principi contrapposti, alla ricerca forsennata di prevalere l'uno sull'altro, ma di una guerra permanente tra essi, che inibisce i "desideri" fondativi sia del "conato" unitario che di quello plurale. I principi "transitano"¹²⁶ sulla scena del mondo, con la loro forza tensiva, elastica, che trascina gli eventi, ora da un capo ora dall'altro. Una nozione "semplice"¹²⁷ di principio è bandita, in nome di una de-struttura intrinsecamente duale.

¹²⁵ A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, cit., p. 43.

¹²⁶ Cfr., a tal proposito, F. Cambria, *Corpi all'opera*, cit., p. 132, dove si rafforza l'idea di una "metafisica del transito", per cui la tensione polare che si produce all'origine del mondo «non deve essere intesa semplicemente come la consistenza frontale di due principi, ma come il ritmo infinito di una divaricazione che richiama quello alchemico del *solve et coagula*, là dove fondativo non è nessuno dei due momenti di per sé preso, esattamente come non lo sono i due principi in quanto tali. Fondativa è invece solo la loro dualità combinata, cioè l'apertura che li oppone e li compone originariamente nell'accadere di un mondo come tensione e come transito irriducibili».

¹²⁷ Sul carattere combinatorio, e non semplice, del principio, cfr., A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, cit., p. 14, dove leggiamo: «questo Dio, Elagabalus, o Sorto dalla Montagna, Vetta Raggiante, viene da molto lontano. E forse è chiamato il Desiderio nell'antica cosmogonia fenicia; - e

Ripensare il Sé, allora, significa ripensare proprio la modalità in cui le cose accadono, si manifestano nel mondo. Non si dà una coscienza semplice, elementare, unitaria, ma un Io perennemente “in transito”, il cui centro è introvabile, perché continuamente spostato dall’azione dell’apparato istintuale, che lo porta ad assumere ora un aspetto ora un altro. Maschere, quindi, che non servono a nascondere il soggetto per un inutile capriccio, ma che rappresentano l’unica modalità in cui l’Io riesce a mostrarsi sulla scena. Non una deliberata volontà dissimulativa, ma la presa di coscienza che la verità si fonda sulla falsificazione, sull’errore.

Fa notare Artaud: «i principi non si trovano, non s’inventano; si custodiscono, si comunicano; e al mondo, poche operazioni sono più difficili che mantener la nozione, insieme distinta e fusa nell’organismo, di un principio universale»¹²⁸.

L’idea di un principio universale, di una piena reintegrazione dell’uomo nella sua condizione originaria di unità, coinvolge l’individuo non soltanto dal punto di vista strettamente mentale, ma anche da quello più genericamente fisico¹²⁹. Nell’organismo, infatti, si mescolano, ora separandosi, ora aggregandosi, un insieme illimitato di stimoli, la cui azione congiunta genera l’idea di un principio universale, ovvero di una pre-individualità, in cui aleggia ancora la più totale indistinzione. Tale principio potrebbe identificarsi con la nietzscheana irritabilità primaria, o, per meglio dire, con una condizione del corpo in cui tutte le possibilità risultano ancora inespresse, perché fuse tra loro. In definitiva, i principi non si inventano, non si creano *ex nihilo*, ma si salvaguardano¹³⁰, proprio perché sono già da sempre presenti.

questo desiderio, come Elagabalus stesso, non è semplice, poiché risulta dalla mescolanza lenta e moltiplicata dei principi che irradiavano al fondo del Soffio del Caos».

¹²⁸ Ivi., p. 11.

¹²⁹ Cfr., A. Artaud, *Note a Eliogabalo*, in *Eliogabalo o l’anarchico incoronato*, cit., nota n. 4, p. 195, dove l’idea della reintegrazione, della re-identificazione (provvisoria) è legata strettamente a pratiche esoteriche: «secondo l’esoterismo la reintegrazione dell’uomo nella condizione originaria presuppone la realizzazione di un rapporto coi “principi metafisici”, cioè assoluti, non soltanto mentale ma inglobante l’intera personalità anche nella sua espressione fisica. (Vedi la “terra” ermetica, cioè il corpo come supporto delle operazioni trasmutative in alchimia; le pratiche di *yoga* nelle tradizioni orientali, ecc.).

¹³⁰ Sull’idea della salvaguardia come custodia di qualcosa che non ci appartiene, ma che possiamo, comunque, in qualche modo, tentare di comunicare, cfr., M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 324, dove si legge: «il salvaguardare è da intendersi come un custodire (*bergen*) che illumina e raccoglie. L’esser-presente salvaguarda

Proprio come avviene a livello cosmico, anche nella relazione corpo-mente, quest'ultima non può essere interpretata alla stregua di un principio causale, per cui sarebbe possibile distinguere con certezza ciò che è effetto da ciò che è scaturigine. Diversamente, quei fenomeni complessi che abbiamo, per comodità, catalogato ora come cause, ora come effetti, partecipano di un unico flusso, di un'unica realtà, che è quella dell'evento, e nell'evento non c'è posto per l'intenzionalità¹³¹.

Il soggetto crede di poter computare¹³² gli accadimenti, ridurne l'infinità varietà, scovare in essi delle presunte regolarità sulla base di ipotetiche leggi logiche, quand' invece:

«la calcolabilità (*Berechenbarkeit*) di un evento non consiste nel fatto che si sia seguita una regola, o si sia obbedito a una necessità, o che abbiamo proiettato in ogni evento una legge di causalità: consiste nel ritorno di casi identici (*in der Wiederkehr identischer Fälle*)»¹³³.

Giungiamo, qui, alla chiave del nostro discorso sul recupero di un Sé rinnovato. La calcolabilità cui allude Nietzsche non ha carattere assertivo, ma predittivo, per cui si ritiene che un evento, dato che ha avuto luogo, possa presumibilmente riverificarsi. La pre-visione, però, non è di tipo statistico, non si basa sull'analisi di dati pregressi, ma, piuttosto, procede per tentativi, suggestioni, segni anticipatori che una natura sufficientemente scaltrita riesce prontamente a riconoscere. Un pre-vedere che si avvicina molto di più a quell'«istinto dell'indovinare» (*Istinkt des errathenden*), che

l'essente-presente – il presente e il non presente – nel non-esser-nascosto». Anche in questo caso, con le dovute differenze del caso, si tratta di un duplice movimento, da una parte votato all'agire (illuminare), dall'altro costretto al «patire» (raccogliere). Ciò che viene custodito, è tanto ciò che, qui e ora, si manifesta, quanto ciò che ancora non è giunto a piena espressione (l'esser nascosto), o, per meglio dire, l'uomo (in quanto pastore, luogotenente) salvaguarda un «tra», una soglia in cui a un'apertura (ferita) originaria corrisponde sempre una resistenza, un'auto-chiusura. La verità, in questo senso, non è altro che l'esercizio di questa salvaguardia, ovvero la presa di coscienza che l'origine delle cose è mossa sempre da una «dualità combinata» che, nel caso di Heidegger, è quella «terra-mondo», nel caso di Nietzsche «Apollo-Dioniso», e, in quello di Artaud, «luce-tenebre», solo per citare, a mo' d'esempio, alcune delle coppie proposte da questi pensatori.

¹³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 2 [83], nel quale leggiamo: «problema: l'intenzione è causa di un evento? O anche questo è un'illusione? Non sarà forse l'evento stesso?».

¹³² Sull'idea di uno spirito computante, cfr., A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 25, dove l'autore scrive: «non basta smuovere fluidi per spiegare la coscienza che non è uno spirito di corpo, ma il volume del timbro di un corpo al punto in cui per «essere» si fa largo con le braccia, contro lo spirito che lo computerà».

¹³³ Ivi., fr. 14 [98].

Nietzsche attribuisce proprio alla personalità dell'uomo dionisiaco¹³⁴. La calcolabilità dell'evento consiste, allora, nell'indovinare, pre-sentire, fiutare, che stanno per ripresentarsi le condizioni ideali per il suo avvento (come quando prevedo l'arrivo di un temporale non perché ho effettuato calcoli barometrici, ma perché "sento" che il vento comincia a spirare in un certo modo). Così, in qualche modo, ogni volta che l'evento si ripete, ritorna, la sensazione che proviamo è di sorpresa, perché abbiamo rivissuto, in noi stessi, tutto il percorso che ne ha preparato la "ri-generazione". E di questo si tratta anche quando parliamo di un recupero della soggettività, di cui non possiamo definitivamente sbarazzarci, ma che dobbiamo continuamente ricreare. Esistono solo re-identificazioni, riconoscimenti, perché tutto è già da sempre accaduto, a prescindere dalla nostra volontà, e tutto è perennemente sul punto di ritornare. Mi devo rifare un io, a partire da me stesso e rimanendo entro i confini del mio corpo: non cerco la generazione altrove, ma aspiro all'auto-maternità. La chiave di volta per comprendere questo passaggio, nonché il senso specifico di un'auto-maternità, ce la offre Pierre Klossowski, nel suo *Nietzsche e il circolo vizioso*¹³⁵, nel quale traccia una linea di congiunzione tra la *Wiederkunft*, il ritorno, e la *Niederkunft*, il parto, il venire alla luce. In altri termini, ogni ritorno porta con sé il germe di una rinascita, proprio come vuole la nietzscheana dottrina dell'*ewige Wiederkunft* (o *Wiederkehr*). La suggestiva interpretazione klossowskiana si fonda sull'analisi di un breve stralcio nietzscheano, tratto da *Ecce Homo*, e, quindi, tra le altre cose, appartenente a un periodo in cui Nietzsche si sentiva particolarmente bisognoso (nonché maturo¹³⁶) di stilare una sorta di consuntivo della propria esistenza. Leggiamo il passo in questione:

¹³⁴ Cfr., F. Nietzsche, *Scorribande di un inattuale*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 10, dove leggiamo: «è impossibile per l'uomo dionisiaco non comprendere una qualsiasi suggestione; egli non lascia inosservato alcun segno emotivo, possiede nel massimo grado l'istinto del comprendere e dell'indovinare, come pure, nel più alto grado, l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni moto dell'anima: si trasforma costantemente».

¹³⁵ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. a cura di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981.

¹³⁶ Dopo il prologo, e prima dell'inizio vero e proprio dell'opera, Nietzsche inserisce queste poche righe: «in questo giorno perfetto, in cui tutto matura, e il colore dell'uva, e di altro ancora, si fa più scuro, un raggio di sole si è appena posato sulla mia vita; mi sono guardato indietro, ho guardato avanti, mai ho visto tante cose, e così buone, in una volta sola» (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 270).

«la fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent e inizio* al tempo stesso – questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue [...] Mio padre morì a trentasei anni [...] Nell'anno stesso in cui era declinata la sua vita, declinò anche la mia: nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al suo punto più basso – vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti [...] Ero diventato ombra. Avevo raggiunto il mio minimo»¹³⁷.

Secondo l'interpretazione di Klossowski¹³⁸, la figura del padre, o, meglio, la scena della sua morte, rappresenterebbe, qui, la necessità, insieme, della perdita e della rigenerazione, il momento in cui il volere risulta più indebolito, così come la vitalità stessa, ma, allo stesso tempo, l'attimo propizio per una nuova metamorfosi. La figura della madre ancora in vita, invece, allude al protrarsi indefinito di una situazione di astenia, in cui le funzioni vitali fanno il loro dovere, ma lo spirito si irrigidisce e si allontana dalla sua liberazione, trasfigurazione. Si tratta di un circolo, dove il declino, la decadenza fanno da combustibile per la rinascita: quando il corpo giunge a un momento di depotenziamento assoluto, perché "umiliato" dal dominio di una morale che ne svilisce l'importanza, allora è giunto il tempo opportuno (*kairós*) per dichiarare guerra allo *status quo* e trasvalutare tutti i valori vigenti per tornare a vivere. E il principio del "padre" sottende a tutto questo processo, per cui Nietzsche, secondo Klossowski:

«esalta il padre in quanto *Caos* e il rapporto con il padre come *eterno Ritorno*. Questo rapporto non è insomma che un'automaternità, un parto di se stesso; *Wiederkunft* (sost. femminile) è prossimo di *Niederkunft* (lett. "nascere", "partorire")¹³⁹.

Il principio paterno è l'alfa e l'omega di questo processo di auto-rigenerazione¹⁴⁰, un principio, occorre sottolinearlo, intrinsecamente comunque duale, perché, "alle sue spalle", si agita sempre lo spettro dell'istanza materna, simboleggiante l'inanità

¹³⁷ Ivi., p. 271.

¹³⁸ Cfr., a tal proposito, anche, M. Tescione, *Morte di Dio e dissoluzione dell'io in Pierre Klossowski*, Mimesis, Milano 2002.

¹³⁹ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. (traduzione mia).

¹⁴⁰ A. Artaud, *Artaud le mômo, ci-gît e altre poesie*, cit., p. 143, dove leggiamo: «perché è la fine, il principio. / La fine / proprio lei / la fine che elimina / tutti i mezzi».

del “tenersi in vita” indefinitamente, anche se, quindi, la potenza è giunta al minimo. In Artaud, assistiamo alla “messa in scena” dello stesso motivo auto-rigenerativo, nonostante, in questo caso, il valore delle polarità padre-madre risulti esattamente invertito. Ciò che conta, tuttavia, è la mescolanza dei principi, l’alternanza simmetrica di vita e morte, accrescimento di potenza e indebolimento. Non importa, poi, se a vestire i panni del “distruttore” sia il “padre” o la “madre”: Nietzsche-Dioniso e Artaud-Eliogabalo si collocano al di là di qualsiasi distinzione di genere, compresa quella di origine sessuale.

Artaud, in particolare all’ossessione per la ri-generazione del corpo associa un motivo ierogamico, per cui la rinascita è strettamente legata all’accoppiamento, all’unione di due divinità, al “matrimonio sacro” tra due principi. Tale motivo compare con estrema forza in uno straordinario testo teatrale artaudiano dei primi anni ’20, intitolato, tradendo il gusto tutto orientaleggiante che pervade la vicenda, *Samurai o il dramma del sentimento*¹⁴¹. Qui, il Samurai, caratterizzato come un semidio, dichiara guerra al Padre-Usurpatore, che gli ha sottratto, imponendo la sua Legge, l’amore materno. Così, il Samurai, condannato a rincorrere per sempre l’oggetto del suo desiderio¹⁴², si sente perseguitato, inibito, spossessato della forza materna che, per Artaud, coincide con il principio vivificante, che consente l’accesso, o, meglio, il ritorno a quell’unità primordiale, in cui tutte le potenze risultano ancora fuse, quindi indistinte. Il Samurai, però, sa bene che ciò che ricerca disperatamente non può essere riottenuto irenicamente: si profila la necessità dello scontro, della battaglia, della morte-distruzione, che, tuttavia, laddove l’asperità si fa più sottile, lascia già trasparire l’avvento di una luce nuova (il principio vitale materno, il desiderio primario, ma, più in generale, il senso). Quando si giunge alla presa di coscienza che il recupero di una forma d’identità del Sé non può che passare per lo

¹⁴¹ A. Artaud, *Samourai ou le drame du sentiment*, in *Ouvres*, cit., II, pp. 95-100. Il testo fu composto, con buona probabilità, tra il 1923 e il 1925. Ci troviamo negli stessi anni di *Paul les oiseaux ou La place de l’amour*, e, quindi, nel momento in cui Artaud tracciava le linee di guida di quello che, nel primo capitolo, abbiamo definito “dramma mentale”.

¹⁴² Il desiderio si attiva sempre sulla base di una negazione, sottrazione. Cfr., a tal proposito, J. Lacan, *Scritti*, cit., II, p. 856, dove si arguisce che il desiderio non può che nascere da un’interdizione (la legge paterna): «è l’assunzione della castrazione a creare la mancanza per cui il desiderio si istituisce. Il desiderio è desiderio di desiderio, desiderio dell’Altro».

smembramento, per l'eliminazione dei fattori ostacolanti la riunificazione, allora si preannuncia (a parlare è il personaggio del Precettore) il gesto omicida (simbolico) di Samurai nei confronti del Padre-Usurpatore:

«ecco il più segreto desiderio, la mira profonda. Il padre, è lui che cercava. L'ostacolo umano che lo separa dal desiderio più segreto. Samurai prende la sciabola con entrambe le mani e la solleva sulla testa del Re»¹⁴³.

Samurai, da servitore del Padre, subisce una radicale metamorfosi coscienziale, che lo trasforma nell'aizzatore insubordinante, teso a combattere il predominio di un Super-Io, che ne aveva soffocato istinti e desideri. Il Sé si riconquista sempre a partire da una perdita, dalla rielaborazione di un "lutto metaforico", da uno spossamento originario delle energie vitali, che impedisce l'affermazione netta di un'identità univoca. L'individualità si costruisce come un movimento a più fasi, dove a ogni stadio corrisponde una "maschera", l'assunzione di un ruolo (o personalità temporanea, falsa) diverso da parte dell'io: il Samurai prima è garante della Legge del Padre, poi diventa il promotore della rivolta, infine si ricongiunge incestuosamente alla Madre. Il soggetto non è il prodotto finale, compiuto, di questo processo, ma quel movimento che tutte le fasi attraversa, quella forza tensiva che tiene assieme frammentazione ed esigenza di una rinascita. Un soggetto-simulacro, potremmo chiamarlo, sfruttando un'intuizione sempre di Domouliè, per cui questa forma d'identità:

«non è un "essere", essa si riduce alla dinamica della motilità, al percorso fuggitivo dalla superficie, occupa successivamente tutti i luoghi, adotta umoristicamente tutte le immagini identificative per rigettarle tutte»¹⁴⁴.

Un soggetto simulacro che assimila per espellere, che rinasce attraverso un movimento di auto-maternità, per cui non v'è generazione, causalità, ma perenne creazione spontanea, mai fissabile nella veste rigida di un valore. Non esistono "valori", ma "apprezzamenti di valore" (*Werthschätzungen*)¹⁴⁵. Il simulacro è al di là

¹⁴³ A. Artaud, *Samourai ou le drame du sentiment*, cit., II, p. 98 (traduzione mia).

¹⁴⁴ C. Domouliè, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, cit. p. 112-3 (traduzione mia).

¹⁴⁵ Il termine tedesco utilizzato da Nietzsche rinvia, più che al "valore", alla stima. E la stima è sempre una "certa considerazione" che qualcuno ha di qualcun'altro (o qualcosa). In quanto tale, l'apprezzamento di valore coinvolge l'individuo nella sua singolarità e non un sistema (morale) di

del bene e del male, non è né vero né falso, sopprime ogni tipo di distinzione, compresa quella tra “originale” e “copia”¹⁴⁶, in quanto esibisce, senza ulteriori infingimenti, il semplice funzionamento del processo di auto-maternità del Sé. Il simulacro è un’erranza infinita, un’entità nomade, che si colloca su un terreno che non ha da scontare debiti con l’origine né ha da raggiungere finalità estrinseche. In definitiva, questa visione “altra” della soggettività, priva di *Grund* e spoglia di *télos*, che si ricrea autonomamente, richiama il paradigma, ripreso e stravolto da Nietzsche, dell’*art pour l’art*. La lotta contro la tendenza moralistica nell’arte coincide con la lotta contro la tendenza moralistica (il soggetto come valore assoluto) nell’ambito della coscienza. *Le sujet pour le sujet*: “mandare al diavolo” la morale, affermare l’io per quello che è, al momento, o, meglio, per lo stato in cui temporaneamente si trova, anche, e soprattutto, se la fase in questione porta con sé un carico di sofferenza e problematicità. Il soggetto simulacro sarà pure perenne maschera di se stesso, ma è attraversato da un “eroismo” di fondo (proprio come quello del Samurai artaudiano), che lo innalza ad “artista tragico”. L’io che si auto-rigenera, che non riconosce più madre al di fuori di sé, è un io tragico, perché tiene insieme dissoluzione e rinascita, è un io eroico perché affronta con dignità anche la più temibile delle sofferenze (Samurai che alza la spada contro il padre). Sentiamo, a tal proposito, Nietzsche:

«il coraggio e la libertà del sentimento di fronte a un possente nemico, di fronte a un sublime travaglio, di fronte a un problema che desta raccapriccio – questa condizione vittoriosa è quella che l’artista tragico elegge e glorifica. Dinanzi alla tragedia quel che v’è di guerriero nella nostra anima celebra i suoi saturnali; chi è adusato al dolore, chi va cercando il dolore, l’uomo eroico esalta con la tragedia la sua esistenza – a lui solo il poeta tragico offre il beverage di questa dolcissima crudeltà»¹⁴⁷.

valori predefiniti. La stima muta, con il cambiare di una serie di condizioni, mentre i valori morali hanno la pretesa di durare per sempre, anche quando si manifestano segni di dissenso.

¹⁴⁶ Sul concetto di simulacro e di simulazione, cfr., J. Baudrillard, *Simulations*, Semiotext(e), New York 1983, p. 2, (traduzione mia), dove la simulazione è definita come «ciò che è generato da modelli di un oggetto reale privo di origini o realtà: un oggetto iperreale». Il soggetto simulacro, quindi, è anche un soggetto iperreale, per cui, in esso, reale e immaginario si confondono continuamente. Si legga “immaginario”, qui, come “possibile”: l’io è una corda tesa tra la possibilità ancora inespressa (quindi virtuale) e la potenza che è già giunta a manifestazione. Il discorso di Baudrillard, più in generale, radicalizza le posizioni benjaminiane a proposito della scomparsa dell’*aura*.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Scorribande di un inattuale*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 24. (corsivo mio).

L'artista tragico, l'io eroico, è l'uomo dionisiaco, colui il quale ha raggiunto un livello tale di potenza, un grado così avanzato di capacità ricettiva, da poter glorificare anche la situazione più raccapricciante. Di fronte al dolore, la parte più bellicosa della nostra coscienza, paradossalmente, prepara la sua festa, la sua rinascita, la riaffermazione tragica, quindi duale, della propria identità. Nietzsche usa il termine "crudeltà" (*Grausamkeit*) per riferirsi a quel "dolcissimo" connubio tra esaltazione dell'esistenza e accettazione del dolore, tra salute e malattia, rigenerazione e disgregazione. Allo stesso modo, Artaud usa "crudeltà" per riferirsi a una nuova forma di determinismo¹⁴⁸, di necessità ineludibile:

«uso il termine crudeltà nell'accezione di appetito di vita, di rigore cosmico, di necessità implacabile, nel significato gnostico di turbine di vita che squarcia le tenebre, nel senso di quel dolore senza la cui ineluttabile necessità la vita non potrebbe sussistere»¹⁴⁹.

La continuazione della vita è sottoposta all'azione necessaria e rigorosa della crudeltà, che è, da un lato, passività, sofferenza, lacerazione, irritabilità, e, dall'altro, dinamismo, esaltazione, riunificazione, assimilazione. La crudeltà agisce come se fosse il *Lebensreiz* nietzscheano, quell'irritazione-che-spinge-alla-vita, da cui ogni corpo è attraversato. Difatti, siamo necessitati, *in primis*, a subire l'azione violenta e implacabile di qualcosa (stimolo) e, proprio grazie a questo patire, possiamo, poi, predisporci all'azione. La crudeltà, come l'eccitazione originaria, è un dato di fatto, di cui occorre prendere coscienza¹⁵⁰.

Alla luce di tutto questo, capiamo ancora meglio il senso di figure quali Eliogabalo e Dioniso. Il soggetto, in quanto simulacro, in quanto processo in perenne divenire, non conosce che fasi di transito, e, quindi, necessita di "rappresentanti", di "maschere", che ne possano comunicare il pensiero. Dioniso e Eliogabalo diventano così gli "altoparlanti" di un pensiero profondo, difficilmente argomentabile, quello per cui tutte le cose ritornano e sono costantemente sottoposte al rigore cosmico di una necessità ineluttabile (o crudeltà), una necessità che, di più, è anche biologica

¹⁴⁸ Cfr., A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 216, dove si legge: «che cos'è la crudeltà in termini filosofici? Dal punto di vista dello spirito, crudeltà significa rigore, applicazione e decisione implacabile, determinazione irreversibile, assoluta».

¹⁴⁹ *Ivi.*, p. 217.

¹⁵⁰ «La crudeltà non è sovrapposta al mio pensiero; vi è sempre esistita: mi occorreva soltanto prenderne coscienza» (*ibidem.*).

(stimolazione nervosa). Ecco perché, per rifarci un Sé, dobbiamo passare per un radicale rifacimento del corpo, da intendersi, quest'ultimo, in un duplice senso: corpo come organismo sottoposto a vincoli biologici, da una parte, e corpo come superficie di contatto tra la nostra singolarità e il mondo, dall'altra. Ogni volta che la nostra situazione fisiologica muta drasticamente, si palesa la possibilità di un rinnovamento spirituale, l'avvento di una visione del mondo. In definitiva, non ci sono Sé assoluti, ma visioni del mondo che "adottiamo" *pro tempore*, in attesa delle venturose trasformazioni.

Siamo madri e padri di noi stessi, perché cerchiamo di dare ordine a un Caos, che si è spalancato sotto di noi non appena ci siamo "sbarazzati" del nostro "garante": la Legge del Padre per il Samurai di Artaud, le "vecchie tavole" di valori per Nietzsche. L'auto-maternità è la conseguenza di tutto ciò e la metafora di un destino infinito: «Così finisce Eliogabalo, senza epitaffio e senza tomba, ma con dei funerali atroci. È morto vilmente, ma in stato d'aperta ribellione; e una simile vita, coronata da una tale morte, non ha bisogno, mi pare, di conclusione»¹⁵¹.

4. Una soluzione d'emergenza: l'auto-organizzazione del Sé

Nietzsche e Artaud, come visto, superano ogni forma possibile di dualismo metafisico e gnoseologico, anche se salvano una nozione di "doppio". Il loro merito è quello di aver ricondotto, in una sorta di iperrealità, sia il possibile che l'attuale, cancellando, così, la presenza di due piani di realtà differenti. Non si tratta, quindi, semplicemente, di un rovesciamento di prospettiva, per cui, dove comandava la coscienza, adesso, comanda il corpo, ma di un "riassorbimento" della mente all'interno dei processi fisiologici. Posto ciò, resta da capire come si effettui questo "riassorbimento", che nulla ha a che vedere con una prospettiva riduzionista. In quest'ultima parte del capitolo proporremo una lettura particolare di Nietzsche e

¹⁵¹ A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, cit., p. 130.

Artaud, non intendendo dare alcuna risposta definitiva, ma limitandoci a suggerire una possibile ipotesi di studio. Dopo aver accertato la struttura plurale della coscienza, esplorato i processi fisiologici che portano alla sua ri-costruzione, mostrato come un Sé sia contemplabile solo come simulacro che si rigenera di continuo, adesso dobbiamo interrogarci, più analiticamente, sul rapporto effettivo che mente e corpo intrattengono. Non siamo tanto alla ricerca di definizioni, che in Nietzsche e Artaud non abbiamo e non possiamo trovare, ma di un'ipotesi argomentativa seria che ci aiuti a capire l'importanza del carattere rivoluzionario e pionieristico delle loro filosofie, anche per i successivi studi di filosofia della mente e della cognizione. Come detto, non abbiamo alcuna pretesa di esaustività, e, di conseguenza, prenderemo in esame solo determinati aspetti del discorso. Tuttavia, operiamo una precisa scelta metodologica: leggere Nietzsche e Artaud con la lente d'ingrandimento dell'*emergentismo*¹⁵², tentando di rispondere ad alcune domande: cosa intendiamo per fenomeno emergente? possono esistere fenomeni del genere? gli stati mentali sono *emergenti* rispetto a quelli fisici, cerebrali? come comunicano la mente e il cervello?

Il concetto di “emergenza” nasce molto presto all'interno della storia del pensiero, anticipando, di gran lunga, l'avvento degli studi di filosofia della mente e della cognizione. Il termine compare, per la prima volta, nel testo *Problems of Life and Mind*¹⁵³ del filosofo positivista George Lewes, il quale pare riprenderlo, a sua volta, addirittura da John Stuart Mill, che nel suo *System of Logic*¹⁵⁴ aveva distinto tra “effetti omopatici” ed “effetti eteropatici”. I primi sarebbero quelli risultanti da una combinazione (secondo il cosiddetto Principio di Composizione) di cause che è esattamente identica alla somma dei loro effetti; i secondi, invece, riguardano quei fenomeni non riducibili alla somma delle loro parti, e che, quindi, ci dicono qualcosa in più rispetto alle semplici relazioni tra i singoli elementi. Lewes, sulla scorta di questa ripartizione proposta da Mill, sostituisce a “effetto omopatico” il termine

¹⁵² Per una ricognizione generale sulla teoria, cfr., A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 75-101.

¹⁵³ G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, Turbner & co., Londra 1875.

¹⁵⁴ J. S. Mill, *System of Logic*, Reader and Dyer, Londra 1872.

“risultante” e a “effetto eteropatico” proprio “emergente”. Un fenomeno emergente, tuttavia, non disconosce affatto il terreno da cui proviene, l'*humus* che lo alimenta, vale a dire il sistema nervoso, l'insieme delle proprietà fisiologiche cosiddette inferiori; più semplicemente, non si riduce, per banale composizione, alla pletora di impulsi provenienti dal corpo, organizzati sotto forma di istinti, ma ci fornisce qualche informazione in più. In altri termini, il mondo degli affetti, nel suo infinito gioco di incontro-scontro tra forze contrapposte, così come quello biologico, con quello che abbiamo chiamato “circuito cooperante” tra unità minime senzienti, danno origine ai fenomeni più schiettamente mentali, ma non possono prevederne in anticipo la natura. In questo senso, si potrebbe subito incappare in un malfunzionamento dell'ingranaggio emergentista: se i fenomeni emergenti, infatti, non risultano prevedibili sin dal livello corporeo, allora cosa hanno a che fare con la vita, risiedono forse in una realtà ultra-fisica? Tale obiezione non fa altro che ricordarci che esiste sempre il rischio di una ricaduta nell'antico dualismo, nell'atavica contrapposizione tra una prospettiva eminentemente vitalista e una spiritualista, determinista, nel senso tradizionale del termine. La soluzione al problema non sta certo nell'eliminativismo¹⁵⁵, per cui gli stati mentali emergenti altro non sarebbero che meri epifenomeni, quindi superficiali e superflui, assolutamente prevedibili sin dal loro stadio fisiologico. Una via per superare quest'apparente *impasse* potrebbe essere la seguente: concepire, tanto gli stati corporei, quanto quelli mentali, non alla stregua di strutture assolutamente indipendenti, univoche, auto-referenziali, ma come fenomeni, più o meno maturi, associati al susseguirsi e combinarsi di diverse fasi organizzative, sia a livello inferiore che superiore. La parola-chiave, qui, è “organizzazione”. L'emergentismo, infatti, si propone come una sorta di teoria “aperta”, capace di accogliere le frequenti trasformazioni cui si accompagnano i livelli “imprevedibili” di organizzazione, nonché di fornire una visione allargata della realtà, che ricomprenda tanto il mondo inorganico, quanto quello organico. Una visione olistica, quindi, in cui, appunto, non vi è riduzione né alla dimensione fisica né a quella puramente mentale, ma una

¹⁵⁵ Cfr., a tal proposito, A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 14-17.

continuità, una processualità, dove tutte le attività, siano esse di natura corporea che di natura spirituale, cooperano tra loro per “creare” livelli di complessità sempre crescenti all’interno dell’organismo.

Come si interseca questo discorso con le posizioni di Nietzsche e Artaud sul tema della coscienza e sul suo relativo rapporto con la sfera corporea? Per quanto riguarda Nietzsche, come suggerisce Abel¹⁵⁶, l’organismo si presenta come *Leib*, ma, allo stesso tempo, anche come *Interpretation*. Ciò vuol dire che le attività intellettuali sono strettamente collegate a quelle corporee, in un circuito di cooperazione che non cessa un attimo di smembrare le parti dell’organismo, cestinare alcune “cattive” interpretazioni, per poi riorganizzarne velocemente il sistema relazionale. Si tratta di una co-evoluzione di livelli inferiori e superiori che, quando giunge a una certa complessità, fa “emergere” fenomeni nuovi, come i sentimenti, i pensieri, la mente stessa. Quando Nietzsche ci mette in guardia dal pericolo di una concettualizzazione, di un irrigidimento delle parole in pensieri fissi, in realtà, sta predicando la necessità di non spezzare questo movimento co-evolutivo¹⁵⁷ tra corporeo e mentale, che fluidifica ciò che rischia di cristallizzarsi. Tuttavia, la nozione chiave, all’interno dei testi di Nietzsche, che ci fa propendere per una lettura emergentista del suo pensiero, è quella di *Selbstregulierung*¹⁵⁸, per cui si dà un’auto-regolazione, un’auto-disciplina dell’organismo, che coinvolge sia la sfera mentale che quella corporea.

«L’uomo come essere organico (qui mirando soltanto al mondo interno!), ha istinti di nutrizione (avidità), istinti di espulsione (amore), a cui appartiene anche la rigenerazione, e al servizio degli istinti un apparato di autocontrollo (intelletto); rientrano in ciò l’assimilazione del nutrimento, degli avvenimenti, l’odio, e così via»¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr., G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewig Wiederkehr*, New York-Berlin, Walter der Gruyter 1998.

¹⁵⁷ Sul rapporto tra evoluzione e fenomeni emergenti, cfr., C. L. Morgan, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, Londra 1923.

¹⁵⁸ Il termine compare 10 volte nell’opera nietzscheana, in un lasso di tempo che va dal 1881 al 1886. Di seguito i riferimenti di tutte le occorrenze: *Frammenti postumi 1881*, fr. 11 [130], 11 [182], 11 [200], 11 [243]; *Frammenti postumi 1883*, fr. 24 [36], *Frammenti postumi 1884*, fr. 25 [179], 25 [426], 26 [272]; *Frammenti postumi 1885*, fr. 40 [37]; *Al di là del bene e del male*, § 36.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [179].

L'apparato di autocontrollo, citato da Nietzsche, incarna quel livello di auto-organizzazione dell'essere vivente, che sottende alla formazione di fenomeni emergenti. Non è di secondaria importanza notare, qui, che la rigenerazione (*Regeneration*) viene citata quale istinto di espulsione, quindi come fase precisa di un processo di auto-organizzazione interna. Più in generale, da una parte, abbiamo gli istinti, sia quelli attivi (come l'avidità), sia quelli reattivi, resistenti, che prevedono il rigetto (come l'amore, da intendersi nel senso del dispendio, della gratuità della perdita), mentre, dall'altra, abbiamo l'intelletto, il *Selbstregulierung*, che, dice Nietzsche, è "posto al servizio" degli istinti (*im Dienste der Triebe*). Così, l'avidità si trasforma in assimilazione del nutrimento solo grazie all'azione dell'intelletto, il quale, però, è un sistema di autocontrollo che, in assenza degli istinti, girerebbe assolutamente "a vuoto". Subiamo l'impulso dall'esterno, ma, successivamente, lo rielaboriamo internamente, dando luogo a fenomeni imprevedibili, perché generati da un sistema di auto-regolazione che è, allo stesso tempo, un motore creativo.

Sentiamo, a tal proposito, ancora Nietzsche:

«ogni essere organico che giudica, agisce come l'artista: da singoli stimoli ed eccitazioni crea una totalità, tralascia molte cose singole e crea una semplificazione, eguaglia e afferma la sua creatura come esistente. Ciò che è logico è l'istinto stesso, il quale fa sì che il mondo scorra logicamente, conformemente al nostro giudicare. L'elemento creativo (assimilante, selezionante, trasformante), l'elemento che si autoregola e che espelle»¹⁶⁰.

Il fatto che Nietzsche rimarchi la logicità dell'istinto stesso, altro non vuol dire, che esiste, già sul piano degli affetti, delle reazioni fisiologiche, un'organizzazione autonoma e coerente che "fa sì" che il mondo stesso, nel suo sviluppo, risponda a criteri di coerenza. Qui, la co-evoluzione tra ambiente esterno e la dimensione auto-regolatrice dell'organismo stesso, nonché tra pensiero (il nostro giudicare) e l'insieme delle piccole eccitazioni, risulta assolutamente palese. Siamo sistemi biologici aperti¹⁶¹ che, dati i continui scambi energetici con l'ambiente, non possono

¹⁶⁰ Ivi., fr. 25 [333].

¹⁶¹ La definizione è di Ilya Prigogine, per cui gli esseri viventi, in quanto sistemi aperti, possono raggiungere livelli indefiniti di complessità, alla quale si accompagna, però, una richiesta sempre crescente di energia, necessaria all'organismo per riadattarsi a nuove situazioni. Questo ci rende dei "sistemi dissipativi" perché un essere vivente reagisce alle perturbazioni esterne, mutando il proprio grado d'entropia, ovvero la propria organizzazione interna creativa (cfr., I. Prigogine, G. Nicolis, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, Einaudi, Torino 1991).

raggiungere l'equilibrio termodinamico, pena l'indebolimento, fino alla cancellazione totale, del principio vitale. Il *Selbstregulierung*, come si arguisce dal passo, agisce come elemento creativo che seleziona cosa far entrare nell'organismo e cosa disperdere nell'ambiente. Il nostro intelletto, quindi, lungi dall'essere una facoltà statica e asettica, assume le fattezze di una sorta di organo creativo che, plasmando gli stimoli ricevuti, crea forme nuove di organizzazione interna, facendo raggiungere all'organismo livelli di complessità sempre più alti. In una battuta, il pensiero si fa tanto più sottile e profondo, così come il sentimento, tanto più la capacità creativa dell'intelletto ha fatto un buon lavoro sugli elementi estranei provenienti dall'ambiente esterno, dosando con cura (per sé e per l'elemento altro)¹⁶² assimilazione e dispersione. L'intelletto, il *Selbstregulierung*, quindi, è quella *Gestalt* cui si associano fenomeni emergenti (come il pensiero, il sentimento, e così via), il cui carattere innovativo dipende dalla composizione e scomposizione dei molteplici centri di forza che animano l'organismo, movimento duplice basato, a sua volta, sul contatto con l'ambiente circostante. Si daranno fenomeni emergenti nuovi solo fintanto che l'individuo scambierà energia con l'esterno. E, a una maggiore circolazione di flussi energetici, corrisponderà una crescente complessità, la quale, tuttavia, è segno di fragilità. Siamo organismi instabili, aperti alle novità, che si auto-organizzano senza finalità, senza l'assillo di giungere all'equilibrio tra le forze.

In Artaud, invece, il rapporto tra stati corporei e stati mentali si configura come una co-evoluzione di Materia e Spirito. Non troveremo in lui, come in Nietzsche, dichiarazioni chiare sulla capacità auto-organizzativa degli esseri viventi, Tuttavia, a una lettura attenta, non sfuggirà che, anche in Artaud, i livelli superiori (dove si formano pensieri e sentimenti) traggono la loro linfa in quelli inferiori, ma, allo stesso tempo, pretendono di esercitare una forma di "comando" su di essi, poiché l'autocontrollo è sempre anche un tentativo di auto-disciplinamento e selezione. Abbiamo visto come, in Nietzsche, un istinto (quello della nutrizione, ad esempio) si trasformi in assimilazione, solo grazie a un lavoro combinato di affetti e intelletto. Lo stesso avviene in Artaud:

¹⁶² Sul concetto dell'aver cura di sé, in Nietzsche, cfr., F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere: il tema dell'altro in Nietzsche*, Dedalo, Bari 2000.

«ciò che nel corpo umano rappresenta la realtà di questo soffio, non è la respirazione polmonare [...] ma quella specie di fame vitale, mutevole, opaca, che percorre in nervi colle sue scariche, ed entra in lotta coi principi intelligenti della testa. E questi principi, a loro volta, ricaricano il soffio polmonare e gli conferiscono tutti i suoi poteri. Nessuno potrà pretendere che i polmoni che ridanno la vita non siano sotto il comando di un soffio venuto dalla testa»¹⁶³.

Il soffio cui fa riferimento Artaud corrisponde al principio vitale, all'energia indistinta che attraversa il nostro corpo dal basso. Tale soffio non coincide semplicemente con l'attività respiratoria volgarmente intesa (quella polmonare), ma, piuttosto, allude a una "fame vitale", che indica il perenne stato d'indigenza dell'essere vivente, che ha bisogno dell'apporto di stimoli esterni, provenienti dall'ambiente, e di eccitazioni interne funzionali, per continuare a vivere. La lotta di cui parla Artaud, tra gli impulsi nervosi e i "principi intelligenti della testa", ovvero l'intelletto, non assume i connotati di una guerra sanguinosa e fratricida: si tratta, di contro, di un processo di continuo interscambio, una co-evoluzione emergente, appunto, dove allo stimolo primario viene associata una rielaborazione intellettuale, che si svolge sempre rigorosamente all'interno dell'organismo stesso. Per questo, Artaud può affermare che l'intelletto, il *Selbstregulierung* nietzscheano, a sua volta, "ricarica" l'istinto della respirazione, trasformandolo in qualcosa di più, ovvero in quel Soffio, che è principio vitale. È l'intelletto a conferire tutta la sua potenza all'istinto, dice Artaud, ma tale "investitura" non sarebbe stata possibile senza una previa eccitazione nervosa primaria, senza una lotta tra corporeo e spirituale. I polmoni, simboli dell'auto-organizzazione fisiologica del corpo, ridanno la vita, solo grazie all'azione selettiva dell'intelletto (il soffio venuto dalla testa, dall'alto). Il corpo ha bisogno di una regolazione interna, di un'auto-disciplina, che sfrutti gli stimoli esterni, per produrre sempre nuove trasformazioni, cui si accompagna l'avvento di fenomeni emergenti, e, quindi, l'aumento della complessità del vivente. In Artaud, tutto questo si manifesta con estrema chiarezza, quando viene chiamata in causa la figura dell'attore (di cui parleremo diffusamente nel prossimo capitolo), nel suo rapporto con una forma inedita di teatralità. L'attore immaginato da Artaud, proprio come "l'artista del giudizio" nietzscheano, non si deve lasciare sommergere

¹⁶³ A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, cit., p. 15.

dalla violenza delle sorgenti vitali, ma controllarle, plasmarle, modificarle “creativamente” secondo una serie di regole e principi tutti interni allo sviluppo dell’organismo stesso. L’attore-tipo è colui il quale, in una battuta, riesce a dominare le passioni, a cavalcarne l’onda, senza rimanerne travolto. Con Artaud, scopriamo un aspetto ulteriore del *Selbsteregulierung* nietzscheano: l’intelletto non è solo auto-regolazione e selezione, ma, anche, auto-disciplina, cura di sé. Che tale regimentazione della spinta pulsionale sia tutta interna all’organismo e si origini a partire da un processo perenne di trasformazione dei diversi centri di forza, emerge molto bene da quest’immagine che Artaud evoca in uno dei suoi “messaggi rivoluzionari”: «imparare a tenersi diritto nel movimento incessante delle forme che si distruggono successivamente»¹⁶⁴. Detto diversamente, venire a conoscenza delle “regole” che scandiscono il ritmo della vita, ovvero sapersi auto-organizzare.

In Artaud s’avanza prepotentemente una terza ipotesi, per spiegare la relazione intercorrente tra corpo e mente, un’ipotesi che, come già visto in Nietzsche, oltrepassa entrambe le forme di riduzionismo, sia quello physicalista che quello spirituale, determinista:

«non sarò certo io a sostenere la dualità Spirito-Materia; ma tra la tesi che dà tutto allo spirito e quella che dà tutto alla materia, dico che non vi è conciliazione possibile, finché si rimane in un mondo in cui lo spirito non potrà divenire qualcosa se non consentendo a materializzarsi. La materia non esiste che attraverso lo spirito, e lo spirito che dentro la materia. Ma, in fin dei conti, è sempre lo spirito che mantiene la supremazia»¹⁶⁵.

Il passo è di capitale importanza, ai fini del nostro discorso. Non si eluderà il problema del dualismo corpo-mente, dice Artaud, finché lo spirito, da astratto principio, non si “decida” a calarsi nella plasticità della materia, diventando, così, “qualcosa” di realmente maneggiabile e sottoponibile a mutamenti d’aspetto. Vi è, in altri termini, una “materia della mente”, nel senso in cui l’intende Gerald Edelman, che fuga benissimo, tuttavia, ogni rischio di ricreare, a parti invertite, una “coscienza materiale”. Ancora una volta, quello che ci colpisce è la capacità organizzativa di questa materia, come Edelman sottolinea:

¹⁶⁴ A. Artaud, *Messages révolutionnaires*, in *Oeuvres*, cit., VIII, p. 202 (traduzione mia).

¹⁶⁵ A. Artaud, *Eliogabalo o l’anarchico incoronato*, cit., pp. 62-3.

«dato il carattere unico della coscienza e l'incapacità da parte del pensiero di “guardare dentro” i propri meccanismi, non sorprende di certo che alcuni filosofi abbiano proposto il concetto di sostanza pensante, o persino una sorta di pansichismo, per il quale la coscienza è condivisa da tutta la materia. I risultati delle indagini moderne lasciano intendere, tuttavia, che la materia fisica sottostante la mente non è affatto straordinaria. È materia del tutto normale – costituita cioè da elementi chimici quali il carbonio, l'idrogeno, l'ossigeno, l'azoto, lo zolfo, il fosforo e da alcuni metalli presenti in tracce. Quindi non c'è nulla, nella composizione essenziale del cervello, che possa offrirci un indizio sulla natura delle proprietà mentali. Quel che c'è di speciale è la sua organizzazione. Quegli elementi chimici del tutto comuni formano parti di molecole straordinariamente complicate, che a loro volta costituiscono strutture complesse nelle cellule dei tessuti viventi»¹⁶⁶.

Materializzare lo spirito, allora, non significa, di certo, costringerlo ad assumere una composizione chimica (operazione impossibile), ma rilevare il fatto che l'organizzazione complessa delle proprietà mentali, dei fenomeni emergenti di livello superiore, “imita” quella della sua “materia”, ovvero dei processi fisiologici di livello inferiori, la cui organizzazione molecolare risulta essere incredibilmente complessa. In ultima istanza, l'auto-organizzazione del vivente parte dai tessuti cellulari per giungere ai piani più alti dello spirito, senza mutare affatto la sua struttura. Ecco che esiste un perfetto parallelismo tra mente e corpo, laddove, però, sottolinea Artaud, alla fine, è sempre lo spirito che mantiene il dominio. Non si tratta, però, della risoluzione della “partita” a favore della mente, quanto del riconoscimento, sulla scia del pensiero nietzscheano, che l'auto-regolazione, in fondo, è volontà di dominio, di imporre e creare nuove forme. Se non ci fosse questa supremazia del mentale, questa sua autonomia rispetto al corporeo, non potremmo neanche renderci conto degli infiniti mutamenti che il nostro organismo subisce. Saremmo degli esseri in perenne trasformazione, ma inconsapevoli.

La prospettiva emergentista, più in generale, a un impulso nervoso non connette mai un unico stato mentale, sconfessando, di fatto, la teoria identitaria tipo-tipo¹⁶⁷, per cui vi sarebbe una corrispondenza perfetta tra attività corporea e risposta intellettuale. Parlare di fenomeni emergenti, invece, ci fa capire che a uno stimolo, possono potenzialmente corrispondere infiniti stati mentali (o, perlomeno, tanti

¹⁶⁶ G. M. Edelman, *Sulla materia della mente*, trad. it. a cura di S. Frediani, Adelphi, Milano 1993, p. 37.

¹⁶⁷ Cfr., a tal proposito, A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 8-14.

quanti ne può sostenere il nostro corredo genetico). Facciamo un esempio concreto: se un amico pone la sua mano sulla mia spalla, a livello strettamente nervoso, non percepirò nulla di più che una semplice pressione, ma, a livello mentale (ecco il legame profondo tra *Leib* e *Interpretation*), potrà rielaborare questa minima informazione fisiologica, almeno in due modi differenti: il mio amico voleva trasmettermi un sentimento d'amicizia, o, piuttosto, di compassione? La soluzione al quesito potrà essere trovata, analizzando meglio una serie di altre condizioni, quali il contesto in cui il gesto è stato effettuato, la personalità dell'amico, e così via. Vi sono, in altri termini, fasi differenti di rielaborazione intellettuale di un dato primario corporeo, senza il quale, tuttavia, il processo non avrebbe avuto neanche inizio. È il gesto, la pressione che avverto, che scatena in me una reazione. Questo significa che lo spirito esiste fin dentro la materia, ovvero fin dentro l'organizzazione fisiologica più bassa. Il mentale comincia già a livello del gesto corporeo, quindi, come si sarà ben inteso, inferiore e superiore non corrispondono certo a livelli gerarchici, ma indicano, più semplicemente, l'inizio e la fine (almeno fino all'avvento di una nuova modificazione, sollecitata dall'incontro con l'ambiente esterno) del processo di auto-organizzazione dell'organismo, che coinvolge tutte le attività, da quelle più basse a quelle più complesse.

L'interpretazione di un evento dipende sempre dall'azione reciproca di una mente e di un sistema nervoso, o, per meglio dire, di una serie di condizionamenti di ordine storico, sociale, morale, psicologico, ecc., e di un cervello che, alla pari della mente, rinnova il suo corredo neuronale proprio a partire da questi vincoli, impulsi, sollecitazioni o inibizioni, che ci provengono dall'ambiente in cui viviamo. Nietzsche e Artaud lo avevano ben capito, e, per questo, hanno costruito la critica di un concetto univoco e statico di coscienza, anche a partire da una serrata critica nei confronti dei valori morali invalsi nelle società delle epoche in cui vissero. L'interpretazione del fatto ha una sua storia, quindi, una storia fatta di interrelazioni con l'ambiente circostante. Vi è un'energia cosmica, un insieme illimitato di impulsi elettrici, che attraversa tanto gli elementi inorganici che gli esseri viventi. Accettare questo significa ricollocare la mente nella natura. Dominare quest'energia, invece,

plasmarla secondo il proprio “gusto”, vuol dire riconoscere che esiste anche un’azione della mente sul cervello, un cervello “plastico”:

«che possiate leggere le curiose righe di questa pagina è dovuto al fatto che altre persone hanno modificato dall’esterno il vostro cervello. Così come ora, mentre leggete, sto modellando l’attività elettrica delle vostre connessioni cerebrali, anche i vostri genitori e insegnanti hanno scolpito il vostro cervello tramite le loro parole. Senza quest’opera di scultura della mente saremmo analfabeti: ci è stato insegnato a leggere perché la comprensione della parola scritta non è un’operazione naturale per il cervello. Se non ci fosse stata insegnata la lettura, non avremmo sviluppato il nostro Io, che è il prodotto del continuo sussurrare e sollecitare del mondo esterno al cospetto dei nostri sensi. Attraverso i sensi, nel frenetico intreccio della materia cerebrale, questa energia viene convertita in corrente elettrica dell’Io. Noi, di rimando, restituiamo tale energia all’universo con la scelta delle nostre azioni e parole. Eccoci dunque stretti in un intimo abbraccio con l’universo, impegnati in un continuo processo di trasformazione reciproca»¹⁶⁸.

¹⁶⁸ I. H. Robertson, *Il cervello plastico*, trad. it. a cura di A. M. Binello, RCS Quotidiani S.p.A., Milano 1999, p. 6.

CAPITOLO III

Il corpo dell'artista: per una metafisica del *poiein*

Un figlio che non mi chiama papà,
che non piangerà per poco latte dato,
che non crescerà perché finito.
Ma che, in un certo senso, mi somiglia
privo com'è dell'ombra sua che adesso
è tra le braccia della mia.
Figlio mio, rampollo bello, moccioso di Dio,
quel Dio approssimativo che mi ti ha messo
in braccio morto
(Antonio Rezza)

§ 1. Una “pantomima non pervertita”: critica allo statuto rappresentativo dell'*opus*

Fare arte, per Nietzsche e Artaud, non equivale semplicemente a dare vita a un “prodotto” compiuto e ben fatto, che susciti approvazione e meraviglia nel fruitore. Paradossalmente, quello dell'arte non è tanto un paradigma, imperniato su una serie di principi estetici, di criteri fissi pre-stabiliti, quanto un movimento creativo, poetico che, lungi dal riguardare solo pochi settori dell'umano (il teatro piuttosto che la pittura, il cinema piuttosto che la scultura), è capace di rivoluzionare la vita, offrendo una visione globale dell'ente nella sua totalità. In questo senso, l'arte ha strettamente a che fare con la metafisica¹, poiché si propone quale viatico per

¹ Sulla lettura di un Nietzsche metafisico o non metafisico, a seconda del senso attribuito a questa nozione chiave della filosofia, cfr., W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, trad. it. a cura di C. La Rocca, Edizioni Parnaso, Trieste 1998, p. 31, dove leggiamo: «mettere in luce la concezione nietzschiana della metafisica è per me importante anche per confrontarmi con altre interpretazioni di Nietzsche. Non si potrà rendere giustizia a Nietzsche

giungere a un'interpretazione generale della realtà, concepita nella sua totalità. In qualsiasi "fare artistico" ne va, quindi, di un rapporto tra un insieme nutrito di parti, inizialmente scollegate tra loro, e un'ipotetica visione integrale, ricompositiva, in perenne costruzione. In altri termini, parlare di arte in un'ottica metafisica significa, al contempo, chiarire in che senso questa possa essere definita un fenomeno squisitamente estetico², ovvero analizzare il collegamento esistente tra la materia sensibile e la capacità rappresentativa dell'intelletto³. Ora, Nietzsche e Artaud mostrano di voler coltivare un'idea "altra" di arte, che si richiami e renda giustizia al significato greco del termine *aisthesis*. L'arte non è una branca "speciale" del sapere né, tantomeno, una modalità di conoscenza depauperata d'importanza rispetto a quella esclusivamente intellettuale, ma la chiave d'accesso a una visione superiore che palesa tutta l'insensatezza e i limiti del concetto tradizionale di verità. Questo vuol dire, forse, che l'apporto cognitivo che ci proviene dai sensi, in alcun modo, può servirci per aumentare il nostro bagaglio conoscitivo? Ciò che sentiamo ci inganna irrimediabilmente e va, di conseguenza, relegato nell'oscuro ambito del non- chiaro, del puramente illusorio? In realtà, quando Nietzsche afferma che alla "conoscenza" pertiene solo il misurare, il quantificare, mentre, di contro, tutte le nostre sensazioni ineriscono all'aspetto qualitativo delle cose, non vuole destituirle di senso l'impresa gnoseologica, ma criticarne, più semplicemente, la versione classica, per cui si

insinuando che egli stesso ricade nella figura della metafisica da lui vista e criticata [...] Parlo del pensiero non-metafisico di Nietzsche soltanto quando, nello svolgere una esposizione immanente, pongo a fondamento la sua concezione della metafisica. Se però si intende per metafisica in senso molto più ampio l'interrogazione sull'ente nella sua totalità ed in quanto tale, allora a mio modo di vedere Nietzsche va definito un metafisico».

² Laddove, con "estetico", intendiamo richiamarci al concetto (cui seguiva, altresì, una pratica) greco di *aisthesis*. È solo a posteriori che all'originario "fare artistico" di Platone e seguaci, venne attribuito un nome, estetica, e un campo d'azione assolutamente delimitato, il bello. Per l'evoluzione del concetto, cfr., W. Tatarkiewicz, *L'esperienza estetica: storia del concetto*, in *Storia dell'estetica*, vol. I, trad. it. a cura di G. Fubini, Einaudi, Torino 1979, pp 339-364.

³ Cfr., a tal proposito, A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt, Ioannis Christiani Kleyb 1750-1758, trad. It. a cura di B. Croce, Bari 1936, § 424, p. 152, dove si distingue nettamente tra facoltà conoscitive superiori e inferiori (discrasia inaccettabile per l'estetica sia nietzscheana che artaudiana): «credo infatti che sia già chiaro che la verità metafisica, o se si preferisce oggettiva [...] possa stare innanzi principalmente all'intelletto, in uno spirito, sino a far parte di ciò che esso percepisce in modo distinto, dando luogo alla verità logica in senso stretto, oppure possa stare unicamente o principalmente innanzi all'analogo della ragione e alle facoltà conoscitive inferiori, dando luogo alla verità estetica».

conosce solamente per accumulo e riduzione del particolare all'universale⁴. In definitiva, la verità dell'arte è prospettica, e, in quanto tale, non può essere conosciuta secondo il paradigma dell'*adaequatio rei et intellectus*⁵, per cui vi sarebbe esatta corrispondenza tra la cosa e la sua rappresentazione. Ogni individuo può essere identificato all'altro, solo sul piano meramente quantitativo (per cui, ad esempio, una verità matematica possiede la stessa cogenza sia per il soggetto A che per quello B), ma, inversamente, non si dà verità qualitativa che non possa essere revocata in dubbio, trasformata, miscreduta, e così via. Le qualità altro non sono che interpretazioni, mediante le quali ciascun essere vivente cerca di "far presa" sul mondo, creando, così, una serie infinita di visioni (e mondi) possibili. L'arte è quel sentire cui segue, immediatamente, un fare, che ci rende diversi gli uni dagli altri. Tornando al rapporto, precedentemente evocato, tra insieme delle parti sconnesse (materia sensibile) e idea ipotetica di una visione totalizzante (conoscenza universale), possiamo dire che il quantificare sta dalla parte di quest'ultima, mentre il discriminare "per qualità" riguarda esclusivamente i nostri sentimenti. In una battuta, quando mi accingo a realizzare un'opera d'arte, è come se la scienza occupasse una posizione derivata, laddove la nostra capacità senziente "seleziona" (per sua conformazione, e non secondo un atto cieco di dominio⁶) gli elementi "utili" e quelli "superflui", secondo quel movimento di assimilazione-rigetto di cui, nel precedente capitolo, abbiamo sufficientemente parlato. Allora, il discorso biologico-fisiologico, per cui si danno unità minime di coscienza che cooperano o si smembrano, può essere, senza alcuna difficoltà, traslato sul piano estetico. Anzi, di più, possiamo

⁴ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 6 [14], nel quale emerge con chiarezza l'idea di una verità prospettica, basata sulle nostre percezioni valoriali, contrapposta a una verità universale, di ordine puramente quantitativo: «tutto ciò per cui soltanto ha senso la parola "conoscenza" si riferisce al campo in cui si può contare, pesare, misurare, alla quantità; mentre, inversamente, tutti i nostri sentimenti di valore (ossia appunto tutti i nostri sentimenti) inseriscono precisamente alle qualità, vale a dire alle nostre "verità", alle verità prospettivistiche che appartengono esclusivamente a noi e che assolutamente non possono essere "conosciute". È di palmare evidenza che ogni essere da noi diverso sente altre qualità e vive quindi in un mondo diverso dal nostro».

⁵ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888*, cit., fr. 11 [120], dove leggiamo: «che tra soggetto e oggetto si instauri una sorta di rapporto di adeguazione; che l'oggetto sia qualcosa che guardato dall'interno sarebbe soggetto è un'invenzione dabbene (*getmütig*) che, a mio parere, ha fatto il suo tempo».

⁶ «Le qualità sono i nostri limiti invalicabili» (ibidem.).

affermare che il processo di creazione artistico, è un *poiein* immediato, che presenta le stesse caratteristiche di quello che, a partire dal concetto di forza, genera nuove forme di interscambio tra le microscopiche parti degli esseri viventi. La nozione chiave, qui, è quella di immediatezza. Difatti, a un primo esame della faccenda, s'avanza subito lo spettro d'un obiezione: com'è possibile disfarsi di quel *medium* rappresentativo che, nell'arte, sembra essere l'unica forma contemplabile per "esprimere" le sensazioni di colui che produce? Nel momento in cui mi reco, ad esempio, a teatro, mi si para dinnanzi un'organizzazione spettacolare, una rappresentazione, che tenta, con una serie di artifici scenici e retorici, di veicolare un contenuto di natura culturale, sociale, morale e così via, "imitando" ciò che avviene nella vita di tutti i giorni. Lo spettatore, così, "crede" di assistere a una "parata sentimentale" già bella e pronta, che non esige alcuno sforzo interpretativo profondo. In altri termini, è come se il regista decidesse quanto (ma, anche, quando) e cosa dobbiamo sentire. Tuttavia, non tutto quello che percepiamo ci si presenta in forma eminentemente rappresentativa⁷. Ed è proprio a partire da questa considerazione, e nel tentativo di smentire la vulgata di un'arte puramente mimetica, che il nostro discorso sul "fare artistico", in Nietzsche e Artaud, prende le mosse. Ci soffermeremo sul ruolo che il teatro ha giocato all'interno del loro pensiero filosofico. Difatti, se Artaud è noto ai più soprattutto come rivoluzionario della "forma teatro" tipicamente occidentale, Nietzsche, in particolare negli scritti giovanili, si interessa alla teatralità e tragicità dell'esistenza umana, non disdegnando di prendere in considerazione esperienze teatrali specifiche, come quelle legate alla figura di Richard Wagner. Più nello specifico, cercheremo di mostrare come una forma di rappresentatività "altra" sia praticabile, una forma che

⁷ Sull'idea di una "estetica altra" in Nietzsche, cfr., T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Albo Versorio, Milano 2005, e, nello specifico, il paragrafo 2.1.4, pp. 83-93, dove si discute la specificità dell'estetica nietzscheana all'interno del più vasto panorama storico degli studi su tale "disciplina", nonché il ruolo della percezione umana nell'ambito della ricezione artistica. «Le cose, viste nel complesso, sono secondo Nietzsche il risultato di aggregazioni e composizioni; in pratica, si tratta di una sorta di rapporto "tutto/parti" di cui, per ragioni differenti, noi percepiamo prima e appercepriamo poi, soltanto brandelli sparsi e scomposti. Il che però non deve portare a concludere che l'unico elemento realmente appercepito sia la rappresentazione. Tutto – o per lo meno molto – sta nell'intendere il modo in cui le parti entrano nella descrizione dell'intero, diventando loro stesse, assai spesso, qualcosa di completamente differente. Una buona estetica lavorerebbe perciò proprio a dispiegare l'infinito che si depone in questa materia sensibile».

riesca ad abolire quella distanza (dall'opera, ma, anche, da se stessi), cui ogni mediazione, in quanto separazione che instaura una differenza, sembra accompagnarsi. Sia in Nietzsche che in Artaud, nel caso del dramma teatrale, questo movimento di ricomposizione dello iato tra "messa in scena" e pubblico, sembra dispiegarsi, dando vita a una rappresentazione che rifiuta la "logica adultera"⁸ della trasposizione, in particolar modo del testo a presunte leggi teatrali prestabilite. In *La messa in scena e la metafisica*, Artaud presenta chiaramente la sua proposta innovativa di un'arte anti-mimetica, totalmente svincolata dall'asfittica logica della trasposizione, e, quindi, della rappresentazione:

«per "pantomima non perversa" intendo la Pantomima diretta, in cui i gesti – anziché rappresentare parole, gruppi di frasi, come nella nostra pantomima europea [...] rappresentano idee, atteggiamenti dello spirito, aspetti della natura, e ciò in modo effettivo, concreto, vale a dire evocando sempre oggetti o particolari naturali, al modo di quell'alfabeto orientale che rappresenta la notte come un albero sul quale un uccello ha già chiuso un occhio e incomincia a chiudere anche l'altro»⁹.

Innanzitutto, facciamo notare come Artaud preferisca utilizzare il termine "pantomima" (*pantomime*), piuttosto che spettacolo o rappresentazione, per alludere alla "messa in scena". La scelta non ci pare causale: difatti, "pantomima", è parola che viene usata per la prima volta in epoca augustea a Roma, ma, il cui lemma denuncia chiare origini greche. "Pantomima" rimanda, letteralmente, a un'azione totale (vedi il genitivo *pantòs*, che sta per "tutto"), compiuta, senza ausili esterni, dall'attore, dal mimo. In questo senso, pantomima, non allude tanto a una rappresentazione basata sulla riproposizione di segni convenzionali, ma indica, meglio, la capacità peculiare dell'attore di "tenere la scena". Vi è, in altri termini, un rapporto fisiologico, corporeo, tra ciò che viene rappresentato e il rappresentante, proprio grazie all'abbondante uso della gestualità. Una pantomima diretta, la chiama Artaud, perché non prevede differimenti, trasposizioni, traslazioni, una pantomima in cui i movimenti dell'attore, pregni di un certo grado di ostensività, evocano, in modo

⁸ Cfr., a tal proposito, U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 70. Artioli sottolinea come il teatro moderno sia sottoposto a una sorta di "devozione all'occhio" (p. 71), per cui, anziché seguire la fugacità e plasticità delle forme, nel loro nascere e perire ininterrotto, lo sguardo si auto-compiace, dando luogo a una fissità prospettica, che inibisce qualsiasi possibilità di trasformazione o apertura.

⁹ A. Artaud, *La messa in scena e la metafisica*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 157.

concreto, quindi corporeo, oggetti che racchiudono in sé, simbolicamente, tutta una serie di riferimenti, che non è necessario esplicitare, sciorinando allo spettatore lunghi e pretenziosi dialoghi. Il gesto condensa e spezza, nell'impercettibilità di un attimo, con l'icasticità propria dell'ideografia¹⁰, la farraginosità del linguaggio verbale che, secondo Artaud, può essere sostituito da una "poesia dello spazio"¹¹. Tuttavia, occorre rilevare che Artaud, sia quando chiama in causa le parole, sia quando si riferisce all'espressione di "atteggiamenti dello spirito", usa il verbo *représenter*, senza, così, adottare alcuna distinzione di carattere terminologico per evidenziare la discontinuità tra i due diversi tipi di forma rappresentativa. Anche in questo caso, non si tratta di una scelta casuale o di una distrazione. Il pervertimento della pantomima non è dovuto tanto al fatto che vi sia una rappresentazione, quindi una mediazione, in generale, quanto al fatto che a tale forma rappresentativa sia stato attribuito carattere assoluto e fisso. In altri termini, perversa è quella rappresentazione che pretende di identificare, senza possibilità di sviamento, una porzione di materia sensibile (quantificabile) con un atto normativo intellettuale (qualitativo). Piuttosto, più modestamente, si potrà parlare di una rappresentazione che, a mo' di membrana semi-permeabile, di *medium* trasparente, lasci fluire il rappresentato nel rappresentante e viceversa, mantenendo viva la possibilità della trasformazione, evitando, così, il pericolo della cristallizzazione. Una rappresentazione che non evochi, come qualcosa di irrimediabilmente perduto e sepolto in un passato remoto, il proprio oggetto, ma che ne faccia rivivere, non rinunciando al suo carattere mediante, l'intensità dell'esperienza diretta. Un'idea, questa, che Günter Figal, nel suo *Nietzsche. Un ritratto filosofico*¹², attribuisce

¹⁰ Artaud, quando parla di "valore ideografico" (ibidem.) di segni, gesti, atteggiamenti, si riferisce alla necessità di recuperare un certo grado di simbolismo delle parole. Tale operazione non coincide, a tutti gli effetti, con l'adozione di una poetica tipicamente simbolista.

¹¹ Cfr., *ivi.*, dove leggiamo: «si può così sostituire alla poesia del linguaggio una poesia dello spazio, che si sviluppa appunto nel campo che non appartiene rigorosamente alle parole [...] Questa poesia assai difficile e complessa assume parecchi aspetti: anzitutto quelli di tutti i mezzi di espressione utilizzabili su un palcoscenico, come la musica, la danza, la plastica, la pantomima, la mimica, la gesticolazione, le intonazioni, l'architettura, l'illuminazione e la scenografia».

¹² G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, trad. it. a cura di A. M. Lossi, Donzelli Editore, Roma 2002, e, nello specifico, il paragrafo *Mediazione dell'artista umano*, nel capitolo intitolato *Tempo ed*

all'arte dionisiaca. Nietzsche, secondo Figal, ha cercato di ripresentificare, nelle sue descrizioni, con il maggior grado di *pathos* possibile, la vitalità di un'esperienza diretta. Tuttavia, risultando impossibile percorrere a ritroso le fasi della storia, non si parlerà tanto di un ritorno arcadico all'immediatezza, quanto di una sorta di "immediatezza mediata", dove la distanza tra atto e sua riproposizione si assottiglia a tal punto, da divenire quasi intangibile. È come se la forza dell'evento rievocato, di colpo, si sprigionasse nuovamente, manifestando tutta la sua carica simbolica. Un altro modo per leggere la separatezza, al di là della "logica adultera" della trasposizione, c'è e si chiama "simbolo". Nietzsche parla di simbolo (*Gleichniß*), associandolo al concetto d'immagine, per evitare il rischio di sostanzializzare processi che, invece, sfuggono a qualsiasi definizione essenziale, lasciandosi cogliere solo per via metaforica, in un eterno rinvio. Così, quando voglio rappresentarmi qualcosa, attivo sempre anche un circuito, potenzialmente infinito, di rimandi: ad esempio, ciò che al tempo di Nietzsche si era ormai trasformato in musica, all'epoca dell'antica Grecia si "esprimeva" sottoforma di coro ditirambico. Sentiamo Nietzsche, a tal proposito, in un passaggio tratto dalla *Nascita della tragedia*, testo che, come cercheremo di esplicitare da qui a breve, può essere considerato quasi "gemello" del *Teatro e il suo doppio* artaudiano:

«nel ditirambo dionisiaco l'uomo viene stimolato al massimo potenziamento di tutte le sue facoltà simboliche; qualcosa di mai sentito preme per manifestarsi, l'annientamento del velo di Maia, l'unificazione come genio della specie, anzi della natura. Ora l'essenza della natura deve esprimersi simbolicamente, è necessario un nuovo mondo di simboli, e anzitutto l'intero simbolismo del corpo, non soltanto il simbolismo della bocca, del volto, della parola, ma anche la totale mimica della danza, che muove ritmicamente tutte le membra. In seguito crescono all'improvviso e impetuosamente le altre capacità simboliche, quelle della musica, come ritmica, dinamica e armonia. Per comprendere questo scatenamento totale di tutte le capacità simboliche, l'uomo deve essere già giunto a quel vertice di alienazione di sé che in quelle capacità vuole esprimersi simbolicamente: il ditirambico seguace di Dioniso viene quindi compreso solo dai suoi simili!»¹³.

Quando Nietzsche, qui, parla di "facoltà simboliche", in realtà, si riferisce alla capacità rappresentativa dell'intelletto interpretante dell'individuo che, nel momento

essere e arte, p. 48 e sgg., dove emerge un'idea di rappresentazione non più legata all'incomunicabilità, derivata dalla distanza tra rappresentato e rappresentante.

¹³ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., § 2.

in cui si trova a vivere un'esperienza particolarmente intensa (proprio come quella del coro dionisiaco), giunge a un grado di potenza tale, ovvero di sottile ricettività, che non gli consente più di trattenersi. La rappresentazione non è una mediazione che appesantisce la relazione tra materia sensibile (sonora, in questo caso) e soggettività, ma, quasi, un'esigenza, un crogiuolo di forze, così esplosive, che scalpita per poter giungere a manifestazione. Una rappresentazione, anche quella di Nietzsche, non pervertita, non corrotta dall'azione artificiosa del linguaggio o da altri coefficienti normativi, una rappresentazione che non istituisce la relazione, ma ne incarna l'effetto, il risultato. La rappresentazione simbolica non ha natura puramente illusoria, e Nietzsche, quando parla di un "annientamento del velo di Maia", si riferisce proprio alla funzione liberatrice del simbolo, che risana la frattura tra realtà e percezione individuale della stessa, poiché coinvolge, in ogni suo più piccolo riposto e movimento, la nostra anatomia. In altri termini, non c'è iato tra ciò che deve essere rappresentato e ciò che effettivamente si rappresenta¹⁴, poiché il protagonista assoluto di questa "mediazione immediata" è sempre e solo il corpo, con tutte le sue molteplici facoltà simboliche. Se, nell'atto rappresentativo, a essere coinvolto è il corpo, piuttosto che la nostra volontà soggettiva, possiamo ri-vivere simbolicamente sulla nostra pelle, e in tutta la sua dirompenza, la semplice e diretta esperienza fatta in precedenza. Tentiamo di capire meglio, ora, perché si danno, in generale, rappresentazioni, e come si struttura il passaggio da una rappresentazione all'altra, ovvero come si trasformano le nostre capacità simboliche. Vi è, dice Nietzsche, un generale simbolismo del corpo (*die ganze leibliche Symbolik*), una sorta di deposito d'immagini, sempre in divenire, cui l'uomo attinge per interpretare la realtà. Ogni stato corporeo è comunicabile solo grazie all'azione di una serie d'immagini, poiché, ad esempio, «non ci sono tipi diversi di piacere, ma solo gradi e un'infinità di rappresentazioni che l'accompagnano»¹⁵. Se abbiamo necessità di rappresentarci

¹⁴ Cfr., G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, cit., p. 54, dove leggiamo: «la rappresentazione è simbolica proprio nel modo in cui la differenza tra ciò che è da rappresentare e ciò che è rappresentato non è più rilevante in essa. E proprio in questo senso Nietzsche comprende l'arte dionisiaca, laddove parla di uno "scatenamento totale di tutte le capacità simboliche" e del "vertice di alienazione di sé". Qui accade quello stesso lasciarsi trascinare che ha luogo nella semplice esperienza, ma adesso nel medio dell'arte, nella danza e nella musica, e non nella vertigine della vita intemperante».

¹⁵ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, cit., § 4.

qualcosa, quindi, è perché, ai fini della nostra sopravvivenza, sentiamo l'esigenza di rendere partecipabili i nostri sentimenti. La rappresentazione, proprio come la conoscenza, nasce da un bisogno, quasi innato, di comunicare, un bisogno che è tanto del nostro corpo, quanto dell'intera natura. Tuttavia, sottolinea Nietzsche, la condivisione dei nostri stati corporei, istinti, non sarà mai piena, perché «anche su questo terreno del sentimento c'è sempre un resto irriducibile»¹⁶. Irriducibile è ciò che non può essere ricondotto a compiuta espressione verbale o concettuale, ciò che, in altri termini, ha a che fare con una visione po(i)etica del mondo¹⁷. Vi sono modi diversi, quindi, di partecipare, rappresentare, comunicare, un sentimento: alcuni di questi, i più coscienti, affidano quasi tutto al linguaggio verbale; altri, i più istintivi, spostano il loro baricentro d'azione dal campo delle parole a quello dei gesti, degli atteggiamenti dello spirito, che tentano di riprodurre direttamente elementi naturali. È la “poesia spaziale” di Artaud

«che può essere pienamente efficace solo se è concreta, vale a dire se produce obiettivamente qualcosa, per il solo fatto della sua presenza “attiva” sulla scena – se, come nel teatro Balinese, un suono equivale a un gesto, e anziché servire da ornamento, da accompagnamento a un pensiero, lo fa evolvere, lo dirige, lo distrugge o lo muta radicalmente»¹⁸.

La rappresentazione simbolica, in quanto produce direttamente qualcosa, non si pone quale *medium* inerte tra coscienza e materia sensibile, ma quale “espressione” attiva di una serie d'istinti che premono per manifestarsi e che, con la loro protervia, lavorano per modellare il pensiero, intensificandone o annichilendone la portata. Come sappiamo, tornando a Nietzsche, ciò che è attivo rimanda a un processo di assimilazione, di interpretazione, mediante il quale “fagocitiamo”, momentaneamente, un pezzo di realtà, un processo che, però, è sempre anche reattivo, perché si origina a partire da una stimolazione, da un impulso “elettrico”, da una capacità ricettiva, passiva, del nostro corpo, che anticipa qualsiasi fare. Così, il carattere attivo della rappresentazione, ovvero il ripresentificarsi mediato

¹⁶ Ivi.

¹⁷ «Il limite della “poesia” viene stabilito in relazione alla capacità di esprimere il sentimento» (ivi.).

¹⁸ A. Artaud, *La messa in scena e la metafisica*, cit., pp. 156-7.

dell'immediatezza di un'azione (la plasticità di una danza, l'armoniosità di un coro), riceve la sua linfa vitale dal semplice "fatto" che sentiamo qualcosa, siamo esseri predisposti all'eccitazione, disseminati di ferite, aperture, che ci mettono in comunicazione con il mondo esterno. C'è un sentire cui segue un agire: in questo consiste il processo artistico, e, la rappresentazione cerca di testimoniare questo passaggio, questa etero-relazione, che abolisce qualsiasi forma di distanza rispetto a se stessi, perché la "simbolica del corpo", oltre a raccogliere la sedimentazione di una serie di immagini, è metafora di un "essere-nel-movimento" che non conosce la separazione, nel senso della differenza. Ora, questa serie ripetuta di movimenti, che coinvolgono tutta la nostra organizzazione anatomica, all'improvviso, dice Nietzsche, cede il passo all'impetuoso avvento di capacità simboliche estranee, che ancora l'individuo non era stato in grado di sperimentare. Il passaggio da una rappresentazione all'altra, si compie mediante lo "scatenamento" di nuove capacità simboliche, ovvero di nuovi stimoli nervosi tradottisi prima in istinti, poi in immagini e, infine, in movimenti. Il carattere sperimentale di questo processo risiede nel fatto che, ogni sviluppo dell'intero simbolismo del corpo, ogni trasformazione del Sé, viene accompagnato da un certo grado d'imprevedibilità, per cui ogni rappresentazione è anche sempre la testimonianza di un fatto artistico, mai uguale a se stesso, anche se ripetuto più volte, proprio come "sognava" Artaud per le "messe in scena" del Teatro Alfred Jarry:

«a partire dal Teatro Jarry, il teatro non sarà più quella cosa chiusa, limitata entro lo spazio ristretto del palcoscenico, ma tenderà ad essere veramente un "atto", su cui giocano tutte le sollecitazioni e tutte le deformazioni delle circostanze, e in cui il caso riacquista i suoi diritti. Una messinscena, un lavoro, saranno sempre rimessi in causa, riveduti, in modo che gli spettatori, tornando dopo alcune sere, non avranno mai lo stesso spettacolo sotto gli occhi»¹⁹.

La formula artaudiana per cui "il caso riacquista i suoi diritti" può essere appaiata a quella nietzscheana che allude, a proposito dell'uomo, al raggiungimento di "quel vertice di alienazione di sé". La forma di auto-alienazione evocata da Nietzsche, difatti, presenta tutti i connotati dell'abbandonarsi²⁰ all'interno di una situazione,

¹⁹ A. Artaud, *Teatro Alfred Jarry. Stagione 1928*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 16.

²⁰ Cfr., a proposito dell'auto-alienazione provocata dall'arte dionisiaca, G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, cit., p. 54, dove si legge: «qui accade quello stesso lasciarsi trascinare che ha luogo

subendone, naturalmente, anche tutte le sollecitazioni e deformazioni. L'imprevedibilità, la repentinità, la casualità, con cui nuove capacità simboliche si affacciano alla vita, pretendono dall'individuo un lasciarsi-andare che, lungi dal poter esser letto come un pericoloso segnale di sottomissione al fatalismo delle circostanze, in realtà, è spia, di una "comunione mistica" con l'evento, ovvero di un'accettazione gioiosa del Caso. L'alienazione, per come la intende Nietzsche a proposito dell'arte dionisiaca, è anche un'auto-liberazione, un estraniarsi da sé, un perdersi per poi ritrovarsi (secondo quel movimento simultaneo di dissoluzione e rinascita proprio anche del processo di ri-costruzione della coscienza, del Sé). Allora, giunti al culmine dell'auto-alienazione, siamo pronti a cedere, trasferire ad altri (o altro) la nostra capacità di dominare gli eventi. Diversamente, alienarsi vuol dire sbarazzarsi della volontà assoluta e dell'identità fissa del nostro Io, sentire che siamo creatori di nuove forme, solo in quanto ci disponiamo anche a subire, patire. Vi è un punto, un attimo, assai fuggevole, in cui percepiamo la compresenza di entrambe questa realtà, in cui sperimentiamo una fusione che, con Artaud, possiamo definire "mistica". Umberto Artioli ci aiuta a capire meglio il senso profondo di questo termine, all'interno della tetralogia artaudiana, evitando d'incappare in interpretazioni ingenuie:

«quel che l'itinerario artaudiano matura all'imbocco degli anni Trenta è la consapevolezza che la via mistica non è affidata solo all'asceti, che anche l'accensione del sistema nervoso, lo stato di esaltazione parossistica della sensibilità, raggiunge gli stessi obiettivi, con in più il vantaggio, fondamentale dal punto di vista scenico, dell'essere estendibile a un pubblico di massa. Soltanto allora quel che nel primo manifesto del Teatro Jarry è sommessa richiesta di un pubblico, con tutta la coscienza della difficoltà a reperire un'assemblea capace di lasciarsi coinvolgere nell'ascetismo dello spettacolo, diventerà certezza nel potere empatico del fatto teatrale»²¹.

Il mistico non coincide, quindi, con la pratica solitaria e auto-referenziale dell'asceti, ma con quel "massimo potenziamento di tutte le facoltà simboliche", di cui parla Nietzsche, che è, allo stesso tempo, un'esplosione energetica, un affinamento della capacità sentiente del nostro organismo. D'altronde, se torniamo

nella semplice esperienza, ma adesso nel medio dell'arte, nella danza e nella musica, e non nella vertigine della vita intemperante».

²¹ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 76.

per un attimo al passaggio della *Nascita della tragedia*, quando Nietzsche parla di “qualcosa di mai sentito” (*etwas Nieempfundenes*) che preme per manifestarsi, si sta riferendo all’influsso che gli elementi estranei al nostro corpo, che, inizialmente, vengono percepiti come un minaccia per il nostro organismo, e, quindi, sottoposti ad un’opera di plasmazione, di assimilazione. Ciò che si presenta come informe, caotico, viene ordinato nel corso dell’atto artistico, per cui un insieme di suoni, ad esempio, diventa una melodia. L’arte, proprio come il nostro organismo, seleziona ciò che è utile alla sua “causa” e dona forma a quell’ammasso indistinto di impulsi che ci proviene dal di fuori. Giunti a questo punto, parlare di rappresentazione non ha più alcun senso, se con essa s’intende la presentazione di una relazione, quand’ invece si tratta di un processo simbolico, in cui la relazione, assieme all’opera stessa, si fa carne. Il corpo dell’uomo è un corpo simbolico, quindi, ovvero un corpo aperto, attraversato da una perenne contraddizione, spezzato, che non ci si offre mai per intero, ma sempre in piccoli frammenti, un corpo che, inizialmente, è “somma di parti senza interiorità”²². Il compito dell’uomo, a questo punto, è quello di recuperare quest’interiorità perduta (mai avuta) del corpo, laddove per interiorità si deve intendere la capacità di un corpo di avere coscienza, di riconoscere la sua natura bipolare, transitoria, Detto altrimenti, il corpo si deve, allo stesso tempo, riconoscere come ammasso ordinato di organi, ossa, pelle che si interfaccia con l’esterno, e, insieme, luogo d’azione d’una pratica rigenerativa, supporto²³ (smembrato) di un’anima muscolare²⁴. Ma cosa vuol dire che l’anima dell’uomo è di natura muscolare? Sentiamo Artaud:

²² Cfr., U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 72.

²³ Sul corpo come supporto dell’anima, come luogo di transito di forze spirituali, che, di continuo, lo rigenerano, cfr., C. Sini, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, in *Figure dell’enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004-5, vol. II, pp. 158-161, dove leggiamo: «l’anima è il supporto del corpo. Cosa vogliamo dire? Che una *kinesis* invisibile “informa” l’azione sinergica delle pratiche. Questa sinergia invisibile rende visibili i corpi nelle loro figure determinate quanto contingenti: essa è la soglia d’evento di quei corpi, così e così significati e conformati [...] I corpi emergono entro l’invisibile supporto delle sinergie “animatrici”; ma proprio questo fatto ci costringe a riconoscere l’opposto complementare della prima affermazione, quell’opposto che suona: il corpo è il supporto dell’anima».

²⁴ Cfr., A. Artaud, *Un’atletica affettiva*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 242-249.

«bisogna ammettere nell'attore l'esistenza di una sorta di muscolatura affettiva corrispondente alla localizzazione fisica dei sentimenti. L'attore è simile a un vero e proprio atleta fisico, ma con questo sorprendente correttivo: all'organismo atletico corrisponde in lui un organismo affettivo, parallelo all'altro, quasi il suo doppio benché non operante sullo stesso piano»²⁵.

Emerge, qui, la bipolarità del corpo che, da un lato, è organismo atletico, quindi, come suggerisce l'etimologia greca²⁶, campo di scontro, battaglia tra i molteplici stimoli nervosi che ci troviamo a subire, ma, dall'altro, è anche organismo affettivo, ovvero apparato istintuale. In un teatro puro, che ha superato il problema della rappresentazione mimetica, a ogni impulso, eccitazione del corpo, corrisponde un movimento sulla scena. Si tratta di una relazione di corrispondenza, somiglianza, appunto, non di una riduzione identitaria. Così, ad esempio, «là dove l'atleta s'appoggia per correre, l'attore si appoggia per urlare una spasmodica imprecazione»²⁷, per cui s'instaura una proporzione, un accordo, tra il fattore squisitamente fisico della motilità degli arti e quello affettivo di un'azione immediata (l'urlo), la cui corsa, però, «è proiettata verso l'interno»²⁸. La rappresentazione, in definitiva, non è altro che il corpo, colto dalla nostra affettività (anima), in una delle sue molteplici azioni prospettive. Vi è, parafrasando Nietzsche, una ragione del corpo, che «non dice "io", ma fa "io»²⁹, una muscolatura sentimentale, il cui grado di saggezza è superiore alla presunta sapienza dell'io, una "grande ragione"³⁰, di cui, quello che noi chiamiamo "spirito", altro non è che «un piccolo strumento e un giocattolo»³¹. Ogni rappresentare simbolico è, a suo modo, un fare, e ogni corpo è simbolico, in quanto continuamente ricostituito dall'azione che si ripresenta.

²⁵ Ivi., p. 242.

²⁶ Il verbo greco *aethleyo*, sta proprio per combatto, lotto.

²⁷ A. Artaud, *Un'atletica affettiva*, cit., p. 242.

²⁸ Ibidem.

²⁹ F. Nietzsche, *Dei dispregiatori del corpo*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 34.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

Sfruttando un'acuta lettura che Paul Ricoeur propone nel suo *L'enigma del passato*³², possiamo distinguere un concetto di rappresentazione, *Vorstellung*, da uno di luogotenenza o rappresentanza, *Vertretung*. Ricoeur, nello specifico, usa questa distinzione per rilevare il carattere insoddisfacente di una ricostruzione storica del passato, tutta incentrata sul ruolo dell'*eikón*, dell'immagine, della traccia. In altri termini, ciò che si ripresenta, come nel caso del fare artistico, che cerca di restituire il senso di un'esperienza ancipite, pur sapendo di non poterne replicare integralmente l'intensità, può essere meglio "compreso" se legato al "come" di una testimonianza, e non al semplice "enigma dell'impronta". Nel momento in cui decido di interpretare un fatto, storico o artistico che sia, mi espongo al rischio dell'illusorietà che la rappresentazione porta con sé. Tuttavia, se al concetto mimetico di *Vorstellung*, sostituisco quello di *Vertretung*, il rappresentare, da una vuota e asettica traslazione, si trasformerà in un *poiein*, in una testimonianza, in un'azione performativa, in cui l'individuo è pienamente coinvolto e nella quale non esiste distanza con il "rappresentato", perché effettivamente rivissuto sul proprio corpo. Allora, il corpo simbolico è il rappresentante, ovvero il "portavoce", del complesso processo della "messa in opera", il luogotenente, vale a dire il sostituto fisico, il facente funzioni, quindi effettivo, di ciò che deve essere rappresentato. La rappresentazione è una testimonianza (credibile o meno), un'azione concreta, come quella del martire³³, che paga con la sua stessa vita, la fedeltà a una visione del mondo. Adesso, si tratterà di capire, che "sentimento" c'è alla base della visione del mondo che Nietzsche e Artaud paiono condividere. È forse quello della "crudeltà" che, proprio come nella testimonianza, «si identifica dunque con una sorta di severa purezza morale che non teme di pagare la vita al prezzo cui deve essere pagata»³⁴?

³² P. Ricoeur, *L'enigma del passato*, in *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. a cura di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2004, pp. 5-21.

³³ Il verbo greco *martyreo* sta per faccio testimonianza, confesso.

³⁴ A. Artaud, *Il teatro della crudeltà. Secondo manifesto*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 236.

§ 2. Leggere Nietzsche attraverso Artaud: il tema della crudeltà a partire dall'aforisma 229 di *Al di là del bene e del male*

L'idea artaudiana di "crudeltà" è associata, come sottolinea Derrida nel suo *Artaud: la parole soufflée*³⁵, al tentativo di rivoluzionare il rapporto dell'uomo con il mondo, scacciando i fantasmi del vecchio dualismo metafisico, per aprire le porte a una metafisica della transitorietà, fondata su un taglio prospettico "indifferente", in cui si ha una circolazione, trasposizione continua di visioni del mondo, uno scivolamento reversibile tra la dimensione rappresentativa e quella dell'azione, tra la presenza reale e la virtualità potenziale. Ora, nella filosofia nietzscheana, il concetto di crudeltà (*Grausamkeit*) si rileva di fondamentale importanza, come fa notare Semerari³⁶, per ricostruire storicamente la formazione dell'uomo e i rapporti delle comunità tra loro. Tuttavia, l'esercizio della crudeltà non può risolversi tutto su un piano squisitamente morale, né essere ricondotto *tout court* alla manifestazione di un volontà di compiere il male per il male. Al fondo della crudeltà, come traspare dalle tesi difese da Dumoulié³⁷, alberga, tanto in Artaud, quanto in Nietzsche, un'istanza, più generalmente, etica, legata alla posizione dell'uomo nel mondo, al suo modo di comportarsi, alla sua capacità di trasvalutare i valori vigenti, alla possibilità di una formazione di nuove figure di pensiero. La purezza cui aspira la crudeltà non si guadagna, quindi, ottemperando a imperativi categorici, a doveri di ordine morale,

³⁵ Cfr., J. Derrida, *Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 226, dove leggiamo: «perseguito una manifestazione che non fosse una espressione, ma una creazione pura della vita, che non cadesse mai lontano dal corpo per scadere in segno e in opera, in oggetto, Artaud ha voluto distruggere una storia, quella della metafisica dualista».

³⁶ Cfr., F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere: il tema dell'altro in Nietzsche*, cit., e, nello specifico, il cap. 5 intitolato "La volontà del male", dove leggiamo: «la crudeltà, lungi dal rappresentare un aspetto secondario o marginale o anche un fenomeno esteso e intenso ma tutto sommato ben circoscritto e limitato della storia dell'uomo, si presenta, nel testo nietzscheano, con il carattere, addirittura, di fondamento di questa storia» (pp. 155-6).

³⁷ C. Dumoulié, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, cit., p. 26, dove si legge: «al di là del bene e del male, questo è, in Nietzsche come in Artaud, la formula dell'etica della crudeltà. Lungi dall'invitare a un immoralismo sfrenato o, che è lo stesso, a un "tutto è permesso", questa espressione è quella che d'un imperativo più rigoroso di tutti gli imperativi morali, e a partire dalla quale può essere fondata un'etica vera, rigorosa fino alla crudeltà» (traduzione mia).

ma perseguendo un rigore, cui è stato impresso il marchio della casualità. In altri termini, compio un'azione talmente ben congegnata, pianificata fin nei suoi minimi particolari (come può essere un gesto teatrale), da farla apparire quasi naturale, spontanea, quindi non orientata secondo la logica dei nessi causali. Una lettura della crudeltà nietzscheana può essere condotta, proprio in tal senso, prendendo in esame, nello specifico, l'aforisma 229 di *Al di là del bene e del male*. Per comodità argomentativa, suddivideremo e analizzeremo le parti salienti dell'aforisma in quattro grandi tronconi. Da quest'operazione, emergerà come, al di là di qualsiasi interpretazione ingenua o parziale, che lega la crudeltà allo strazio carnale, oltre una visione meramente ontica, si stagli all'orizzonte una prospettiva genuinamente metafisica, che guarda alla crudeltà come a una necessità, a una faccia di quella medaglia rappresentata dal pensiero tragico. In altri termini, non si può certo negare che la crudeltà possa essere o cagionare sofferenza; tuttavia, anche sulla scia di Artaud, questo dolore, questo patire, vanno letti secondo un'ottica più ampia, che li accetta, introietta e trasforma, secondo un ritmo alternato di frammentazione, separazione e rigenerazione.

La prima parte dell'aforisma descrive il processo, di natura anche storica, che ha portato a quella che Nietzsche definisce una divinizzazione, spiritualizzazione della crudeltà. La "belva crudele" è viva e vegeta, anche se si occulta, si nasconde, amando mescolarsi, molto spesso, al piacere, infiltrandosi, così, in maniera subdola, nelle menti e nei corpi degli individui. Sentiamo Nietzsche:

«sulla crudeltà bisogna cambiare idea e aprire gli occhi: bisogna infine apprendere l'impazienza, affinché non circolino più, virtuosi e sfacciati, errori crassi e immodesti, come quelli che, intorno alla tragedia, sono stati per esempio fomentati da vecchi e nuovi filosofi. Quasi tutto ciò che chiamiamo "cultura superiore" riposa sulla spiritualizzazione e sull'approfondimento della crudeltà – questa è la mia tesi; quella "belva" non è stata affatto ammazzata, essa vive e prospera, si è soltanto divinizzata. Ciò che fa la dolorosa voluttà della tragedia è la crudeltà, ciò che nella cosiddetta compassione tragica e in fondo addirittura in ogni sublimità, su su fino ai supremi e più delicati brividi della metafisica, produce un effetto gradevole, trae la sua dolcezza solo dall'ingrediente che vi è mescolato della crudeltà»³⁸.

Innanzitutto Nietzsche lancia un ammonimento a tutti coloro i quali, vecchi e nuovi filosofi, dice, hanno fornito una cattiva o arbitraria interpretazione del termine

³⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 229.

“crudeltà”, soprattutto quando si sono interessati del fenomeno “tragedia”, in tutte le sue molteplici sfaccettature, dal teatro al puro pensiero filosofico. Di seguito, parla di una spiritualizzazione (*Vergeistigung*) della crudeltà, su cui si fonderebbe (*beruhen*) la cosiddetta “cultura superiore”. Ma cosa intende Nietzsche con quest’ultima espressione? La risposta può essere trovata nella quinta parte di *Umano troppo umano*, intitolata, non a caso, “Sintomi di cultura superiore e inferiore”. Più nello specifico, risulta chiave, a nostro avviso, il paragrafo 255³⁹, che Nietzsche denomina “Superstizione della simultaneità”, nel quale è racchiusa, seppur sottilmente, una critica serrata al concetto di “cultura”⁴⁰, basato su una visione temporale totalizzante, imperniata, appunto, sulla falsa credenza in un’idea di simultaneità, che legherebbe fenomeni, anche molto diversi, tra loro. In altri termini, cultura presuntamente superiore è quella di chi s’affanna a costruire artificiosamente le relazioni, scovando un senso, una direzione, anche laddove senso non c’è. La cultura altro non è, per dirla in una battuta, che l’ultimo rifugio per coloro i quali non accettano la radicale insensatezza della vita. Così, questa fede ingiustificata, questa superstizione, sottolinea Nietzsche, si fonda su una “spiritualizzazione” della crudeltà, ovvero su un raffinamento, una sublimazione dell’istinto della “belva crudele”. *Vergeistigung*, allora, vuol dire tendere a tal punto un istinto, esasperarne le caratteristiche fondanti, gonfiarlo fino al parossismo⁴¹. L’invenzione di una cultura, la tendenza a

³⁹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit., § 255, che così recita: «qualcosa di simultaneo è collegato, si crede. Un parente muore lontano, nello stesso tempo sogniamo di lui – dunque! Ma innumerevoli parenti muoiono e noi non sogniamo di loro. È come per i naufraghi che fanno voti: più tardi nel tempio non si vedono le tavole votive di coloro che perirono. Un uomo muore, una civetta gracchia, un orologio si ferma, tutto in un’ora notturna: e non ci sarebbe un nesso? Una tale familiarità con la natura, quale questo presentimento presuppone, lusinga l’uomo. Questo genere di superstizione si ritrova in forma raffinata negli storici e nei dipintori di civiltà, che davanti a ogni contemporaneità di fatti priva di senso, di cui pure la vita degli individui e dei popoli è così ricca, sogliono provare una specie di idrofobia». Il riferimento all’idrofobia potrebbe alludere a una distinzione tra una visione temporale cumulativa, lineare, totale, cui si oppone una visione del tempo circolare, spezzata, aperta alle metamorfosi. Quest’ultimo modo d’intendere il tempo, così fluido, richiama lo scorrere perenne dell’elemento acqueo, di cui una “cultura superiore” ha, per l’appunto, paura.

⁴⁰ Cfr., a tal proposito, anche A. Artaud, *Il teatro e la cultura*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 127, dove si può leggere: «la cosa più urgente non mi sembra dunque difendere una cultura, la cui esistenza non ha mai salvato nessuno dall’ansia di vivere meglio e di avere fame, ma estrarre da ciò che chiamiamo cultura, delle idee la cui forza di vita sia pari a quella della fame».

⁴¹ Un esempio di sublimazione di un istinto lo troviamo in F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 271, in cui leggiamo: «ciò che divide due persone nel modo più profondo è un diverso senso e

sistematizzare il sapere, a vedere ovunque nessi causali, si fonda, allora, su un'esacerbazione dell'istinto crudele. Tuttavia, tale istinto, subendo un processo di sublimazione, si distacca dalla sua veste prettamente fisica, carnale (sono crudele perché ti sevizio, perché la mia volontà è perversa), per trasporre su un piano più-reale, metafisico, ma solo nel senso in cui offre una visione globale del problema. Ma quali sono le caratteristiche della crudeltà, secondo Nietzsche? Ci può aiutare un frammento della primavera del 1884, in cui Nietzsche elenca una serie di principi (sette per la precisione) che risiederebbero alla base della sua filosofia. Tra tutti, prendiamo in considerazione il terzo, in cui viene offerta una descrizione della crudeltà, che ci permette di intersecare il discorso nietzscheano con il pensiero di Artaud. Leggiamo il passaggio in questione:

«il coraggio nella mente e nel cuore è ciò che contraddistingue noi uomini europei: conquistato nella lotta tra molte opinioni. Massima duttilità, nella lotta contro religioni diventate cavillose, e un duro rigore (*eine herbe Strenge*), anzi crudeltà. La vivisezione è una prova: chi non la sopporta non è dei nostri»⁴².

La crudeltà, sottolinea Nietzsche, è duttilità, piena disponibilità alla trasformazione, e, insieme, l'esercizio di un duro rigore. Un connubio apparentemente insostenibile: come può, infatti, conciliarsi un'estrema capacità metamorfica con l'applicazione di una legge severa, che, per sua conformazione, impone, senza nulla lasciare al caso? È lo stesso problema che si pone ad Artaud, al tempo del Teatro Alfred Jarry⁴³, quand'afferma:

«il lavoro, calcolato così nei particolari e fedele al ritmo scelto nell'insieme, si svolgerà a guisa di un rotolo di musica perforato in un pianoforte meccanico, senza disarticolazioni tra una battuta e l'altra, senza incertezza nei gesti, e darà al pubblico l'impressione di una

grado della pulizia. A che serve essere bravi, a che serve ogni reciproca utilità e ogni buona volontà dell'uno per l'altro? Da ultimo tutto finisce lì – essi “non si possono soffrire!”. Un massimo istinto di pulizia getta colui che ne è affetto nel più singolare e pericoloso isolamento, come un santo: giacché proprio questa è la santità – la massima sublimazione del suddetto istinto».

⁴² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [307].

⁴³ Cfr., a tal proposito, F. Cambria, *Corpi all'opera*, cit., p. 108, dove leggiamo: «nelle proposte che verranno avanzate dal Teatro Jarry, si assiste allo svilupparsi parallelo di affermazioni la cui apparente contraddittorietà, più che sciogliersi in un senso eventualmente superiore, rimane come tale e pone però le condizioni per cogliere la complessità di tutt'altre affermazioni, il cui luogo proprio si apre lì dove la contraddizione non si risolve».

fatalità e del determinismo più rigoroso. Per di più, il congegno così caricato funzionerà sempre senza curarsi delle reazioni del pubblico»⁴⁴.

La crudeltà, per Artaud, è proprio quest'esercizio puntiglioso, drastico, deterministico, che, tuttavia, per mantenere il suo intrinseco carattere vitale, dinamico, non deve rinunciare a riproporre la propria origine come casuale. In altri termini, mi espongo al pericolo del fallimento, in quanto l'azione potrebbe benissimo non verificarsi, ma, allo stesso tempo, è solo grazie a questo procedere sull'orlo dell'abisso, che i movimenti possono mantenere una loro purezza, ovvero evitare di essere contaminati da un decisionismo assoluto. Il "trucco" sta nell'imprimere al caos primordiale delle forme, ancora disaggregate, un certo grado di regolarità, proprio come afferma Nietzsche, in un frammento della tarda maturità:

«non "conoscere" ma schematizzare, imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme necessarie per soddisfare il bisogno pratico. Nella formazione della ragione il bisogno è stato decisivo: il bisogno non di "conoscere" ma di sussumere, schematizzare ai fini del comprendere, del calcolare [...] Lo stesso processo che ogni impressione dei sensi attraversa, è lo stesso svolgimento della ragione»⁴⁵.

Schematizzare, per Nietzsche, non vuol dire assolutamente conoscere secondo paradigmi, ma, più semplicemente, controllare la protervia del caos, calcolare il funzionamento del congegno, appurati quelli che sono i bisogni individuali. Cosicché, come nell'immagine artaudiana del rotolo che si "svolge" all'interno del pianoforte senza pause o intoppi, quel processo, finalizzato alla comprensione⁴⁶, che punta a un certo ordinamento del caos, incarna lo "svolgimento" stesso delle istanze della ragione. Non si dà l'impressione sensibile, e, poi, solo in una seconda battuta, l'intervento del raziocinio: il movimento è unico, automatico, sciolto da qualsiasi condizionamento. In definitiva, è il processo di "vivisezione", precedentemente evocato in un frammento nietzscheano, a fungere da immagine, fortemente icastica, di quell'azione tipicamente crudele, che mira a dissezionare un corpo, a metterlo

⁴⁴ A. Artaud, *Il teatro Alfred Jarry nel 1930*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 33.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [152].

⁴⁶ Decisivo, sottolinea Nietzsche, è il bisogno di ordinare, in un certo qual modo, il caos, per arrivare a comprendere, e non conoscere, determinati fenomeni. Difatti, il comprendere, a differenza del conoscere, non base la sua azione sullo spiegare (*erklären*), e, di conseguenza, non mira alla costituzione di un sapere oggettivo e universale.

“alla prova”, a scavare nelle sue profondità, per far emergere, assumere forma, a quel magma indistinto di forze che si agita sotterraneamente. Questo lavoro anatomico di riorganizzazione ricorda le ultime righe dell’artaudiano *Per farla finita col giudizio di dio*⁴⁷, in cui viene richiamata alla mente, non l’immagine della vivisezione (smembramento di un corpo vivo), ma quella dell’autopsia (analisi di un corpo morto). Tuttavia, questa differenza non inficia minimamente il nostro parallelismo, poiché, quando Artaud parla di autopsia, si riferisce già all’ultimo atto di un corpo ormai sclerotizzato, privo di linfa vitale, mentre, Nietzsche, anche se usa la metafora della vivisezione, in realtà, intende alludere, anche lui, a una riorganizzazione anatomica del corpo. Il corpo vivisezionato è un corpo cui è stato inferto un taglio prospettico, una lacerazione che alimenta la “tensione simbolica” dell’organismo stesso, trascinato, da una parte, dall’informe del caos, e, dall’altra, dalla necessità di un ordine. Così, procediamo per successive vivisezioni, fintanto che il dissezionare non ha ancora portato alla piena trasvalutazione, finché nel taglio non si è manifestato il conato alla rinascita. L’esame autoptico finale (almeno fino alla riattivazione del circuito delle “prove”, delle “vivisezioni”) si svolge sul corpo, ormai anch’esso depauperato d’ogni forza vitale, di quello che Nietzsche definisce “ultimo uomo”⁴⁸. Tutti lo sappiamo: vivisezionare è un atto crudele, che infligge dolore, ma, tanto in Nietzsche quanto in Artaud, la crudeltà inizia a essere vista con occhi diversi, con gli occhi di chi ha capito che non vi è aurora senza tramonto, che non si dà palingenesi senza una previa distruzione. L’agire crudele si manifesta con tutta la sua forza proprio in questa fase di passaggio, di transizione, che, dal mediocre

⁴⁷ Cfr., A. Artaud, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 53, dove leggiamo: «che cosa vuol dire, signor Artaud? – Voglio dire che ho trovato il mezzo per farla finita / una volta per tutte con questa scimmia / e che se nessuno crede più in dio tutti / credono sempre più nell’uomo [...] Come? [...] – Facendolo passare ancora, per l’ultima volta / sul tavolo di autopsia per rifargli / l’anatomia. / Dico, per rifargli l’anatomia. / L’uomo è malato perché è mal costruito. / Bisogna decidersi a metterlo a nudo per grattargli / via questa piattola che lo rode mortalmente».

⁴⁸ Della figura dell’ “ultimo uomo” se ne parla, per la prima volta, nella Prefazione a *Così parlo Zarathustra* (cit.), p.10.

ottimismo dell'ultimo uomo⁴⁹, ci accompagna, per gradi⁵⁰, verso il superamento di questa miserabile condizione d'ingiustificata contentezza e soddisfazione.

Torniamo, adesso, al nostro aforisma. Si è detto che la crudeltà, non letta come “strazio carnale”, ma come necessità più-che-reale, metafisica, d'imporre un certo ordine all'interno del caotico calderone degli istinti, è, in qualche modo, responsabile della formazione di un concetto falsato di conoscenza (“cultura superiore”), basato più sull'accumulo quantitativo dei saperi, che sulla loro diversità e qualità. Tuttavia, Nietzsche aggiunge che la crudeltà, è un “ingrediente” che non compare solo in questi processi degenerativi, ma si trova “mescolato”, addirittura, “in ogni sublimità” (*in allem Erhabenen*). La crudeltà, con un movimento paradossale, addolcisce, “produce un effetto gradevole” (*angenehm wirkt*), proprio su ciò che pretende distruggere. Siamo di fronte a un'esperienza del dolore, che non s'abbandona alla semplice compassione sofferente, ma gioisce perché spezza ciò che fa resistenza. Nello spirito dionisiaco, questi due aspetti, l'istinto disgregante e quello festante, convivono senza patemi. Su questa scia, Salvatore Natoli suggerisce di leggere l'azione crudele come puro emblema di quella trasgressione, di quella tensione ad abbattere limiti e ostacoli, insita nella stessa volontà di vivere dell'uomo:

«lo spirito tragico è ebbro e felice e perciò crudele e trasgressivo: abbatte i limiti e per questo genera. Un'esperienza siffatta non può essere confinata nel sentimentale come atmosfera privata, e meno che mai è riducibile ai moti psicologici di un individuo. Il tragico è un'esperienza totale ed in questo senso metafisica. La tragedia attinge l'originarietà della *φύσις* come grembo e come molteplicità, e perciò come contrasto d'una potenza divergente in se stessa: in una parola come spazio inclusivo ed insieme asimmetrico, accogliente e frammentato»⁵¹.

⁴⁹ Cfr., F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 12, dove leggiamo: «una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute. “Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio». L'ultimo uomo, “per non guastarsi lo stomaco”, non si espone più di tanto, non si mette “alla prova”, ma si pone quale strenuo difensore di una sanità (apparente) dell'organismo, che si mostra assolutamente refrattario a “subire” una profonda analisi, una vivisezione. Superare questa condizione, vuol dire accettare che il corpo deve “ammalarsi”, essere attaccato da agenti patogeni esterni, “tramontare”, se intende “creare”.

⁵⁰ Quella dell' "oltreuomo" non è la repentina e fulminea epifania d'una divinità ascosa, ma la tappa finale di un cammino frastagliato: «a coloro che creano, che mietono il raccolto, che celebrano la festa voglio accompagnarvi: a loro voglio mostrare l'arcobaleno e tutti i gradini del superuomo» (ivi., p. 18). L'immagine dell'arcobaleno suggerisce la molteplicità prospettica dell'oltreuomo, mentre il riferimento ai gradini, rende bene l'idea del percorso lungo e fitto di “prove” da affrontare.

⁵¹ S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 60.

Ci troviamo di fronte a una visione totalmente rivoluzionata della crudeltà: da istinto malevolo, da sentimento negativo, chiuso nella classica interpretazione psicologica che lega il sentire a un'ipotetica privatezza dell'io, la crudeltà si trasforma nell'esperienza metafisica per eccellenza, in quanto offre una visione integrale dell'umano agire, che distrugge, ma solo per ri-creare⁵². Spiritualizzare l'istinto crudele vuol dire, perciò, tirare, stendere a tal punto la "corda", fino a spezzarla, portare a piena manifestazione quella "potenza divergente" in se stessa, che anima, naturalmente, l'essenza del vivente. In un senso più generale, quindi, il processo della *Vergeistigung* (sublimazione) mostra un'intima correlazione con quello della *Vernatürlichung*, della naturalizzazione, per cui l'uomo dovrebbe essere ricondotto alla sua origine naturale, ovvero auto-contraddittoria, irrazionale, imprevedibile, che è "grembo", capacità ricettiva, patica, e, insieme, frammentarietà, tendenza alla refrattarietà e alla violenta espulsione dell'elemento estraneo. Mediante l'azione della crudeltà, allora, l'individuo può recuperare il suo originario legame con la natura, o, meglio, ritrovare quelle latenti forze oscure, quei primordiali conflitti simbolici, archetipici, che la storia dell'uomo ha narcotizzato, ma che, improvvisamente, si ridestano per darsi nuovamente battaglia sulla "scena" della vita⁵³. Ora, sta proprio in questo ritorno alla natura, che non ha nulla di nostalgico, arcadico o primitivista, che risiede la chiave per comprendere, con sufficiente

⁵² Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 16-7, dove si legge: «guardali questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: - questi però è il creatore [...] Compagni per il suo viaggio cerca il creatore e non cadaveri, e neppure greggi e fedeli. Compagni nella creazione cerca il creatore, che scrivano nuovi valori, su tavole nuove». L'ambivalenza della crudeltà, nonché la sua necessità, emerge chiaramente in questo passo, dove la *vis* distruttiva, la trasgressione propria del delinquente (*Verbrecher*), si rivela elemento imprescindibile per la creazione di nuovi valori (d'uso). Chi crea, aggiunge Nietzsche, ha bisogno di altri creatori, non di ciechi seguaci o, peggio, di cadaveri, ovvero di corpi morti, devitalizzati.

⁵³ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Il teatro e la peste*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 146, dove l'azione purificatrice della peste viene paragonata a quella del teatro puro, mediante il quale l'uomo «ritrova così il concetto dei simboli e degli archetipi, che agiscono come colpi silenziosi, accordi musicali, brusche interruzioni della circolazione, richiami degli umori, esplosioni fiammeggianti di immagini dentro le nostre menti improvvisamente destate [...] Ed ecco che dinanzi a noi si svolge una battaglia di simboli, lanciati l'uno contro l'altro in una impossibile zuffa; perché non può esistere teatro se non a partire dal momento in cui comincia veramente l'impossibile e in cui la poesia che si attua sulla scena alimenta e surriscalda simboli realizzati».

chiarezza, lo stretto rapporto tra rigore, necessità, da una parte, e libertà, caoticità, dall'altra. Sentiamo Nietzsche:

«guardiamoci bene dal dire che in natura ci sono leggi. Ci sono soltanto necessità: non c'è nessuno che comanda e nessuno che obbedisce, nessuno che trasgredisce. Una volta che sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: giacché solo accanto a un mondo di scopi la parola “caso” ha senso [...] Quando avremo sdivinizzato del tutto la natura? Quando potremo cominciare a naturalizzare noi uomini con la natura pura, ritrovata e redenta?»⁵⁴.

Nietzsche, sostenendo che in natura non si danno leggi, non intende affatto perorare la causa di un anarchismo primordiale delle forze che animano l'universo, ma, più semplicemente, riportare l'uomo a una sorta di “modestia della ragione”, dove si riconosce che l'attività della natura, essendovi l'individuo stesso invischiato, non può essere gestita, organizzata, prevista, secondo una serie di calcoli statistici o sulla base, appunto, di principi universali. Vi sono solo processi necessari, cui siamo costretti ad assoggettarci, anche se non esiste alcuna forma di comando, ma, solamente, un duro rigore. Se vi fosse una Legge del Padre, un atto lucidamente volontaristico di creazione e dominio, allora la logica dell'obbedienza-trasgressione avrebbe un suo senso, ma, come Artaud sottolinea, in consonanza con Nietzsche, «lo stesso Padre è non il primo Dio ma la Prima Presa di coscienza della Forza orribile della Natura che crea l'Essere, e provoca l'infelicità di tutti gli Esseri»⁵⁵. In altri termini, ancor prima di ogni possibile creazione, vi è la crudele necessità delle forze naturali, cui, tanto l'uomo, quanto il dio-ordinatore, il demiurgo, sono sottomessi⁵⁶. E se non vi sono leggi, principi ordinatori, aggiunge Nietzsche, non vi sono neanche scopi, e l'assenza di ogni tensione teleologica, rende persino inutile, superfluo, postulare l'esistenza di un “caso”. Tuttavia, si potrebbe obiettare che, fino a questo

⁵⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 109.

⁵⁵ A. Artaud, *Oeuvres*, cit., p. 835 (traduzione mia). Si tratta di una lettera inviata, nel settembre del 1937, a André Breton, esponente di punta dell'avanguardia surrealista.

⁵⁶ Ivi., p. 825 (traduzione mia), dove leggiamo: «perché ci sono dei, se non c'è Dio. E al di sotto degli dei la legge incosciente e criminale della Natura, per cui gli dei e Noi, come a dire “Noi-gli-Dei” (*Nous-les-Dieux*), siamo vittima solidarmente. Artaud annulla la distinzione tra umano e divino, tra ciò che è creato e colui che crea, negando, così, che il mondo possa essersi originato a partire da un atto assoluto di volontà. Invece, non si dà creazione senza una previa frammentazione dell'Unità. In ultima istanza, ciò che appare, il fenomeno naturale, è il molteplice, lo smembrato, che non risponde ad alcun *telos*.

momento, abbiamo parlato di una radicale caoticità delle forze naturali, mentre, adesso, neghiamo addirittura la presenza di un concetto di “caso”. In realtà, il discorso nietzschiano ha carattere ironico, dissimulativo, finzionale: il caso non esiste, sì, ma solo in quanto antagonista, contraltare, di una forza ordinatrice che genera scopi. “Caos” e “Cosmo” non sono due possibilità equivalenti, dotate della medesima capacità manifestativa, per cui, ora può verificarsene una, ora l’altra. Se il bisogno pratico dell’uomo, quindi il più costante e regolare, è quello di donare forma alla caoticità naturale, l’esistenza di una ragione ordinatrice, che definisce, separa⁵⁷, se non è messa a repentaglio, perlomeno viene degradata a rango di “eccezione” (*Ausnahme*)⁵⁸. Allora, ciò che è casuale non si pone più, aristotelicamente parlando, come l’accidentale, bensì come lo sfondo ineliminabile su cui si agita l’intera complessità della vita. Non suscita più meraviglia o stupore, il fatto che si verifichi un evento retto dal caso, perché siamo già da sempre immersi in questo contingentismo assoluto, dove tutto ciò che accade, corre sempre anche il rischio del fallimento, della mancata manifestazione. In questo senso rinnovato, si può parlare di un’inesistenza del caso, ovvero della morte di un dualismo rigido tra ordine e disordine. Il caso non va speculato, ma, senza mediazioni, direttamente accettato e

⁵⁷ Cfr., a tal proposito, U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 284, dove possiamo leggere: «la separazione pone fine alla mescolanza degli elementi e guadagna quell’ordine o cosmo che nasce dalla separazione e quindi dalla differenziazione di ogni cosa. La differenziazione rende possibile la de-finizione, e il nome che definisce, nel nominare la cosa, nomina la volontà che l’ha differenziata». In questo senso, la crudeltà aratudiana-nietzschiana, è quella necessità innominabile, perché in-differenziata. Non può darsi, cioè, una coscienza assoluta che tutte le differenze ricomprende e seleziona, ma, più prosaicamente, solo una “coscienza applicata”, laddove, con questa espressione, dobbiamo intendere una coscienza che esiste solo nel momento in cui si “oggettiva”, o, meglio, si manifesta in un’azione qualunque della vita, proprio come, per Artaud, avveniva negli spettacoli del teatro balinese. Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Sul teatro balinese*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 170, dove si scrive: «in una parola, i Balinesi realizzano con estremo rigore l’idea di teatro puro, dove tutto, concezione come realizzazione, vale ed esiste esclusivamente nella misura in cui si oggettiva sulla scena».

⁵⁸ La ragione, intesa come coscienza ordinatrice, e non applicata, che vive sulla separazione tra campo puramente concettuale e piano realizzativo, materiale, proprio come il principio di auto-conservazione, tanto osannato dai darwinisti ortodossi, si pone, secondo la visione nietzschiana, quale semplice eccezione, laddove la regola è rappresentata da quel “bisogno pratico”, che ci induce a individuare alcuni schemi orientativi (non categorie) all’interno del caos imperante. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 349, dove leggiamo: «nella natura domina non la ristrettezza ma la sovrabbondanza, lo sperpero spinto fino all’assurdo. La lotta per l’esistenza è soltanto un’eccezione, una restrizione temporanea della volontà di vivere; la lotta grande e piccola ruota dappertutto intorno al predominio, alla crescita e all’espansione, intorno alla potenza, in conformità della volontà di potenza, che è appunto la volontà di vivere».

“amato”. Vi è, al fondo della crudeltà, per come la intendono Nietzsche e Artaud, un sentimento metafisico d’amore, ovvero una tendenza incondizionata a sottomettersi a una necessità superiore. L’amore, difatti, richiede un certo grado di abbandono, che non vuol dire certo lassismo, ma comunione mistica ritrovata, almeno per un impercettibile attimo, con l’unità perduta. L’espressione nietzscheana *amor fati* indica proprio un “fingere” come “caso felice” la necessità di ciò che si manifesta. La differenza tra *necessitas* e *fatum* si fa talmente sottile, che stentiamo a riconoscere le reciproche caratteristiche. Sentiamo, senza ulteriori indugi, Nietzsche:

«voglio imparare sempre più a vedere ciò che nelle cose è necessario come il bello: - così sarò uno di coloro che fanno le cose belle. *Amor fati*: sia questo d’ora in poi il mio amore! Non voglio far guerra al brutto. Non voglio accusare, non voglio nemmeno accusare gli accusatori. Distogliere lo sguardo sia la mia unica negazione! E, tutto sommato e in complesso: voglio un bel giorno essere soltanto uno che dice sì!»⁵⁹.

Allo stesso modo, in Artaud, l’amore viene ricondotto a una sublime necessità, che, pur non rinunciando alla conquista del sapere, quindi alla conoscenza, si oppone al paradigma della creazione, ovvero a quella visione etero-organizzata della vita, che pretende di riassorbire il caso, magari riducendolo a fenomeno patologico:

«ora, io ritengo che noi abbiamo bisogno di sapere e che non abbiamo bisogno che di sapere. Se noi potessimo amare, amare subito, la scienza sarebbe inutile; ma noi abbiamo disimparato ad amare, sotto l’azione di una specie di legge mortale che proviene dal peso stesso e dalla ricchezza della creazione. Siamo immersi nella creazione sino al collo, lo siamo con tutti i nostri organi: i solidi e i sottili»⁶⁰.

La legge della creazione, scrive Artaud, è una legge mortale, che ci inchioda a una realtà data, spacciandola come l’unica certa e credibile, l’unica su cui la nostra esistenza possa fondarsi. Amare, invece, è accettazione gioiosa e totale di una necessità (crudeltà) non logica, non monolitica e auto-evidente, ma frutto dei movimenti derivati dalla plasticità della vita. In altri termini, non si tratta di una necessità logica, incontrovertibile, ma di una necessità bio-logica, ovvero cangiante a seconda delle trasformazioni delle condizioni d’esistenza dell’individuo, come emerge in questo frammento nietzscheano del 1884:

⁵⁹ Ivi., § 276.

⁶⁰ A. Artaud, *Eliogabalo o l’anarchico incoronato*, cit., pp. 54-5.

«in qual misura anche il nostro *intelletto* è una conseguenza delle condizioni di esistenza: non lo avremmo, se non ci fosse *necessario*, e non lo avremmo *così* (*so*) se non ci fosse *necessario così*, se potessimo vivere anche *diversamente*»⁶¹.

Non c'è una necessità univoca, ma un "essere necessario così" oppure altrimenti. Tutto ciò non scalfisce minimamente il rigore insito nella nozione di crudeltà, ma ci fa capire meglio che essa risulta strettamente legata, pur fondando una visione metafisica e cosmologica, all'esistenza del singolo individuo e alle sue condizioni di vita. Non è "necessario" sottostare a principi primi, leggi, ma è "necessario" che l'uomo venga posto di fronte a tutta la vasta gamma delle possibilità, che il nostro essere vitali ci offre⁶². In definitiva, la necessità è l'accettazione-realizzazione di una possibilità ancora inespressa, il cui potenziale preme per giungere a manifestazione. Abitiamo questa linea di confine, in cui siamo, allo stesso tempo, necessitati, perché reagiamo a uno stimolo, a una sollecitazione che ci proviene dalla vita, e necessitanti, in quanto a ogni reazione corrisponde un diverso modo di agire. Tuttavia, come sappiamo, per la salvaguardia di un equilibrio fisiologico, non tutte le possibilità possono diventare necessità, ovvero realtà, altrimenti l'organismo giungerebbe molto presto a completa saturazione. Si tratterà, allora, di selezionare alcune possibilità e scartarne di altre, ma, anche, di abbandonarne alcune per sostituirle con altre. Ed è proprio attraverso questo movimento (bio-logico) di inclusione-repulsione, che possiamo recuperare quella purezza, di cui tanto parla Artaud, a proposito dell'esercizio della crudeltà. Una purezza, si badi bene, che nulla ha a che vedere con l'essenza di qualcosa, ma, piuttosto, con il compimento di un processo di purificazione, che ha attraversato tutte le possibilità, per poi negarle, fino a giungere alla "rappresentazione simbolica" della reazione originaria. Tentiamo di chiarificare questo processo di purificazione, liberazione, con un esempio. Partiamo da una domanda: come facciamo a recuperare fedelmente una reazione iniziale, naturale?

⁶¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [137].

⁶² Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Il teatro e la crudeltà*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 201-2, dove possiamo leggere: «di qui l'appello alla crudeltà e al terrore, ma su vasta scala, e con un'ampiezza tale da sondare la nostra intera vitalità, da metterci di fronte a tutte le nostre possibilità».

Ri-attivando quello che Artaud chiama “Umorismo- Distruzione”⁶³, ovvero quel movimento “anarchico”, che rivela qualcosa di tragico e inquietante, vale a dire il carattere essenzialmente comico⁶⁴ del mondo. Un umorismo che non si manifesta attraverso le parole, che non pensa di poter risolvere i problemi della vita (e, quindi, del teatro⁶⁵), escogitando soluzioni linguistiche innovative o lavorando semplicemente sulla natura dei concetti. Serve dell’altro, quella che Artaud chiama *l’expression dans l’espace*, «la sola effettivamente reale»⁶⁶ e capace di restituire al teatro il suo linguaggio originario, un linguaggio che mira a “prolungare” il significato delle parole, «la fisionomia e le combinazioni sino a farne dei segni, ed a fare di questi segni una sorta d’alfabeto»⁶⁷. “Espressione nello spazio” significa rappresentarsi un fatto originario, tentando di rievocare e ripresentificare, con tutti i mezzi possibili e attivando le corrispondenze con ogni organo, quelle potenti istanze simboliche, alla base della nascita di una figura, un’azione, una circostanza. L’esempio che ci concediamo proviene direttamente da Nietzsche e ci illustra la

⁶³ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Il teatro della crudeltà. Primo manifesto*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 205. Sulla relazione tra umorismo e costruzione di una metafisica rinnovata, cfr., C. Dumoulié, *Nietzsche e Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, cit., e, nello specifico, il cap. intitolato “Artaud humoriste”, pp. 95-100.

⁶⁴ Si veda l’origine etimologica del termine, collegata, molto probabilmente, al greco *komodia*, che possiamo congiungere a *komos*, che sta per gozzoviglia, in riferimento alla confusione e promiscuità presente nelle processioni bacchiche. In questo senso, il carattere comico del mondo rimanda alla sua struttura intrinsecamente caotica e casuale.

⁶⁵ Il teatro di Artaud non è mai puramente creazione spettacolare, modalità specifica di produzione artistica, ma coincide, a tutti gli effetti, con la vita, diventandone una grande metafora. A proposito di un teatro anti-mimetico e che, invece, si pone quale “cassa di risonanza” della vita, cfr., F. Cambria, *Far danzare l’anatomia*, cit., p. 55, dove leggiamo: «in quanto manifestazione esemplare del farsi della realtà come doppio, il teatro è così, ad un tempo, reiterazione del dramma essenziale e modello a sua volta ripetuto in tutti i doppi in cui la vita e il senso si producono. Ecco perché Artaud, contro la tradizionale idea del teatro come imitazione della vita, potrà affermare che è la vita il doppio del teatro, e non viceversa. Spinto a questo limite estremo, il teatro è sempre un *theatrum mundi*. Esattamente su tale limite il dramma si configura come teatro della crudeltà». Anche per Nietzsche, similamente, non si dà una dimensione artistica propriamente detta, posta fuori dell’operare quotidiano, come emerge in questo passaggio di F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 57, dove si scrive: «la sfera della poesia non si trova al di fuori del mondo, come una fantastica impossibilità di un cervello poetico: essa vuol essere l’esatto contrario, la non truccata espressione della verità, e appunto per ciò deve gettar via da sé l’ornamento menzognero di quella presunta realtà dell’uomo civile».

⁶⁶ Cfr., A. Artaud, *Il teatro della crudeltà. Primo manifesto*, cit., p. 204.

⁶⁷ Ivi., p. 205.

distinzione tra fenomeno imitativo e ri-produzione simbolica di un evento, quindi, tra reazione derivata e reazione pura:

«tanto il Satiro quanto il pastore idillico dei tempi moderni sono prodotti di una nostalgia del primitivo e del naturale; ma con quale presa salda e impavida il Greco afferrò il suo uomo silvestre, e con quale timidezza e mollezza l'uomo moderno si trastullò invece con la carezzevole immagine di un pastore tenero, effeminato, che suona il flauto! [...] Il pastore idillico dell'uomo moderno è solo un'effigie della somma di illusioni della cultura, che vale per lui come natura: il Greco dionisiaco vuole la verità e la natura nella loro forza massima – e si vede trasformato per incanto in Satiro [...] Il simbolismo del coro dei Satiri esprime già in un'allegoria quel rapporto originario fra cosa in sé e apparenza»⁶⁸.

Quello che Nietzsche chiama “uomo silvestre” può essere interpretato come fenomeno originario, incontaminato, che l'antico greco ha “afferrato” con tutte le sue forze, ovvero acuendo al massimo grado la propria sensibilità, mentre l'uomo moderno ha finito semplicemente per imitare asetticamente quella figura originaria, rendendola patetica e spogliandolo di tutto il suo valore simbolico. La versione moderna del pastore idillico, sostiene Nietzsche, è il risultato dell'affastellarsi una sull'altra di cattive interpretazioni, che hanno ridotto un archetipo (uomo silvestre) a effigie (*Konterfei*). Di contro, il greco (dionisiaco) non osserva il fenomeno con fare distaccato, ma vi si immerge totalmente, non replicandone, ma vivendo sulla propria pelle gli effetti di quelle potenze naturali primordiali. Cosicché, dice Nietzsche, improvvisamente, l'uomo, giunto al suo massimo grado di eccitabilità, ovvero di recettività, si trova trasformato in Satiro: il processo d'immedesimazione, di rievocazione “magica” si è compiuto. Ecco, ancora una volta esplicitato, il passaggio da una “rappresentazione mimetica” a una “rappresentazione simbolica”: il coro dei Satiri esprime (*ausspricht*) direttamente, senza mediazioni, in un'allegoria, il rapporto tra la reazione originaria e quella derivata. Essere capaci di ripresentificare un crogiuolo di sensazioni primordiali, vuol dire recuperare quello che Artaud definisce un “linguaggio unico”, che si trova a mezza via tra gesto e pensiero, forze simboliche pure e rielaborazione concettuale, linguistica, testuale, di queste⁶⁹. Un linguaggio unico, precisa Artaud:

⁶⁸ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 56-7.

⁶⁹ Cfr., A. Artaud, *Il teatro della crudeltà. Primo manifesto*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 204.

«che non può essere definito se non attraverso le sue capacità di espressione dinamica nello spazio, contrapposte alle capacità espressive della parola dialogata. Ciò che il teatro può ancora strappare alla parola sono le sue capacità di espansione oltre le singole parole, di sviluppo nello spazio, di azione dissociatrice e vibratoria sulla sensibilità. A questo punto entrano in gioco le intonazioni, il particolare modo di pronunciare una parola. Ed a questo punto, oltre al linguaggio acustico dei suoni, entra in gioco il linguaggio visivo degli oggetti, dei movimenti, degli atteggiamenti, dei gesti»⁷⁰.

Proprio come in un rito magico, la buona riuscita della ri-evocazione di forze naturali latenti, dipende molto anche dal modo in cui, ad esempio, pronunciamo una parola, nonché da un insieme di gesti ammantati di sacralità, che, nonostante il loro eterno riproporsi meccanico, riescono a rimetterci in comunicazione⁷¹ con una realtà primordiale. Così avveniva nel coro dei Satiri nietzscheano, così avviene nel Teatro della Crudeltà artaudiano. È in gioco, in ultima istanza, il carattere intrinsecamente poetico della vita, e non solo dell'arte, il suo carattere produttivo, anti-mimetico, che va a scomodare quella zona d'ombra, fatta di luci, suoni, colori, gesti, che anticipa l'espressione linguistica ordinaria e, allo stesso tempo, la intensifica. L'arte, come sostiene Blanchot nel suo *La crudele ragione poetica*⁷², espressamente dedicato ad Artaud, «dice non la realtà ma la sua ombra, è l'oscuramento e l'inspessimento attraverso il quale s'annuncia, senza però rivelarsi, qualcosa d'altro»⁷³.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Sull'idea di una comunicazione immediata, cfr., U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 74, dove leggiamo: «l'essenza del teatro è la comunicazione ma non quella comunicazione perversa che, nell'inevitabile catena di mediazioni interposte tra il testo e lo spettatore, introduce l'elemento spurio dell'interpretazione. Interpretare è mantenere la presenza a sé, rinunciare al fascino dell'Altro, non concedersi al potere di illusione. Se il regista deve cancellarsi come individualità è perché anche il pubblico venga irretito nella suggestione scenica, dissolto come entità separata, così che il movimento originato dall'impulso poetico dispieghi intatta la sua potenza di percussione».

⁷² M. Blanchot, *La crudele ragione poetica (rapace bisogno d'involo)*, in *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, trad. it. a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977.

⁷³ Ivi., p. 394. Blanchot riconosce, in Artaud, la presenza di una vera e propria coscienza poetica, basata, come la nozione di *expression dans l'espace* ci ha suggerito, sul rapporto fisico, "atmosferico" tra le parole e tutti gli altri mezzi di espressione simbolica e corporea, come emerge da queste righe: «l'idea della poesia intesa come spazio, non delle parole ma dei loro rapporti, che sempre le precede e, sebbene dato in esse, è la loro mobile sospensione, l'apparenza della loro sparizione; l'idea di questo spazio come puro divenire; l'idea dell'immagine e dell'ombra, del doppio e dell'assenza "più reale della presenza", cioè l'esperienza dell'essere che è immagine prima d'essere oggetto, e l'esperienza dell'arte che è colta dalla differenza violenta prima di ogni rappresentazione e di ogni conoscenza; l'idea infine dell'arte come rivolta, la più grave delle rivolte, anche se in apparenza non è reale. Sono questi alcuni dei temi che dobbiamo ad Artaud e che egli ha sviluppato col cristallino rigore della coscienza poetica» (ibidem.).

A questo punto, risulterà chiaro che il processo di purificazione, di ritorno alle reazioni originarie, coincide con questa sorta di riattivazione crudele di un linguaggio unico, che spogli la parola, il gesto, da tutta una serie di costruzioni illusorie, che ne hanno occultato la forza simbolica. Questo processo di spoliatura può essere letto, nei termini di una necessità ante-logica, come l'esercizio attivo di una capacità di negazione. Riconsideriamo brevemente l'aforisma 276 della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche afferma «distogliere lo sguardo sia la mia unica negazione». Qui, più che di negazione logica, per cui la verità di un elemento risulta compromessa, una volta negata, possiamo parlare, appunto, di un "distogliere lo sguardo", di un dimenticare, un mutare l'ordine del mio interesse. Il meccanismo di funzionamento di questa negazione relativa, e non assoluta, è molto semplice, e basato, ancora una volta, sulla disponibilità propria della nostra sensibilità ad accettare lo stimolo estraneo, la novità inaspettata. Poniamo, ad esempio, di essere immersi nell'ascolto di una sinfonia di Beethoven, quando, d'improvviso, fuori, si scatena un temporale, annunciato da fragorosi tuoni. Tutte le nostre capacità percettive, prima polarizzate interamente su archi, flauti e timpani, adesso, si trasferiscono tutte (il nostro sguardo, anche fisicamente, distoglie la sua attenzione) all'esterno, "vogliose" di assistere alla tempesta imminente. Osservando la pioggia, sentendone lo scroscio, annusando l'odore della terra bagnata, oriento la mia intera capacità senziente verso altro. Ciò non significa "negare" Beethoven, ma, più semplicemente, obliarlo, accantonarlo tra le possibilità nuovamente solo potenziali. A questo punto, che l'oblio non coincida con una negazione definitiva dell'accaduto, lo conferma il fatto che, finito il temporale, posso tranquillamente dedicarmi, di nuovo, all'ascolto della musica⁷⁴.

⁷⁴ Un'esperienza percettiva non è mai univoca, ma sempre una realtà relazionale, quindi in perenne divenire. Per un collegamento tra la canalizzazione dell'attività percettiva, il suo continuo decentrarsi e la formazione di un oggetto propriamente estetico, cfr., F. Desideri, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2004, e, nello specifico il cap. intitolato "Il nodo della percezione", pp. 21-48, all'interno del quale troviamo diversi esempi, molto vicini al nostro modo d'intendere la natura dell'oblio. Trascriviamo qualche riga, per chiarire meglio: «sto leggendo. La mia attenzione è assorbita in questo momento da un atto tipicamente intellettuale, ma non per questo apercettivo. Implica naturalmente quel movimento del globo oculare con cui seguo le linee del testo. Un movimento nient'affatto lineare, che va su e giù includendo non solo le righe orizzontalmente contigue a quello che costituisce – in una progressione temporale – l'oggetto della mia lettura. Talvolta lo sguardo fa dei salti, all'inizio e alla fine della pagina, ritorna sui suoi passi e così via [...] Nello stesso mentre altre modalità percettive s'insinuano nel campo – quella tattile della ruvidezza del foglio, quella acustica del rumore proveniente dalla strada attraverso i vetri della

“Distogliere lo sguardo”, in una battuta, significa lasciar catturare la propria percezione da un fenomeno che si presenta con una forza tale, da interrompere il precedente “circuito percettivo”. Questa dialettica irrisolta (e irrisolvibile) che procede per “interruzioni” e imprevisi “salti” percettivi, fatta di possibilità accettate (che diventano, così, necessarie) e rifiutate, incarna quel processo di purificazione, che sottende alla logica della crudeltà, come sottolinea Artaud in un passaggio dell’*Evolution du décor*, primo dei suoi scritti dedicati alla teatralogia:

«ma noi manchiamo di misticità. Che cos’è un regista che non è abituato a guardare prima di tutto in se stesso e che non saprebbe, se necessario, astrarsi e liberarsi da sé? Questo rigore è indispensabile. Non è che a forza di *purificazione* e di *oblio* che potremo ritrovare la purezza delle nostre reazioni iniziali e imparare a ridare a ogni gesto teatrale il suo indispensabile senso umano»⁷⁵.

L’oblio è una “forza plastica”⁷⁶ senza la quale non vi potrebbe essere evoluzione alcuna per l’essere umano, una “forza propria” che trasforma la realtà, decidendo quali porzioni di vita integrare nel presente, e quali, invece, abbandonare. Tanto per Artaud, quanto per Nietzsche, la capacità di dimenticare si pone quale momento necessario sulla via del disseppellimento delle potenze naturali occultate dall’azione illusoria della *Kultur*. Una capacità, che è una forza, proprio perché prescinde, tralascia o trasfigura qualcosa, formando sorta di “nicchie abitative”, “orizzonti”, in cui l’individuo trova la propria dimensione. Non si vive mai tutta la vita, ma solo una parte di essa. Così, l’indispensabile rigore della crudeltà, in fondo, detta i tempi delle

finestra, il ronzio del computer acceso, l’eco delle voci nell’altra stanza [...] Ad un tratto il rumore di fondo cessa di essere tale, per diventare qualcosa di più minaccioso o almeno di più violento. Un clacson insistente rompe il circuito attenzionale del leggere. È come se un’onda si sollevasse nel campo delle lievi fluttuazioni percettive e si presentasse con la forza dell’interruzione: dal rumore emerge un’informazione definita e s’impone all’attenzione. L’altro che si annuncia, in tal caso, l’altro che emerge percettivamente, è quanto non avremmo mai voluto che bussasse alla porta della nostra mente» (pp. 27-8).

⁷⁵ A. Artaud, *L’evolution du décor*, in *Oeuvres*, cit., p. 91 (traduzione e corsivi miei).

⁷⁶ Sulla visione dell’oblio come istanza attiva, forza plastica, cfr., G. Figal, *Nietzsche*, cit., p. 36, dove si scrive: «dalla forza dell’oblio emerge la “poesia della vita” con tutte le sue finzioni, emerge l’integrazione della vita alle prese con l’interpretazione. Così si delineano in senso positivo oblio e finzione. La questione è allora se qualcosa che è trascurato o trasfigurato o abbellito avrebbe anche potuto essere trattato diversamente. Si dovrebbe sapere ogni volta, dice Nietzsche, “quanto sia la forza plastica” per determinare anche il grado e i limiti dell’oblio. Dato che l’oblio o la capacità di prescindere definiscono il compito di integrazione della forza plastica, essi danno così a quest’ultima la possibilità di diventare attiva».

progressive trasfigurazioni, come se fossero necessari. L'oblio, come nel caso dell'amore, è un fingere, senza mediazioni, come "caso felice", ciò che è accaduto perché abbiamo avuto la "forza" di trasformarlo, e non l'obbligo (inconscio) di ricordare⁷⁷. Tornando, adesso, all'aforisma 229 di *Al di là del bene e del male*, possiamo analizzarne un secondo troncone, in cui, non a caso, si assimila il sentimento della crudeltà alla figura mitologica di Circe, e, questo, almeno per un duplice ordine di motivazioni. Sentiamo Nietzsche:

«quel che il Romano prova nell'arena, il cristiano nelle estasi della croce, lo Spagnolo si fronte ai roghi o alle corride, il Giapponese di oggi che fa ressa per assistere alla tragedia, l'operaio dei sobborghi parigini che ha nostalgia di rivoluzioni cruenta, la wagneriana che, sospendendo la propria volontà, si lascia "passare addosso" Tristano e Isotta – quel che tutti costoro godono e con segreto ardore tentano di assorbire in sé, sono le pozioni della gran Circe "crudeltà"»⁷⁸.

Circe, se da un lato, trasforma, agisce "magicamente" sulla realtà per plasmarla, stravolgerla, dall'altro, è lei stessa simbolo, allo stesso tempo, di una realtà illusoria che si cela dietro la menzogna, e di una volontà di smascheramento. Di più, Nietzsche evidenzia anche il carattere seducente e ammaliante di una crudeltà, di cui tanto lo spagnolo di fronte allo "spettacolo" della tauromachia, quanto l'incoscienza del dramma musicale wagneriano, sono partecipi e tentano, con veemenza, di assimilarne i connotati, secondo quel processo di integrazione della vita nella storia attuale dell'individuo, cui abbiamo fatto cenno a proposito della rinnovata visione dell'oblio. Il ricorso alla figura di Circe si rivela un'intuizione profonda: Circe, infatti, figlia, come vuole un'antica tradizione, del Giorno e della Notte, oscilla ambigualmente tra le vesti di divinità benigna e quelle di maga vendicativa. Le sue pozioni possono produrre trasformazioni radicali, ora degradanti ora sublimanti. L'ambivalenza, la contraddittorietà, che accompagna le sue azioni magiche, la eleva a simbolo possibile, ai fini del nostro discorso, di quella dialettica perenne che

⁷⁷ Sulla differenza tra obliare e ricordare, invece, illuminante risulta questo passaggio: «oblio non significa incapacità, la forza che manca al ricordo; ma nemmeno l'innocenza, ritrovata di nuovo casualmente, grazie alla quale non esiste più per un po' il divenire-perire. Si tratta, invece, di un complemento reale: forza contraria, certo in conformità al fatto che il ricordo non è un atto arbitrario e accade innanzi tutto semplicemente; è forza propria: è la capacità di opporsi all'accadere irritante del ricordo» (ivi., p. 35).

⁷⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 229.

alterna, secondo un ritmo imprevedibile, ma non insensato, fasi di distruzione, lacerazione a fasi di ricomposizione, purificazione, rinascita. Nella crudeltà, per come la immaginano Nietzsche e Artaud, vengono ricompresi entrambi i momenti. È come se la crudeltà agisse, proprio come gli intrugli, ora benefici, ora malefici, di Circe, alla stregua di un *pharmakon*, di una medicina, una droga, che funge da rimedio, sì, ma può anche, di contro, intensificare la condizione di malattia⁷⁹. Questa polisemia, di cui “crudeltà” è portatrice, ritorna nella visione artaudiana del teatro, la cui azione è paragonata a quella patologica della peste:

«il teatro, come la peste, è una crisi che si risolve con la morte o con la guarigione. E se la peste è una malattia superiore perché è crisi totale dopo la quale non rimane altro che la morte o una purificazione assoluta, anche il teatro è una malattia, perché è l'equilibrio supremo, non raggiungibile senza distruzione. Invita lo spirito a un delirio che esalta le sue energie; e, per concludere, si può notare che dal punto di vista umano l'azione del teatro, come quella della peste, è benefica, perché, spingendo gli uomini a vedersi quali sono, fa cadere la maschera, mette a nudo la menzogna, la rilassatezza, la bassezza e l'ipocrisia»⁸⁰.

Il Teatro della Crudeltà, ci dice Artaud, è una *krisis*, e, come tale, indica un repentino cambiamento nel corso di una situazione patologica, che può risolversi, appunto, in morte o risanamento. Inoltre, *krisis* (vedi il verbo greco *krino*, ovvero “divido”) indica anche il momento di separazione di una serie di fenomeni da altri di natura differente o, figurativamente, lo stato in cui un crogiuolo di passioni contrastanti spinge l'individuo a scegliere, a “decidere”, vale a dire, a decretare l'inadeguatezza di alcune possibilità e l'idoneità di altre. In ogni decisione, c'è sempre un po' di dolore, morte. Tuttavia, come già visto, è solo a partire da una condizione di assoluto degrado, dove tutte le menzogne si sono rivelate come tali, che l'uomo può risalire la china, preparandosi a un “nuovo inizio”. Più in generale, nell'eterno e vorticoso girare della “ruota dell'essere”⁸¹, come evidenzia Nietzsche

⁷⁹ Sulla duplicità semantica di *pharmakon*, cfr., J. Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007, pp. 87-8, dove possiamo leggere: «a differenza di “droga” e anche di “medicina”, rimedio indica la razionalità trasparente della scienza, della tecnica e della causalità terapeutica, escludendo così dal testo il richiamo alla virtù magica di una forza di cui si dominano a stento gli effetti, di una *donami* sempre sorprendente per chi la volesse manipolare da padrone e suddito».

⁸⁰ A. Artaud, *Il teatro e la peste*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 149-150.

⁸¹ Cfr., F. Nietzsche, *Il convalescente*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 265-6, dove leggiamo: «tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere

nello *Zarathustra*, si compie quel processo frastagliato in cui s'alternano distruzione, frammentazione, malattia e purificazione, rinascita, salute. Il sentimento della crudeltà, quindi, in quanto superiore necessità, non induce né al piacere né al dolore, ma entrambi tollera e ricomprende, soprattutto la sofferenza, quello stato in cui la mente si trova costretta a conoscere anche ciò che contrasta massimamente con i suoi bisogni e desideri. A tal proposito, proponiamo un ultimo spezzone dell'aforisma 229, in cui questo rapporto tra crudeltà e conoscenza emerge con chiarezza:

«qui, certo, bisogna cacciar via la balorda psicologia di una volta, che della crudeltà sapeva soltanto insegnare che essa sorge alla vista del dolore altrui. Si dà un abbondante, sovrabbondante godimento anche del dolore proprio, del proprio farsi soffrire [...] Alla fine si consideri che finanche l'uomo della conoscenza, in quanto costringe la mente a conoscere contro la tendenza della mente stessa e abbastanza spesso anche contro i desideri del cuore – cioè a dire no dove vorrebbe affermare, amare, adorare – si comporta da artista e trasfiguratore della crudeltà. Già ogni prendere le cose in profondità e alle radici è una violenza, un voler far male alla volontà fondamentale della mente, che mira incessantemente all'apparenza e alla superficie – già in ogni voler conoscere c'è una goccia di crudeltà»⁸².

Emerge, in queste righe, la figura del *Künstler und Verklärer der Grausamkeit* (artista e trasfiguratore della crudeltà), che potremmo definire il “liberatore” della coscienza dalle sue perverse tendenze naturali conoscitive, tutte improntate alla conquista di un'ombra, un'illusoria apparenza. In altri termini, quel “violentare” la propria mente, coartandola a inibire le proprie pulsioni e a dis-conoscere ciò che vorrebbe, quell'ispirare la negazione, laddove sarebbe più gradita l'affermazione, in realtà, da un movimento “castrante” e distruttivo, si trasforma in una soppressione del superficiale, in vista di una conoscenza più profonda. L'azione dell'istinto crudele appare puramente sadica e cruenta solo nel momento in cui svia la coscienza dai suoi *desiderata*, per poi rivelarsi, in seguito, purificatrice, perché mette a nudo gli errori fondamentali compiuti dal nostro io. Difatti, quando Nietzsche afferma che già

si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere». Allo stesso modo, in Artaud, s'avanza l'idea di una circolarità del mondo, per cui una “vera morte”, cioè assoluta e definitiva, non si dà, in quanto a ogni degenerazione corrisponde una rigenerazione, come emerge da questo passaggio in A. Artaud, *Terza lettera sulla crudeltà*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 218, dove si legge: «in un mondo chiuso e circolare non vi è posto per la vera morte, poiché un'ascensione è uno strazio, poiché lo spazio chiuso si nutre di vite, e poiché ogni vita più forte passa attraverso le altre, e quindi le consuma, in un massacro che è una trasfigurazione e un bene».

⁸² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 229.

in ogni più insignificante atto conoscitivo, possiamo ritrovare una “goccia di crudeltà”, vuole lasciare a intendere che non può darsi “sapere” che non sia prima passato dalla gogna di una necessità superiore, che esige il dolore, la perdita, ancor prima di desiderare il piacere, l’assimilazione. Ancora una volta, il lavoro del negativo risulta fecondo per la coagulazione delle cose⁸³, perché la crudeltà essenzialmente è trasfigurazione⁸⁴ “dolorosa” della realtà, in vista di un recupero (benefico) delle originarie forze simboliche, di quelli che Artaud definisce “antichi conflitti”⁸⁵, di una ri-naturalizzazione dell’uomo e del linguaggio⁸⁶. In definitiva, nella crudeltà artaudiana-nietzscheana, è inclusa una visione della vita, fondata sul gioco, sull’incontro-scontro di due polarità antagoniste e complementari quali Eros e Thanatos, come emerge dalla lettura di Umberto Artioli, il quale, meglio di noi, riesce a condensare, in poche righe, il senso di un fenomeno, un istinto così complesso come la crudeltà:

«In cosa consiste, infatti, l’essenza della crudeltà, se non nello strazio per cui il vivente avverte la propria carica energetica non come la continuità d’un soffio felice, ma come un flusso in procinto di sottrarsi, una presenza sempre scalfita, aperta sulle due estremità alla pressante fagocitazione del vuoto? Ma se la vita, istante per istante, minaccia di convertirsi nel segno contrario, la morte non è solo nientificazione, ma anche l’abisso fervoroso dove l’inerte torna a lasciarsi fecondare, ritrovando la potenza perduta. Pur dall’interno della sua prospettiva “metafisica”, impostata sugli schemi del pensiero gnostico, forse nessuno al pari di Artaud, se si eccettua Nietzsche, ha impresso altrettanto slancio ai furori del “negativo”, la cui carica rigeneratrice è continuamente riproposta attraverso metafore di folgorante accensione»⁸⁷.

⁸³ Cfr., A. Artaud, *Terza lettera sulla crudeltà*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 219, dove si scrive: «è grazie alla crudeltà che le cose si coagulano, si formano i piani del creato. Il bene è sempre sulla faccia esterna, ma la faccia interna è male».

⁸⁴ Artaud, come Nietzsche, affida alla “crudeltà” il ruolo d’istinto trasfiguratore. Cfr., a tal proposito, Ivi., p. 218, dove leggiamo: «la morte è crudeltà, la resurrezione è crudeltà, la trasfigurazione è crudeltà».

⁸⁵ Cfr., A. Artaud, *Il teatro della crudeltà. Secondo manifesto*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 237, dove si legge: «rendere attuali gli antichi conflitti; in altri termini i temi saranno portati direttamente sulla scena e materializzati in gesti, movimenti ed espressioni, prima di essere filtrati in parole».

⁸⁶ Cfr., A. Artaud, Ivi., p. 238, dove si legge: «le parole, oltre che nel senso logico, saranno usate anche in un senso incantatorio, veramente magico – non soltanto, cioè, per il loro significato, ma anche per la forma e per le loro emanazioni sensibili».

⁸⁷ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 132.

§ 3. Verso una metafisica dell'arte

Il discorso sulla crudeltà, come necessità superiore, come istinto fortemente “spiritualizzato” che impone una visione generale dell'ente nella sua totalità, ci porta a ridiscutere, in modo più analitico, la presenza o meno, nelle filosofie di Nietzsche e Artaud, di una “metafisica”. Come già accennato, essere metafisici non significa obbligatoriamente riconoscere l'esistenza di una realtà superiore a sé stante, che oltrepassa, per compiutezza e perfezione, il mondo in cui ci troviamo a vivere. Tanto Artaud, con la sua acuta ed eretica analisi della surrealtà⁸⁸, quanto Nietzsche, con la sua critica, prima dell'etica socratica, poi del dualismo cartesiano, aprono le porte a un modo totalmente rinnovato di guardare all'essere, e, quindi, alla metafisica.

Confrontiamo due passi emblematici dei nostri autori, per capire in quale verso si orienta questo ripensamento. Cominciamo da Artaud:

«la metafisica è fare il meta, mettere qualcosa di più nella rusticità rudimentale immediata del proprio essere, e non innalzarsi fino alle grandi idee concettuali universali che fanno perdere la fisica e lasciano solo il meta senza niente»⁸⁹.

E adesso Nietzsche:

«che cosa sono mai le nostre interiori esperienze? Molto più quel che noi vi mettiamo dentro di quanto c'è in esse! Oppure si deve addirittura dire: in sé, dentro, non c'è nulla? Esperimentare intimamente è inventare?»⁹⁰.

⁸⁸ Artaud rimprovera ai surrealisti, in particolare alla persona di Breton, di non aver saputo cogliere a pieno il vero senso di quella “surrealtà” di cui predicavano di essere stati gli scopritori. La rivoluzione surrealista pretendeva istituire un materialismo di ispirazione marxiana, mentre Artaud sosteneva che l'esegesi dei fatti non può essere staccata da un'interrogazione, più generale, quindi metafisica, su quella dinamica che ha portato un “fatto” a essere definito come tale. La posizione di Artaud, per tale ragione, fu tacciata di “spiritualismo”, quand'invece si tratta più semplicemente della costruzione di un nuovo genere di materialismo, che non dimentica l'importanza delle condizioni di possibilità e del funzionamento del pensiero. Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Point final*, in *Oeuvres*, cit., p. 241, dove possiamo leggere: «si vede tutto ciò che vi è di positive in un movimento di questo genere, sebbene in un equilibrio piuttosto instabile e sottile, e la rivoluzione che esso era in grado di introdurre nel funzionamento stesso del pensiero. E si può immaginare per quali vie e in quale remoto luogo dello spirito quella rivoluzione avrebbe potuto costituirsi. È tale rivoluzione che i surrealisti non hanno saputo comprendere, buttandosi proprio per questo nell'altra che nega il valore dello spirito» (traduzione mia).

⁸⁹ A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 323.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 119.

Artaud individua subito il nocciolo della questione: l'interpretazione tradizionale di "meta-fisica" legge il prefisso "meta" nel senso di "ulteriorità". Si tratta, però, sottolinea Artaud, di "fare" questo "meta", di lavorare creativamente su questa ulteriorità, che non può coincidere con una realtà superiore già data, stabile e statica, ma va, di continuo, ri-portata all'esistenza, attraverso l'opera dell'uomo. Così, l'azione dell'individuo acquista importanza assoluta in seno alla costituzione di una visione globale dell'essere, del "proprio essere". L'espressione usata da Artaud risulta assai significativa, perché sposta il baricentro dell'attenzione da una nozione astratta, monologica, univoca di Essere a una concreta, dialogica, plurale di "proprio essere". Il tentativo, solo apparentemente contraddittorio, è quello di inserire nel discorso metafisico, nel quale ne va della salvezza di una concezione "spirituale" della vita, l'elemento carnale, corporeo. Nel "fare" quel "meta", innanzitutto, è coinvolto l'essere-qui-e-ora di un individuo particolare, con tutte le sollecitazioni, gli stimoli che, come sappiamo, è determinato a subire, e che, con la loro complessa organizzazione e cooperazione, ne determinano il senso "ultimo". Per tale ragione, Artaud può parlare, senza il rischio d'incorrere nel paradosso, di una "Metafisica della Carne", in cui l'elemento fisico rimanda a quella vitalità nervosa che anima il corpo di ogni vivente. In uno scritto chiave, come *Position de la Chair*⁹¹, questa relazione tra pensiero metafisico e impulsività della materia, emerge con chiarezza:

«queste forze non formulate che mi assediano, bisognerà che la mia ragione un giorno le accolga, che esse si installino al posto del pensiero elevato, queste forze che dall'esterno hanno la forma di un grido. Esistono grida intellettuali, grida provenienti dalla finezza dei midolli. Ecco che cosa intendo per Carne. Non separo il mio pensiero dalla mia vita. A ogni vibrazione della lingua ripercorro, nella carne, tutte le traiettorie del mio pensiero [...] Ma devo ispezionare questo senso della carne che deve fornirmi una metafisica dell'Essere, e la conoscenza definitiva della Vita»⁹².

⁹¹ A. Artaud, *Position de la chair*, in *Oeuvres*, cit., pp. 146-7.

⁹² Ivi., 146-7. Cfr., a tal proposito, l'analisi che della "Metafisica della Carne" ne fa C. Dumoulié in *Antonin Artaud*, trad. it. a cura di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998, p. 37, dove si scrive: «la paradossale associazione fra i termini "metafisica" e "carne" mostra come Artaud inventi una metafisica assai poco ortodossa, che contiene in sé la propria contraddizione. Da un lato cerca le "vie occulte" ove si nasconde una verità esoterica suscettibile di essere rivelata da scienze dette occulte, quali l'alchimia, ma dall'altro la sua "ispezione della carne", intesa come reticolo di intensità e vibrazioni nervose nelle quali si producono i primi segni del pensiero, lo porta a mettere in luce una semiotica del corpo di cui sperimenterà, fino all'estremo, la sottesa dinamica di assorbimento e rigetto. In tal modo, ancora una volta, la via metafisica, che conduce al ritrovamento di un Senso originario, porta sulla via meta psicologica e rivela come, attraverso "l'impulsività della materia", si costituisca e si produca il senso».

È dunque evidente che l'essere su cui può fondarsi una rinnovata visione metafisica, pura (nel senso di purificata dalle illusioni e dagli artifici culturali), è il corpo dell'uomo, con tutte le forze che lottano al suo interno per affermare la propria supremazia. Sono queste pulsioni primarie, questi incontri-scontri tra unità minime senzienti, questi stimoli nervosi, gli elementi che devono "sostituirsi" al pensiero elevato, ovvero il pensiero della metafisica tradizionale, che procede per progressiva sistematizzazione di idee e vuoti concetti. Artaud, non a caso, parla di "grida intellettuali", forze indistinte che cercano una *Gestalt*, ma che, già da sempre, in via potenziale, contengono un nucleo razionale, che ha solo bisogno di essere sviluppato, grazie all'azione creativa del vivente. In altri termini, come già evidenziato nel precedente capitolo, non possiamo parlare di facoltà superiori e inferiori, ma di gradi. Anche nel fisiologico alberga una certa *vis intellettiva*, così come nello "spirituale", si trovano tracce della "guerra" tra gli istinti. Faccio una ricognizione del mio corpo, dice Artaud, lo ispeziono, e a partire da questa verifica, intensifico, affino a tal punto la potenza del mio "proprio essere" da renderlo metafora privilegiata, *alter ego* del senso, più generale, dell'intera Vita. Quando Artaud parla di "rusticità rudimentale" del nostro "proprio essere", ovvero del nostro corpo, non intende assolutamente sminuirne l'intrinseca ricchezza e polisemia, ma, diversamente, mira a segnalare il carattere rudimentale, ovvero basilare, elementare, ancora non sgrezzato, delle pulsioni nervose. Questo livello è solo il primo di una lunga serie, il più rustico, il meno rifinito, quello ancora privo di una forma compiuta. Fare il "meta" significa, appunto, donare forma e senso a una materia grezza, che preme per manifestarsi. In questo consiste quel "mettere qualcosa di più" di cui Artaud parla a proposito della tendenza metafisica a costruire una visione d'insieme della Vita. Se l'uomo, difatti, fosse completamente preda dei suoi affetti, interamente in balia delle sue reazioni originarie, non si avrebbe alcuna conoscenza. Se, di contro, ogni individuo contribuisce ad agire creativamente sul sistema nervoso, allora, da una visione meramente materialistica, si passa a una "metafisica sperimentale"⁹³, dove, come

⁹³ Sulla relazione tra lo "sperimentare" e la creazione di una realtà superiore, cfr., A. Artaud, *Il teatro e la cultura*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., pp. 132-3, dove leggiamo: «rifiutare i consueti limiti dell'uomo e delle sue facoltà, e allargare infinitamente i confini della cosiddetta realtà. Bisogna

quella del Teatro della Crudeltà, nulla è dato a priori, ma tutto va costruito al momento, “sulla scena”, attraverso atti immediati o rappresentazioni simboliche. Una metafisica sperimentale che, allo stesso tempo, è una “metafisica delle origini”, in quanto la creazione di una realtà altra, in definitiva, è più una ri-creazione, un Ritorno, un recupero (magico) di una situazione naturale, primordiale perduta. Non servirà, qui, ribadire, ancora una volta, il perché tale ritorno non abbia nulla di nostalgico o arcadico. Piuttosto, cercheremo di evidenziare come la “metafisica del fare” artaudiana non inventi, di sana pianta, il suo oggetto di studio, e che quel “mettere qualcosa in più” nel “proprio essere” non significhi tanto sperimentare arbitrariamente e senza limiti, quanto ingaggiare una “lotta metafisica”, nella quale possano riaffiorare quegli “antichi conflitti”, quelle forze naturali, alla base di ogni nostro gesto o parola. Il teatro balinese, come noto, può fungere da modello, paradigma, per tracciare il profilo di questo movimento poetico, che sta a mezza via tra il fare artistico dell’individuo e la rievocazione alchemica di potenze oscure, la cui forza (simbolica) siamo necessitati a subire. Siamo esseri ibridi, che un po’ fanno da cassa di risonanza, un po’ riaccendono l’interruttore di un circuito che non ci appartiene. Sentiamo direttamente Artaud:

«danzano, questi metafisici del disordine naturale, restituendoci ogni atomo di suono, ogni frammentaria percezione come se fosse sul punto di tornare al suo principio originario [...] Ci troviamo così improvvisamente coinvolti in una lotta metafisica, e il rigido aspetto del corpo in *trance*, indurito dal flusso delle forze cosmiche che premono su di lui, è mirabilmente espresso in una danza frenetica, e tuttavia piena di durezze e di angoli, dove si sente improvvisamente iniziare la caduta vertiginosa dello spirito. Come se ondate di materia rovesciassero precipitosamente le loro creste l’una sull’altra, affluendo da ogni punto dell’orizzonte per prender posto in una porzione infinitesimale di fremito, di *trance*, e colmare il vuoto della paura»⁹⁴.

Non innalzarsi fino alle astruse vette di categorie universali, ma ripartire “dal basso”, dall’azione della materia che, anche solo in una sua piccola parte, ci incontra

credere in una concezione della vita rinnovata dal teatro, dove l’uomo divenga impavidamente signore di ciò che ancora non esiste e lo faccia nascere. E tutto ciò che non è nato può ancora nascere, purché non ci si accontenti di essere semplici organi di registrazione». L’azione dell’uomo, quindi, contribuisce in modo preponderante ad aggiungere “qualcosa di più” alla realtà del “proprio essere”. Metafisica vuol dire, anche e soprattutto, procedere per tentavi, nella speranza di accedere a livelli superiori dello spirito, o, meglio, di riattivare il maggior numero possibili di forze simboliche latenti.

⁹⁴ A. Artaud, *Sul teatro balinese*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 181.

e stimola il nostro organismo a contraccambiare la “visita” con un’immediata risposta. È sulla scorta di queste reazioni fisiologiche, seguite da un inevitabile “fare”, che si forma una “più-che-realtà”. Tuttavia, occorre precisare, ancora una volta, che tale metafisica (purificata e non pura) non offre una visione inerte dello spirito e una attiva della materia, ma supera tale contrapposizione, facendo leva su quel processo di “trasfigurazione”, cui abbiamo già fatto riferimento, per cui si danno due piani, sì, quello dei significati e quello della carne, ma entrambi ricompresi in una dinamica ininterrotta, che li fa fluire di continuo l’uno nell’altro. «Una realtà più reale della realtà»⁹⁵, scrive Artaud, una «realtà vista contemporaneamente al dritto e al rovescio»⁹⁶, questa è la dimensione d’ulteriorità cui s’allude chiamando in causa il “meta” della metafisica, una dimensione che è, insieme, realizzazione di alcune possibilità e sacrificio di altre, nonché una sorta di enzima catalizzatore per la riapparizione di forze simboliche originarie. Una “metafisica del doppio”, in cui l’immediatezza del “fare”, svela il carattere poetico della realtà, laddove per poesia dobbiamo intendere, *a là* Heidegger, lo spazio della *Dichtung*⁹⁷.

E proprio il carattere poetico dell’*opus*, ci permette di collegare la visione metafisica artaudiana con quella nietzscheana. Torniamo al passaggio nietzscheano più sopra citato e vediamo quali affinità presenta con la posizione di Artaud. Nietzsche si chiede cosa sono quelle che siamo abituati a chiamare le nostre esperienze interiori, ovvero, per dirla con Dilthey, cosa sono i nostri vissuti (*Erlebnisse*). La risposta spicca per sintesi ed efficacia, mettendo fortemente in discussione, tra le altre cose, l’idea di una rappresentazione come adeguazione del pensiero alla cosa. Nietzsche, difatti, sostenendo che nei nostri vissuti c’è “qualcosa in più”, che siamo noi stessi a mettervi dentro (*wir hineinlegen*), di conseguenza, non riconosce un’assoluta trasparenza delle nostre esperienze interne, che rinviano,

⁹⁵ A. Artaud, *Teatro Alfred Jarry. Stagione 1928*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 19.

⁹⁶ A. Artaud, *Il Teatro Alfred Jarry. 1929*, in *Il teatro e il suo doppio*, cit., p. 22.

⁹⁷ Cfr., a tal proposito, U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente: nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 629, dove leggiamo: «arte e poesia sono tali solo se “poietiche”, solo se producono (*poiéo*), se conducono davanti, se creano e inventano (*dichten*) nuovi mondi, che affondano nell’unica terra di cui sono eventi, doni nell’unica terra di cui sono eventi, doni».

invece, sempre a qualcos'altro, spesso ancora non manifesto, e che la logica metafisica della rappresentazione mimetica non può cogliere, partendo dal presupposto (assurdo) che vi possa essere totale corrispondenza tra oggetti e attività cognitiva. Vi è sempre un cono d'ombra, un nucleo potenziale ancora inespresso, che sta al limite tra la presenza e l'assenza. Così come in Artaud, anche in Nietzsche risulta operazione titanica e velleitaria quella di voler stabilire, una volta per tutte, il significato ultimo delle cose, compreso quello del nostro corpo e dell'insieme degli istinti⁹⁸. Si verifica, piuttosto, un continuo slittamento, una trasposizione senza posa tra materia, impulso nervoso e ordito dei significati. La realtà non si coglie che in quell'impercettibile attimo, in cui qualcosa che pare abbia acquisito un senso, ripiomba, inevitabilmente, nel caos, nell'indeterminatezza. Il "bene", la presenza viva e attiva di un'esperienza interiore, non è nient'altro che la faccia esterna, superficiale, di un processo, la cui piega interna è sempre il "male", il disordine. Allora, quel *quid* in più che aggiungiamo ai nostri vissuti, proprio come il "qualcosa di più" che arricchisce lo scheletro del nostro "proprio essere" in Artaud, apre le porte a una "metafisica poetica" in cui le rappresentazioni dei nostri *Erlebnisse* sono sempre debitrice di un "fare", che può essere anche, semplicemente, un riscoprire un'attività simbolica, momentaneamente sopita. Addirittura, Nietzsche arriva a ipotizzare che, in fondo, dentro le rappresentazioni non vi sia nulla. Naturalmente, si tratta di un'iperbole, ma, contestualizzando la frase rispetto all'intera opera nietzscheana, possiamo capire dove la negazione assoluta di un contenuto rappresentativo voglia andare a parare. Infatti, se si danno, come visto, solo rappresentazioni simboliche, ovvero interpretazioni, il contenuto è sempre il risultato

⁹⁸ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 5 [56], che recita: «tutto ciò che entra nella coscienza come "unità" è già enormemente complicato; quel che possediamo è sempre soltanto un'apparenza di unità. Il fenomeno del corpo è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza decidere niente sul suo significato ultimo». Sempre sul fallimento di ogni tentativo di porre in essere una rappresentazione pienamente lineare, trasparente e unica, cfr., F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 119, dove leggiamo: «per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti quanti gli istinti che costituiscono la sua natura. Difficilmente potrà dare un nome ai più grossolani di essi: il loro nutrimento e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco alterno dell'uno con l'altro e soprattutto le leggi del loro nutrimento gli resteranno del tutto sconosciuti». Sull'inadeguatezza, invece, sia della psicologia che della fisiologia, a restituire una visione totale dell'esistenza, cfr., P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, cit., e, nello specifico, il cap. intitolato "Lo statuto degli istinti e degli affetti: psicologia e fisiologia", pp. 27-37.

di un'operazione prospettica, che non possiamo prevedere del tutto. Per tale ragione, nelle nostre esperienze vissute non c'è nulla, o, meglio, nulla giunge a manifestazione fintanto che l'atto interpretativo non ha concluso il suo *iter*. In altri termini, un vissuto, in sé, non è nulla, se non viene espresso.

Tuttavia, questo non è l'unico *engagement* possibile tra il passaggio artaudiano e quello nietzscheano. C'è di più, e riguarda la concezione stessa dell'essere, l'oggetto privilegiato della metafisica. Come in Artaud, anche in Nietzsche si può parlare di un "essere proprio"⁹⁹, la cui struttura è in perenne costruzione e che non coincide affatto con qualcosa di solido e indubitabile. Nella prima parte della *Genealogia della morale*, s'avanza quest'idea di un essere-in-divenire, contrapposta a quella di un essere come "sostrato indifferente": «non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; "colui che fa" non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»¹⁰⁰. Allora, lo "sperimentare intimamente" (*Erleben*) rappresenta quest'assoluta performatività di un fare che non dipende dalla volontà soggettiva di un singolo individuo, perché tale volontà non esiste a prescindere, ma si forma a partire da un'assimilazione-oblio del divenire. E Nietzsche si chiede, se questo *Erleben*, in fondo, non sia un *Erdichten*, un inventare, una capacità genuina di dare vita a forme sempre nuove. In altri termini, a ogni stimolo fisiologico, corrisponde una serie diversificata di interpretazioni¹⁰¹, di finzioni po(i)etiche, mediante le quali

⁹⁹ Cfr., a tal proposito, G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, cit., p. 34, dove leggiamo: «con "essere" non si indica niente di indubitabilmente sicuro, stabile, niente che faccia semplicemente da sostrato e supporti, permetta i cambiamenti. Bisogna bensì "credere" all'essere, perfino al proprio essere».

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., I, 13.

¹⁰¹ Cfr., a tal proposito, G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2007, p. 226, dove leggiamo: «a eccitazioni nervose sostanzialmente molto simili (i rumori che udiamo nel sonno; ma anche le esperienze relativamente uguali che facciamo nella veglia e che poi influiscono sul sogno) corrispondono interpretazioni assai varie e diverse. In ogni caso, in esse c'è sempre più di quanto non contengano gli stimoli [...] Nietzsche arriva ad avanzare l'ipotesi, che poi diventerà tesi negli appunti della *Volontà di potenza*, che il testo non ci sia e ci siano solo interpretazioni». Sull'assenza di un "testo", di un dato di fatto, cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 7 [60], in cui si legge: «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni [...] "Tutto è soggettivo", dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo [...] In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi»

lo spirito dell'uomo riesce a sopra-vivere¹⁰², in quanto è il risultato, esso stesso, di una selezione (interpretazione) originaria che gli istinti fanno degli stimoli nervosi primari. Inventare, allora, significa interpretare, dare un taglio prospettico alle cose. Tuttavia, ogni nuova creazione di forme, per essere genuinamente artistica, ha bisogno di quello che Nietzsche definisce un presupposto fisiologico indispensabile, vale a dire l'ebbrezza:

«l'essenziale nell'ebbrezza è il senso dell'aumento di forza e della pienezza. Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si costringono a prendere da noi, le si violentano, - questo processo si chiama idealizzare (*Idealisiren*). Liberiamoci qui di un pregiudizio: l'idealizzare non consiste, come si crede comunemente, in una sottrazione o eliminazione di ciò che è piccolo, accessorio. Il punto decisivo sta piuttosto nel tirar fuori grandiosamente i tratti principali, così da far scomparire in tal modo gli altri»¹⁰³.

Allora, se inventare è “praticare” un taglio, sezionare gli oggetti per “inserire” in essi il nostro carico di potenza (la nostra interpretazione, il *quid* aggiunto), tale processo creativo si presenta sempre come un atto violento, in cui la struttura della cosa viene modificata dalla straripante forza, pienezza della nostra ebbrezza, che, come sottolinea Nietzsche, «deve anzitutto aver potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina»¹⁰⁴, ovvero del nostro intero organismo. Nietzsche afferma che, senza questo sentimento d'ebbrezza, che sobilla il nostro corpo in ogni suo più intimo riposto, non vi sarebbe nascita di alcuna forma d'arte. Noi aggiungiamo che, laddove si parla di arte, in realtà, Nietzsche non intende far riferimento esclusivamente a una specifica pratica artistica piuttosto che a un'altra (alla pittura anziché alla scultura), ma a una visione generale della vita, dell'ente nella sua totalità, contrapposta alla *Weltanschauung* propria della scienza, per cui si dà una “verità”, che non si lascia modificare da ciò con cui interagisce. «Abbiamo l'arte per non perire a causa della verità»¹⁰⁵, dice Nietzsche, anche se ammette, parimenti, che «la verità è la specie di

¹⁰² Sul concetto di sopravvivenza come intensificazione dell'attività vitale, come un vivere al di là, cfr., A. Artaud, *Succubi e supplizi*, cit., p. 131, dove si legge: «il fondo delle cose è il dolore, a essere nel dolore non è soffrire, ma sopra-vivere, e voglio dire anche perpetuamente sopravvivere a se stessi, ma soprattutto vivere a un tasso al di sopra, alla magra dell'estremo sopra».

¹⁰³ F. Nietzsche, *Scorribande di un inattuale*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 8.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 16 [40].

errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere»¹⁰⁶. L'apparente contraddittorietà cui questo dissidio sembra far segno, può essere sciolta se, come suggerisce Heidegger nel suo *Nietzsche*¹⁰⁷, si leggono arte e verità come modi, entrambi necessari alla vita dell'uomo, dell'apparire prospettico. Assodato ciò, Heidegger evidenzia che

«il valore del reale si misura però a seconda di come esso soddisfi l'essenza della realtà, di come attui l'apparire e potenzi la realtà. L'arte come trasfigurazione potenzia la vita più di quanto non faccia la verità come fissazione di una sembianza»¹⁰⁸.

Arte, nel complesso, indica quel “fare” immediato che, come nella metafisica sperimentale artaudiana, possiede una forza immane di trasformazione, nonché una capacità assoluta di ripresentificare ciò che latitava sullo sfondo. Il processo di “idealizzazione” cui si riferisce Nietzsche, infatti, non ha nulla di “platonico”, in quanto non crea una realtà superiore, indipendente dalla dimensione materiale, escludendo da quest'ultima gli elementi spuri e insignificanti, ma fonda una “più-che-realtà”, ovvero un'iper-realtà, una realtà condotta ai massimi livelli di potenziamento, di capacità manifestativa e rivelativa. Quando parliamo di “rivelazione” non stiamo, di certo, alludendo a un'epifania dell'essere, a un suo disvelamento nel mondo, ma, di contro, a una rievocazione, in termini artaudiani, delle potenze primordiali, delle forze simboliche, contenute nelle cose. Una rievocazione che, per Nietzsche, si svolge attraverso un “tirar fuori” (*Heraustreiben*) i tratti principali dell'oggetto, di modo tale, non di eliminare, ma di “tenere ai margini” quelli che, momentaneamente, non sono stati “giudicati” dal nostro organismo e intelletto, come funzionali al potenziamento delle capacità vitali del soggetto. Prestiamo, per un attimo, attenzione all'espressione usata da Nietzsche, per riferirsi a

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 34 [253].

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

¹⁰⁸ Ivi., p. 211. Sulla supremazia dell'arte rispetto alla verità, in termini di avvicinamento alla realtà della vita, essenzialmente caotica, cfr., anche, quest'altro passaggio del *Nietzsche*: «l'arte, dice Nietzsche, vale più della verità; ciò vuol dire: essa si avvicina al reale, al diveniente, alla “vita” più del vero, di ciò che è fissato e immobilizzato. L'arte osa e conquista il caos, la latente, straripante e indomita sovrabbondanza della vita, il caos che in un primo momento appare, e per determinate ragioni non può non apparire, come una mera confusa ressa» (ivi., p. 468). Il frammento nietzscheano cui Heidegger si riferisce, all'inizio del passaggio, invece, si trova in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [21].

questo processo di selezione e trasformazione: *Heraustreiben*. La parola è composta dall'avverbio *heraus*, che sta per “fuori”, e dal verbo *treiben*, che indica un fare, nel senso dello stimolare, spingere, incitare. Ora, già a partire da questi elementi, riusciamo a capire che Nietzsche usa proprio quest'espressione per dare l'idea di un movimento violento, sì, ma che non impone *ex abrupto* la sua visione alla cosa, “invitandola”, piuttosto, a manifestarsi da sé, in tutta la sua dirompenza. Di più, al di là della semplice analisi etimologica, possiamo notare che il verbo *treiben* condivide la sua radice con il sostantivo *Trieb*, che, come sappiamo, significa impulso. Allora, è come se nel movimento dell'*Heraustreiben* fossero già ricompresi gli istinti, le inclinazioni, i tratti caratteristici di un qualcosa, e che aspettano solo di essere riattivati dall'azione dell'individuo. Questo rilievo ci può far comprendere meglio come Nietzsche, a differenza di quanto sostenuto da Heidegger¹⁰⁹, ha creato, sì, i presupposti per l'avvento di una nuova visione metafisica, ma non l'ha fatto inventando di sana pianta, proponendo *ex novo*, una serie di “valori”, principi, sostitutivi di quelli tradizionali. Nietzsche, piuttosto, lavorando con e sul fenomeno “vita”, ha legato la sua visione generale dell'essere al divenire, alle trasformazioni che esso induce e subisce, quando entra in rotta di collisione con la potenza sprigionata dalle interpretazioni individuali. Anche Nietzsche, quindi, come Artaud, ritiene che non si sia abbastanza insistito sulle modalità con cui il “meta” della metafisica viene alla luce, ovvero su come, a partire da una realtà data, si possa agire per intensificarla, potenziarla e stimolarla, fino a ri-portarla agli albori dei fenomeni, siano essi gesti, parole, riti o quant'altro. La facoltà artistica dell'uomo, la possibilità di trasformare attraverso il “fare”, rende la metafisica non una scienza superiore, ma una “creatura”, un'opera della stessa volontà dell'uomo, come emerge in un passaggio, con cui chiudiamo, di un frammento molto importante, perché indicato da Nietzsche stesso tra quelli che sarebbero dovuti confluire nella mai realizzata *Volontà di potenza*:

¹⁰⁹ Cfr., M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., e, in particolare, il cap. intitolato “La volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori”, pp. 404-410. L'errore di Heidegger è stato quello, non di aver individuato una metafisica in Nietzsche, ma di averne fissato in principi, le categorie basilari di pensiero, ovvero di aver “ontologizzato” ciò che, per sua natura (vedi il caos, il divenire), non tollera alcun tipo di fissazione.

«l'uomo dev'essere già per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un artista ... E anche lo è: metafisica, morale, religione, scienza – sono nient'altro che creature della sua volontà d'arte, di menzogna, di fuga davanti alla “verità”, di negazione della “verità”. Questa stessa facoltà, grazie alla quale egli violenta la realtà con la menzogna, questa facoltà artistica per eccellenza dell'uomo – egli l'ha in comune con tutto ciò che è; egli stesso è anzi una parte di realtà, di verità e di natura»¹¹⁰.

§ 3.1. Un esempio di metafisica dell'arte: i *Ditirambi di Dioniso* di Nietzsche

La metafisica nietzscheana, come visto, nasce da una ferma volontà di negazione della salda verità scientifica, che tutto vorrebbe sistematizzare e controllare, una volontà di negazione che procede nella direzione di uno svelamento del carattere eminentemente illusorio, falso della realtà. Tuttavia, la menzogna non si pone quale oscura minaccia, bensì alla stregua di un “entusiastico auto-inganno”, che consente all'uomo di poter “ri-fare” la vita, di poter riacquisire fiducia in essa¹¹¹. Ora, Nietzsche ha comunicato, in fasi e luoghi diversi della sua opera, il senso di questa “metafisica dell'arte” o del fare, in cui la distinzione tra soggetto e oggetto scompare e l'essere ricostruisce, di volta in volta, il suo aspetto, assume, sempre di nuovo, la sua conformazione, grazie alla potenza che il corpo dell'uomo, inteso come “sostrato mobile”, “supporto smembrato”, *sa* trasmettere alle cose, trasfigurandole «sino a che esse rispecchino la sua potenza, - sino a che diventino i riflessi della sua perfezione»¹¹². Come nel caso delle opere teatrali artaudiane, però, s'insinua subito una possibile obiezione-questione: una metafisica del *poiein* può “accontentarsi” di essere teorizzata, oppure necessita, anche, di un risvolto prettamente pratico? In altri termini, se la visione globale dell'ente nella sua totalità è affidata all'immediatezza del gesto artistico, può questo gesto non spezzare l'ulteriore barriera della mediazione comunicativa, per manifestarsi in tutta la sua intima e diretta forza?

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 11 [415].

¹¹¹ Cfr. supra.

¹¹² F. Nietzsche, *Scorribande di un inattuale*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 9.

I *Ditirambi di Dioniso*, composti da Nietzsche in diversi momenti della sua vita, compresi tra l'epoca della stesura dello *Zarathustra* e l'ultimo soggiorno torinese (autunno 1888), poi trascritti con cura in un quaderno a parte nei primi giorni del 1889, rappresentano la viva testimonianza, a nostro parere, di una “metafisica dell'arte in atto”, di un *poiein*, che non è più solo teorizzato, anticipato, ma pienamente espresso, tramite la forma poetica. Alcuni passaggi chiave dei ditirambi nietzscheani mostrano come interi capoversi filosofici, possano, in ultima istanza, essere condensati nell'immediatezza di un attimo fulmineo, nella densità di una parola profonda. Inoltre, laddove presenti, tratteremo delle linee di congiunzione tra alcuni pensieri nietzscheani e alcune riflessioni artaudiane, nella ferma convinzione che i *Ditirambi*, al pari, forse, solo dello *Zarathustra*, siano attraversati da un genuino “afflato mistico-poetico”, nonché da una fervida volontà di offrire una sorta di “visione allo specchio”, capace di coinvolgere pienamente anche un ipotetico lettore-spettatore, che molto li avvicina a quella che possiamo definire “esperienza Artaud”¹¹³.

Il primo ditirambo che incontriamo, all'interno della raccolta, è significativamente intitolato *Soltanto giullare! Soltanto poeta! (Nur Narr! Nur Dichter)*¹¹⁴. I versi, come arguibile, tendono ad assimilare la figura del poeta a quella del *Narr*, ovvero del buffone di corte, del folle, una figura, quest'ultima, che richiama, molto da vicino, l'esercizio libero e sregolato della menzogna. Difatti, il saltimbanco è colui il quale, spesso, deve strappare forzatamente una risata al re di turno, per addolcire una “pillola amara”, per offrire una versione della realtà capovolta, dove il potere

¹¹³ Cfr., a tal proposito, l'appendice, curata da Giorgio Colli, a F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*, in *Opere*, vol. VI, tomo IV, p. 147, dove leggiamo: «un evento, tra il mistico e il patologico, sta alla base di quest'ultimo processo involutivo [...] L'aspetto mistico della questione è il sostituirsi quasi materiale della propria persona ai suoi problemi: in modo allucinatorio Nietzsche vede se stesso come staccato da sé [...] La lotta filosofica per abbracciare un universo di relazioni, per ridurle in cifra si è arenata, il tormento si è mutato in baldanzosa lievità, poiché l'oggetto arcigno è stato soppresso, il soggetto è diventato oggetto docile che si lascia raccontare. I *Ditirambi di Dioniso* sono l'ultimo prodotto di questa inversione. Ora che la verità è stata congedata, rimane aperta la strada, proprio secondo la prospettiva di Nietzsche, alla menzogna della poesia. E ora che il personaggio Nietzsche prende il posto di tutti gli oggetti, è inevitabile un'effusione lirica, una lirica tuttavia condizionata dall'evento sopra descritto, per cui la comunicazione non riguarda in modo primario gli stati interiori del poeta, quanto piuttosto l'aspetto che questi assumono agli occhi di uno spettatore che contempi il personaggio Nietzsche- Zarathustra».

¹¹⁴ Ivi., pp. 10-17.

dell'illusione cerca di offuscare i drammi della vita quotidiana. Qui, come in tutti i restanti ditirambi, Nietzsche, piuttosto che usare la prima persona, si serve della seconda, quasi a confermare quell'orientamento, cui si accennava più sopra, a sdoppiarsi, per offrire un'immagine riflessa di sé allo spettatore, e, insieme, a se stesso. Nella prima parte del ditirambo Nietzsche indugia sulla metafora del sole, che, paradossalmente, non ispira immagini di purezza cristallina, luminosità, ma, di contro, rinvia all'oscurità del male. Nella forma poetica, tutti gli ostacoli, frapposti tra meditazione intellettuale ed espressione effettiva, cadono. Tutto questo, *a fortiori*, se pensiamo che l'idea che Nietzsche ha di poesia, come abbiamo fatto notare in precedenza, non indica semplicemente una tra le tante forme d'arte praticabili, quanto, una vera e propria modalità esistenziale, una reale visione del mondo, basata sulla capacità individuale di trasfigurare le cose, ovvero di far riaffiorare in esse, il cuore pulsante della loro struttura, la forza simbolica tenuta prigioniera dagli asfittici dettami della cosiddetta "cultura superiore". Sentiamo, allora, Nietzsche stesso:

«ricordi allora, ricordi, cuore ardente, / come un giorno fosti assetato, / quanta sete avevi, stanco e abbruciato, / di lacrime celesti e stillante rugiada, / mentre sull'erba gialla dei sentieri / ti correvano intorno tra alberi neri / vespertini sguardi malvagi del sole, / abbaglianti, accesi sguardi del sole, maligni?»¹¹⁵.

Il poeta, o il filosofo, che è lo stesso, insomma l'artista tragico, vaga per i sentieri della vita, assetato, alla ricerca di aumentare il suo bagaglio di conoscenze. Tuttavia questi sentieri, un po' interrotti come quelli heideggeriani, presentano asperità e pericoli¹¹⁶, che intralciano il percorso verso l'acquisizione della conoscenza.

¹¹⁵ Ivi., p. 11.

¹¹⁶ Sul rapporto tra conoscenza, esistenza e pericolo, cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 283, dove leggiamo: «credetemi – il segreto per raccogliere la massima fecondità e il massimo godimento dell'esistenza sta nel *vivere pericolosamente!* Costruite le vostre case sul Vesuvio! Mandate le vostre navi in mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e con voi stessi! Siate predoni e conquistatori finché non potrete essere dominatori e padroni, o uomini della conoscenza! Presto passerà il tempo in cui poteva essere abbastanza per voi starvene rintanati nei boschi come cervi schivi! Finalmente la conoscenza potrà tendere la mano verso ciò che le è dovuto: - vorrà dominare e possedere, e voi con essa!». Di questo aforisma, troviamo un'interessante interpretazione in A. Negri, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 5 e sgg. Sull'idea, invece dell'uomo della conoscenza come un conquistatore, un predone, cfr., F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere*, cit., p. 6, dove si scrive: «l'idea, che l'immagine del predone esprime, è che l'uomo non costruisce autonomamente e autarchicamente la propria esistenza e la propria identità, che sono, invece, il risultato di una serie di appropriazioni o "furti", che egli realizza nei confronti del "tutto", di cui è parte. L'uomo costruisce la propria esistenza e la propria identità, prendendo dal mondo quel che il mondo offre in termini non solo di beni materiali, ma anche di possibilità di conoscenza, di

Nietzsche, qui, non ha bisogno di giri di parole, e condensa in due immagini molto efficaci il suo pensiero: quella degli “alberi neri” e quella degli “sguardi maligni del sole”. La conoscenza assoluta, come queste metafore ci suggeriscono, è impossibile da raggiungere, poiché, la luminosa verità, in cui tutto è giunto ormai a chiarezza definitiva, e che dovrebbe essere rappresentata dal sole, di contro, risulta inafferrabile, perché i raggi vespertini del sole, più che favorire la vista, la contemplazione pura, la oscurano, abbagliando gli occhi dell’uomo della conoscenza, del poeta, che, accecato, deve interrompere il suo cammino e ridimensionare le sue pretese. Ora, quest’idea di un sole, la cui luce non dirada le tenebre, ma, quasi malignamente, ne ritarda la scomparsa, è indice di una duplicità di principi che si fonde in un’unica visione¹¹⁷. In una battuta, il lunare, l’oscuro, non si pone quale antitesi diretta del solare, ma si mescola a quest’ultimo, in una sorta di “comunione mistica”, che richiama certe riflessioni artaudiane sulla natura dei principi. Come sappiamo, difatti, la “metafisica sperimentale” di Artaud è anche una “metafisica del Doppio”, laddove per “doppio” non dobbiamo intendere una contrapposizione che segna una distanza, ma una compresenza che marca un’unità originaria. Tuttavia, soprattutto nell’ultimo Artaud, la commistione dei principi, oltre a indicare il continuo riversarsi del materiale nello spirituale e viceversa, rappresenta, inoltre, la netta presa di coscienza che una realtà totalizzante non può darsi e che, quindi, il Doppio si presenta anche come “Spirito Spossessore”, come forza distruttrice, separatrice, che dissuade l’individuo dall’impresa dell’Incondizionato. Un ritorno al materiale, alla brutalità della materia, che viene ben esemplificato in queste parole di Umberto Artioli:

«Artaud è questo spossato dell’essere che dopo aver inseguito il tutto-pieno dell’energia nella vertigine metafisica, nel tuffo dentro l’Uno inteso come pneuma alimentatore di vita, nell’ultimo periodo se ne ritrae per ritrovare nella motilità della materia, nel fondo pulsionale rimosso, la legge della “crescita sempiterna”. Se è dal corpo che viene l’energia e la vita, quel corpo che le istituzioni sociali, i sistemi filosofici, le religioni, e cioè le manifestazioni concrete del potere coercitivo del “simbolico” si affannano ad imbrigliare,

esperienza. Appropriazione del mondo è, infatti, in Nietzsche, anche la conoscenza, e, in generale, l’esperienza che del mondo si riesce a realizzare».

¹¹⁷ Sull’unità alchemica di solare e lunare in Artaud, cfr. A. Nicoletta, *Antonin Artaud. Poetica del corpo crudele*, Arte Tipografica, Napoli 2008, e, nello specifico il cap. intitolato “Eliogabalo, corpo solare, pietra lunare”, pp. 94-113.

è alla sua forza “cupa” che occorre fare riferimento per sbarazzarsi delle larve dell’Incondizionato»¹¹⁸.

A differenza di quanto si potrebbe pensare, in Artaud, non si celebra il trionfo assoluto del simbolico, poiché una sua esaltazione rischierebbe di offrire una visione della realtà altrettanto chiusa e totalizzante, quanto quella più banalmente metafisica. Il simbolo non incarna un principio divino, le cui vestigia occorre innalzare, ma, più semplicemente, quello stimolo che mette in comunicazione la materialità del corpo con la spiritualità dell’intelletto. Così, quasi come nel mito platonico della biga alata, il simbolo si trova al centro di un campo di forze irresistibili, che ora lo tendono verso l’alto, ma, subito dopo, lo fanno precipitare verso il basso. Allo stesso modo, nel ditirambo nietzscheano che stiamo esaminando, la figura del poeta-giullare, come una sorta di deposito di maschere, travestimenti dell’essere, in perenne costruzione, rappresenta, da un lato, la comunione mistica dei principi, la possibile convivenza di verità e menzogna, di purezza intellettuale e crudezza materiale, ma, dall’altro, indica uno stato di fibrillazione, tutto interno all’individuo, che tende a palesare la distanza, a manifestare la differenza, come se l’uomo potesse, per un attimo, guardarsi allo specchio e vedersi, percepirsi nella sua originaria duplicità. Sentiamo Nietzsche:

«così / di aquila, di pantera / sono le bramosie del poeta, / sono le tue bramosie sotto mille maschere, / tu giullare! tu poeta! ... / Tu che hai visto nell’uomo / tanto il dio quanto la pecora - / sbranare il dio nell’uomo / come la pecora nell’uomo / e sbranandolo ridere - / questa, questa è la tua felicità, / felicità di una pantera e di un’aquila, / felicità di un poeta e giullare! [...] Così una volta caddi io stesso, / dal mio delirio di verità, / dalle mie bramosie del giorno, / stanco del giorno, malato di luce, / - caddi in giù, verso la sera, verso l’ombra, / bruciato da una sola / verità e sitibondo / - ricordi ancora, ricordi, cuore ardente, come allora fosti assetato? - / che io sia bandito / da ogni verità! / Soltanto giullare! Soltanto poeta! ...»¹¹⁹.

Il particolare più interessante è che, proprio come Artaud, anche Nietzsche, negli ultimissimi anni della sua produzione, insiste molto sulla presenza, dietro tutti gli infingimenti, che il dominio del simbolico stesso ha provocato, di una dimensione magmatica in cui confusamente si agitano le bramosie, i desideri, le passioni, una dimensione prettamente corporale, la cui forza è talmente dirompente tanto da far

¹¹⁸ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 208.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume*, cit., pp. 15-17.

esclamare a Nietzsche “che io sia bandito, da ogni verità”, ovvero, che la tentazione di una visione totalizzante dell’essere, come dell’io, della coscienza, possa allontanarsi da me. La felicità, la serena sopravvivenza consiste nel riconoscere che, proprio come Icaro, rischiamo di “bruciare” le nostre ali, se coviamo la pretesa di avvicinarci sempre di più al sole. L’inevitabile destino, allora, in analogia con la struttura gnostica¹²⁰ della conoscenza, è la caduta, il ritorno alla terra, alla notte dei sensi, all’ombra del corpo, la cui realtà risulta, irrimediabilmente spezzata, “dispersa”. Paradossalmente, l’uomo non arriverà mai a viverci pienamente, integralmente, e si troverà, come dimidiato, ora pecora, vittima del suo corpo, ora dio, padrone della sua fisiologia. Sbraniamo e veniamo sbranati in continuazione, in un gioco perenne che ci porta a una progressiva consunzione, dove l’io si perde negli infiniti rivoli delle sue singole percezioni, come Artaud, in consonanza con Nietzsche, ci fa notare in questo passaggio, tratto da una delle lettere scritte durante l’internamento di Rodez:

«a forza di consumare questo corpo, l’uomo non si vive in tutto il suo sé a ogni minuto del suo corpo, in uno spazio assoluto di corpo, ora è ginocchio e ora piede, ora occipite e ora orecchio, ora polmoni e ora fegato, ora membrana e ora utero, ora ano e ora naso, ora sesso e ora cuore, ora saliva e ora urina, ora alimento e ora sperma, ora escremento e ora idea, voglio dire che ciò che è l’io o il sé non è imperniato su una percezione unica perché è disperso nel corpo [...] Perché l’uomo non è solo disperso nel suo corpo, è disperso nel fuori delle cose, come un morto dimentico del suo corpo»¹²¹.

L’io, come già ribadito più volte, in qualità di struttura monolitica, non esiste, ma fuochi, segnali della sua presenza si accendono qua e là, attraverso il nostro corpo, in concomitanza con le parti dell’organismo attualmente sollecitate. In altri termini, la soggettività altro non è che la risposta adeguata a uno stimolo nervoso ben preciso, e,

¹²⁰ Cfr., a proposito della presenza di un profondo immaginario gnostico in Artaud, A. Artaud, *L’Evêque de Rodez*, in OC, IX, p. 221 (traduzione mia), dove leggiamo: «rinnevo il battesimo non volendo essere stato temprato nelle acque dello spirito per fondervi la mia coscienza sino a quel tempo troppo bruciante per dio, ma avendo sempre voluto costruire tutta la mia coscienza con la sofferenza virile del padre-madre del mio corpo, il sesso ardente della geenna, l’anima giacente che mediante il fiato raschia su di sé il fondo d’odio per farne, attraverso giacque d’odio, il qui-giacque della tomba dell’odio, il getto totem humus d’amore». Così come in Nietzsche si parla del cuore ardente del poeta-giullare, qui, si fa riferimento al sesso ardente della geenna, ovvero la dimensione infernale, impura, cui siamo eternamente proscritti a ritornare. Il corpo, in questo senso, è una condanna, un insieme di legacci che impedisce al nostro spirito di elevarsi, emanciparsi dalla materialità, una prigione che, tuttavia, è l’unico avamposto che possiamo difendere di fronte agli attacchi della realtà.

¹²¹ A. Artaud, *Lettres de Rodez*, in OC, XI, pp. 103-4 (traduzione mia).

di conseguenza, non possiamo mai percepirci integralmente, come coscienza assoluta, poiché quando “parla” un istinto, tutti gli altri rimangono “silenti”. Così, quello che chiamiamo Sé, è solamente il risultato temporaneo e casuale di una particolare organizzazione fisiologica e nervosa. Sentimenti e pensieri giungono soltanto dopo, quando tutto è già dispiegato, come la nottola di Minerva. Se ho consumato un pasto abbondante e indigesto, il mio io sarà tutto (o gran parte) localizzato nello stomaco, se mi trovo al telefono nell’orecchio, e così via gli esempi potrebbero sprecarsi. Ciò che conta è capire che la metafisica del *poiein* nietzscheana non ha nulla a che vedere con la tensione verso il guadagno di una visione integrale dell’essere vivente, ma è una metafisica in perenne divenire, in cui creiamo le condizioni per l’oltrepassamento della materialità, senza giungere però, mai, a un superamento completo e definitivo. La nostra anima, il nostro spirito, come ci suggerisce Nietzsche, in un altro ditirambo, vuole sempre di più, non è mai pago. Stiamo parlando del ditirambo intitolato *Klage der Ariadne*, ovvero *Lamento di Arianna*, dove Nietzsche, con l’immediatezza tipica del gesto artistico, poetico, utilizza la coppia mitica Dioniso-Arianna proprio per alludere simbolicamente a questa perenne insoddisfazione della coscienza che cerca sempre, quasi disperatamente, amore, nutrimento, ma, come sappiamo, non v’è piacere che non sia accompagnato da sofferenza, dolore. Diamo la parola a Nietzsche stesso:

«chi mi riscalda, chi mi ama ancora? / Date mani ardenti, / date bracieri per il cuore! / Giù prostrata, inorridita, / quasi una moribonda cui si scaldano i piedi, / squassata, ahimè!, da febbri ignote, / tremante per gelidi dardi pungenti, glaciali, / incalzata da te, pensiero! / Innominabile! Velato! Orrendo! / Tu cacciatore dietro le nubi! / Fulminata a terra da te, / occhio beffardo che dall’oscuro mi guardi! [...] Dà amore a me – chi mi scalda ancora? / chi mi ama ancora? [...] Dà a me – te, / nemico crudelissimo, / anzi arrenditi a me! / È andato! / Ecco anche lui fuggì, / il mio unico compagno, / il mio grande nemico, / il mio sconosciuto, / il mio dio carnefice! / No! / torna indietro! / Con tutte le tue torture! / Tutte le lacrime mie / corrono a te / e l’ultima fiamma del mio cuore / s’accende per te. / Oh torna indietro, / mio dio sconosciuto! / dolore mio! / felicità mia ultima! / (Un lampo. Dioniso si manifesta con una bellezza smeraldina) / Dioniso: / Sii saggia, Arianna! / Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie: / metti là dentro una saggia parola! - / Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare? / Io sono il tuo Labirinto»¹²².

¹²² F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, cit., pp. 53-9.

Secondo una felice interpretazione di Sossio Giametta¹²³, che rilegge alcuni passi dello *Zarathustra*, la figura di Arianna può essere associata proprio alla coscienza umana, all'anima, laddove Dioniso, il “senza nome”, il “grande liberatore”¹²⁴, invece, annuncia l'eterno ritorno di tutte le cose, legate inestricabilmente tra loro, attraverso il filo del divenire. Così, l'anima in pena di Arianna, bisognosa d'amore, di conoscenza, deve imparare ad affrontare, accettare, anche il dolore (che ritorna), se coltiva l'intima pretesa di sfiorare una qualche forma di piacere, verità. Questo è l'insegnamento che l'epifania di Dioniso porta con sé, quasi insufflato nelle piccole orecchie di Arianna, ancora troppo sottili per udire una parola tanto profonda. La bellezza e l'efficacia di questo ditirambo risiedono ancora una volta nel fatto che Nietzsche riesce a trasformare una metafora, quella dell'innamorata che soffre per l'amato, insieme invocato e ricacciato come torturatore e carnefice, in un atto filosofico compiuto, che condensa, in un distillato di rara poeticità, tutta una serie di prosaiche interpretazioni possibili. La poesia, qui, non è puramente forma espressiva, ma concreto mezzo, che ci offre una visione generale di qualcosa (la coscienza umana, in questo caso), quindi metafisica, ma senza sminuire la complessità di tale visione, riducendola a una sorta di paradigma universale. L'errore dei “metafisici” è stato proprio quello di aver ridotto la scienza dell'essere, ovvero del divenire, della vita, a un'immota *Weltanschauung*, alienata dal contesto storico-sociale e biologico individuale. Calare il problema della metafisica al livello della *praxis*, significa aver compreso che è solo dalla creazione del “particolare” che può nascere una qualche forma di visione generale. Così, la volontà di verità è intimamente legata alla volontà di potenza, laddove per “potenza” dobbiamo intendere capacità di “fare”, *vis* performativa, creatività. In altri termini, la stabilità e la durevolezza di una visione generale della realtà (verità) dipende strettamente dalla capacità soggettiva di saper

¹²³ Cfr., S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996, p. 248, dove Giametta, a proposito del cap. dello *Zarathustra*, intitolato “Del grande anelito”, scrive: «Arianna, che Nietzsche ha in genere idealizzato come simbolo della femminilità e dell'amore femminile che “salva” l'eroe pericolante, è qui l'anima di Zarathustra, alla quale egli parla come si parla nei Salmi biblici. Già durante la composizione della Parte seconda dello *Zarathustra*, nell'estate del 1883, Nietzsche pensava di introdurre la coppia Arianna-Dioniso, pur senza menzionare Dioniso [...] Tutto quello che Zarathustra ha dato alla sua anima non basta, comunque, per acquietarne la *Sehnsucht*».

¹²⁴ Cfr., F. Nietzsche, *Del grande anelito*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 273.

creare (volontà di potenza) nuove connessioni. Di conseguenza, più salda risulta una verità, più indiscutibile ci appare la forma di un concetto, meno lavoro è stato compiuto a livello individuale, meno forza creativa è stata sviluppata dal soggetto interpretante. In ultima istanza, risulta chiaro che la fede in una verità ultima, rappresenta l'estremo rifugio per coloro i quali non fanno uso delle proprie capacità intellettive. E chi non lo fa, allo stesso tempo, è come se avesse subito un processo d'immunizzazione contro la sensazione, alla luce del fatto che non si dà atto intellettuale che non sia preceduto da uno stimolo nervoso, fisiologico. Gli uomini della "verità", se esistono, sono esseri la cui capacità senziente è stata talmente impoverita, tanto da rasentare l'isolamento percettivo. Allora, la verità va concepita sotto l'egida di un'altra prospettiva, quella che la lega all'inventività umana, al *poiein*, una verità, quindi, in perenne stato di rivoluzione:

«la verità non è pertanto qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire, - ma qualcosa che è da creare e che dà il nome a un processo, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un attivo determinare, non un prendere coscienza di qualcosa che sia in sé fisso e determinato. È una parola per la "volontà di potenza"»¹²⁵.

Un esempio di metafisica dell'arte (II): i disegni di Artaud

La persistenza di una nozione come quella di "metafisica", all'interno di tutta l'opera di Artaud, non indica, certo, la presa di coscienza di una preponderanza dello spirito rispetto al corpo. Non si tratta di una spoliatura del carattere carnale della nostra individualità, piuttosto di un riaffermarsi su questo, ovvero di un indugiare su quella dimensione frastagliata che funge da "supporto" allo spirito. Sulla scorta di questo fondamentale presupposto, dobbiamo aggiungere che, tuttavia, Artaud non rinuncia, con il discorso metafisico, a offrire una visione generale dell'esistenza. Si tratta, però, come nel caso di Nietzsche, non dell'auto-dispiegamento di una verità ultima, bensì di una processualità orientata verso la ri-scoperta di una condizione

¹²⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 9 [91].

originaria, ultra-razionale¹²⁶, dove il significato della vita possa emergere in tutta la sua completezza. Metafisica, quindi, come manifestazione della pienezza della vita, come visione definitiva, ovvero iper-potenziata, della stessa¹²⁷. Questo ritorno a una purezza perduta è carico d'energia e si realizza nel momento in cui l'uomo dimostra di aver abbandonato l'ottica di un'individualità separata e obliato la distinzione tra un "Io", proprietario di qualcosa, e un Sé, scintilla divina (ultra-razionale), principio spirituale immutabile, che crea un canale privilegiato di comunicazione tra mondo della materia e dimensione della coscienza. L'Io, difatti, letto come "scopritore" di nessi causali preesistenti, crolla miseramente di fronte al flusso energetico di un sé, che preme per giungere a manifestazione, per "infettare" la materia, senza la quale, parimenti, non potrebbe sussistere, con la sua creatività. Ecco perché, come già detto, in Artaud si parla di una metafisica del Doppio. Difatti, assistiamo, a una progressiva spiritualizzazione della materia, e, allo stesso tempo, a una concomitante materializzazione dello spirito, come ci viene suggerito, in questo passaggio, da Umberto Artioli:

«per lui [Artaud] un pensiero è "vivo" quando lo spirito, nel suo manifestarsi, aggancia la materia, innesca un flusso, esprime un'energia. Per questo, se lo spirito separato dalla vita è inaugurazione del deserto mentale, la materia priva di zolfo, fissata nel gelo delle forme, è l'avvento del "reale" dove le cose sono spogliate della loro risonanza. Contrapposta alla lacerazione interiore, la pienezza di cui parla Artaud è il mistico approdo dove soggetto e oggetto cessano d'essere categorie oppostive, e pensare è riconoscersi nell'Altro, il non-io, il versante in ombra dell'io, lo spirito materia e la materia spirito»¹²⁸.

Posto ciò, possiamo facilmente arguire come le sorti del discorso metafisico si giochino tutto in seno a questo "limite" semi-mobile, a questa superficie che ora funge da sostegno impenetrabile (la materia che non si lascia "agguantare" dallo

¹²⁶ In Artaud sono chiaramente rinvenibili tracce delle tesi di Renè Guénon. Cfr., a tal proposito, la versione che di "metafisica" viene data in R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972, p. 34, dove si parla di una metafisica come «vera sapienza tradizionale, superrazionale e non-umana».

¹²⁷ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Position de la chair*, OC, I, p. 352, dove leggiamo: «bisogna che esplori questo senso della carne che deve darmi una metafisica dell'essere, e la conoscenza definitiva della vita». Qui, emerge con sufficiente chiarezza come il possibile avvento di una visione generale della vita (quindi, metafisica) dipenda proprio dall'approfondita analisi del senso della carne, ovvero del supporto corporeo, in cui si nascondono quelle impercettibili "scaglie" di divino, di spirituale, che occorre potenziare, sino a condurle a manifestazione.

¹²⁸ U. Artioli, F. Bartoli, *Teatro e corpo glorioso*, cit., p. 100.

spirito), ora, quasi come un ricettacolo di forme, viene “bucata”, e si trasforma secondo il grado di creatività sprigionatosi dalla dimensione spirituale. Per fare un esempio: a volte, il marmo sostiene indefessamente i nostri passi, altre, si lascia lavorare, per dare luogo a forme inedite, per modificare la sua condizione di semplice sostrato materiale. Nel “Mosè” di Michelangelo, il marmo risulta completamente pervaso da un genuino afflato metafisico, ovvero da un *quid* aggiunto che ha penetrato la materia e che coincide con l’estro, la genialità e la capacità artigiana del grande scultore italiano.

Ora, così come nei Ditirambi nietzscheani la semplice parola assumeva una nuova veste, un significato immediato e inaudito, grazie all’azione spirituale della “poesia”, allo stesso modo, anche in Artaud, vi è un luogo speciale, privilegiato, in cui la dimensione carnale e quella astratta, come il cielo e la terra lungo la linea dell’orizzonte, paiono incontrarsi. Un luogo in cui la materia si presenta sia nella sua forma bruta, di semplice mezzo, sia nella sua veste “spiritualizzata”, caricata di una serie di significati nuovi. Tale luogo è il disegno. Non possiamo certo parlare di un Artaud pittore o maestro delle arti, né, tantomeno, pretendiamo di offrire una panoramica completa di tutti i suoi schizzi o abbozzi. Più modestamente, prenderemo ad esempio qualcuno dei suoi disegni, per mostrare come, attraverso il tratto, l’uso del colore, la scrittura di alcune parole, emerga il senso pieno di quella metafisica del *poiein*, già rintracciata in Nietzsche, una metafisica non già “pronta”, ma «che mi sono fatto in funzione di questo nulla che porto»¹²⁹. Utile strumento che ci farà compagnia in questo breve viaggio alla scoperta di queste piccole opere artaudiane, sarà il fondamentale testo di Jacques Derrida, intitolato *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*¹³⁰, nonché, naturalmente, il catalogo completo dei disegni di Artaud, con relativi commentari, curato da Paul Thevenin¹³¹.

¹²⁹ A. Artaud, *Frammenti d’un diario d’inferno*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, cit., p. 54.

¹³⁰ J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, trad. it. a cura di A. Cariolato, Abscondita, Milano 2005.

¹³¹ J. Derrida, P. Thevenin, *Antonin Artaud: dessins et portraits*, Gallimard, Paris 1986.

Il primo disegno di cui ci occupiamo, risalente al gennaio del 1946, venne rinominato da Artaud “La machine de l’être ou dessin à regarder de travers”, vale a dire “La macchina dell’essere o disegno da guardare di traverso” (fig. 1).

Lo stesso Artaud ha corredato lo schizzo con un commento, che, come tutti gli altri, risulta inedito in lingua italiana. Ne traduciamo qualche parte per mostrare quanto fosse importante e liberatorio, per lui, l’esercizio grafico. Scrive Artaud:

«questo disegno è un serio tentativo di dare vita ed esistenza a ciò che fino a oggi non è mai stato recepito nell’arte, il miscuglio del soggettile, la pietosa goffaggine delle forme che crollano attorno a un’idea [...] Il foglio è sporco e senza risposta, la carta stropicciata, i personaggi disegnati dalla coscienza di un bambino»¹³².

Il disegno in questione, come emerge dalle prime altisonanti righe del commento, pretende, addirittura, di svelarci un concetto che, mai, aveva trovato posto all’interno dell’arte, quello del “soggettile”¹³³. Questa strana parola, questo “corpo estraneo”, viene subito associato all’idea di un mescolamento (*gâchage*), dove tutte le forme, con il loro carico di incompletezza e inadeguatezza, s’incontrano per auto-distruggersi in nome di un’idea, di un’ispirazione. Così, le forme, sottoposte al lavoro spirituale della coscienza, collassano una sull’altra, come in una sorta d’effetto domino. Tuttavia, è proprio in questo processo di auto-distruzione che si annuncia la nascita di qualcosa. Il soggettile è quell’attimo in cui tutto è perito, informe, nulla è ancora venuto alla luce, ma tutto è carico d’un’immane energia, pronta a scatenarsi. Un limite, insomma, un confine mobile, una membrana semi-permeabile, che, da un lato, rivendica il suo ruolo materiale di sostrato, ma,

¹³² Ivi., p. 30. Il commento si trova anche in A. Artaud, *Oeuvres*, XIX, p. 259.

¹³³ Cfr., a proposito della nascita (presunta) e dei significati possibili del termine, J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, cit., pp. 14-5, dove leggiamo: «in francese da poco si ritiene di sapere cosa significhi, nel suo senso corrente, il termine “soggettile”. Lo si ritiene contemporaneo ad Artaud. I dizionari contemporanei lo fanno risalire alla metà del XX secolo. Ma si sbagliano, riattivano in realtà una vecchia parola, francese o italiana. La nozione appartiene al codice della pittura e designa ciò che è in un certo modo steso (*couché*) sotto (*sub-jectum*), come una sostanza, un soggetto o un succube [...] Un soggettile sembra intraducibile, ecco l’assioma, organizza il corpo a corpo con Artaud. Con questo si possono intendere due cose. Da un lato, il termine “soggettile” non si lascia tradurre. Con tutta la sua parentela semantica o formale, dal soggettivo al tattile, da sottoposto, supporto o succube a proiettile, ecc., non attraverserà mai la frontiera della lingua francese. Dall’altro c’è il soggettile, vale a dire il supporto, la superficie o il materiale, il corpo unico dell’opera nel suo primo evento, alla nascita, ciò che non si lascia ripetere, ciò che si distingue tanto dalla forma quanto dal senso e dalla rappresentazione: ecco ancora ciò che sfida la traduzione. Non lo si trasporterà mai in un’altra lingua. A meno che non lo si introduca intatto, come un corpo estraneo».

dall'altro, mostra una forma di "coscienza", capace di plasmare le forme secondo un'idea. Una coscienza in azione, tuttavia, che è quella di un bambino. Ora, la chiave per interpretare il senso propriamente metafisico dei disegni di Artaud, risiede proprio qui, nell'ingenuità di una coscienza che rifiuta qualsiasi tecnica, ma, allo stesso tempo, non si abbandona a un becero primitivismo. Si tratta di capire che il soggettile rappresenta quella dimensione in cui oggetto e soggetto si riuniscono e dove, quindi, da un lato, s'intende salvare un "modo" di disegnare, mentre, dall'altro, ci si abbandona a quelle "forze malefiche" che deviano la mano dell'artista verso la produzione di forme larvali o abortite. Come abbiamo visto, le forme giungono a noi in uno stato di "pietosa goffaggine" (*maladresse piteuse*), cioè, stando alla lettera del francese, di una cattiva abilità (*adresse*). Perciò, alla base del tratto artaudiano, che pare "incepparsi" a ogni piè sospinto, vi è questo radicale rifiuto di un saper fare legato a un insieme di norme, a un sistema (delle belle arti, in questo caso). Il fare, quindi, deve essere separato dal sapere per venire calato nell'ambito infinito dell'esperienza. Sentiamo Artaud stesso, a tal proposito:

«questo disegno come tutti gli altri miei disegni non è quello di un uomo che non sa disegnare, ma quello di un uomo che ha abbandonato il principio del disegno e che vuole disegnare alla sua età, la mia, come se non avesse imparato mai niente per principio, per legge o per arte, ma unicamente per esperienza del lavoro, e dovrei dire non istantanea ma istante, voglio dire immediatamente meritata. Meritata in rapporto a tutte le forze che nel tempo e nello spazio si oppongono al lavoro manuale, e non soltanto manuale ma anche nervoso e fisico della creazione. Vale a dire, contro la presa di possesso dell'anima in spirito e la sua rimessa a posto nell'essere della realtà»¹³⁴.

Dal passo emerge con chiarezza che possedere un'abilità, servirsi con maestria di ipotetici "principi del disegno" (metafisici nel senso tradizionale del termine), non significa disporre liberamente di alcune forze, ma, di contro, rendersi disponibili a lasciarsi "attraversare" dall'irruenza di queste forze stesse che, sia a livello spaziale che temporale, non assistono, ma sviano la mano dell'artista. La creazione è anche, e soprattutto, il parto sofferto di una forma, che nasce da una serie di stimolazioni nervose, spesso in contrasto tra loro, che condizionano l'artista e che, nel prodotto finale (per così dire), non scompaiono, ma resistono e si rendono visibili. È come se,

¹³⁴ A. Artaud, *Oeuvres*, XX, p. 340. Il passo è citato anche in J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, cit., p. 58.

durante l'atto del tratteggiare il profilo di qualcosa, qualcuno giungesse impetuosamente e ci strattonasse per un braccio. Sul foglio troveremo la testimonianza di questo passaggio, perché la nostra mano avrà disegnato qualcosa d'imprevisto, casuale, privo di forma, senso e finalità. Ci sarebbe, si potrebbe obiettare, la possibilità di cancellare la traccia di questo misfatto, ma Artaud decide di non farlo, perché vuole rendere espliciti i processi che animano il nostro inconscio. Abbandonare il "principio del disegno" non vuol dire, tuttavia, piegare l'esperienza artistica al dettato surrealista dell'automatismo psichico. Artaud è chiaro su questo: il disegno nasce dalla pratica, dal *poiein*, ma questo fare non è automatico, bensì "immediatamente meritato" o, forse, dovremmo dire, ricordando la nozione di crudeltà, necessario e, insieme, casuale. "Meritare l'esperienza", allora, vuol dire calcolare rigorosamente i rapporti casuali tra le forze, a tal punto da farli apparire naturali, ovvero necessari. E i disegni di Artaud, da questo punto di vista, somigliano, più che a delle opere compiute, a dei documenti¹³⁵, che attestano qualcosa, rendicontano dei processi interiori, altrimenti condannati all'invisibilità. Fare il "meta" della metafisica, come precedentemente accennato, significa proprio "meritare" l'esperienza, ovvero conquistarla, guadagnarla, ma anche, secondo l'etimologia greca del verbo¹³⁶, ripartirla, dividerla, distribuirla. In altri termini, per Artaud, la metafisica non è una folle corsa in avanti, ma un magico ritorno alla nudità dell'uomo, a quel momento (come nel caso del soggettile), in cui ancora tutto deve essere ottenuto. L'esperienza costringe la nostra coscienza alla scissione, alla proliferazione, quindi, ma, allo stesso tempo, è l'unico viatico possibile per recuperare l'unità. Metafisica, in ultima istanza, è questo cammino a ritroso verso

¹³⁵ Cfr., a tal proposito, A. Artaud, *Ouvres*, XXI, p. 266, dove possiamo leggere: «i miei disegni non sono dei disegni ma dei documenti, bisogna guardarli e comprendere ciò che vi è dentro, a giudicarli soltanto dal punto di vista artistico o veridico, oggetto parlante e riuscito, si direbbe: è molto bello, ma manca della formazione manuale e tecnica e Monsieur Artaud, come disegnatore, è ancora un dilettante, gli servono dieci anni di tirocinio personale o al politecnico delle belle arti. Cosa che è falsa perché ho lavorato dieci anni sul disegno nel corso di tutta la mia esistenza ma dispero del puro disegno». Su questo, cfr. anche J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, cit., p. 60, dove si scrive: «nessuna carenza tecnica, dunque, nel fallimento del disegno puro; soltanto un corpo a corpo o una specie di aborto viene contemporaneamente a ripetersi e a contraffarsi, a imitarsi per simulacro e a controllarsi, a contrastarsi nel corso di una sorta di alterco formale in vista di un'altra nascita, di un'espressione infine».

¹³⁶ Il verbo greco *merizo*, infatti, sta per separo, distribuisco.

l'essenziale, il semplice, verso una coscienza pura, che si sente ancora "tutta piena". Il disegno intitolato "La mort et l'homme", si muove proprio in questa direzione (fig. 2). Anche in questo caso abbiamo un commento dello stesso Artaud, da cui estraiamo qualche passaggio chiave:

«questo disegno è una sensazione che è passata in me come si dice in certe leggende che la morte passi. E che ho voluto cogliere al volo e disegnare assolutamente nuda. Il movimento della morte ridotto alle sue ossa essenziali niente di più. Un uomo che cade nel vuoto e nella caduta ha rubato a un altro uomo le scatole del soffio dei suoi polmoni [...] Questo disegno non si rivolge all'intelligenza o all'emozione ma alla coscienza tutta pura e tutta nuda. Il distacco dell'impercettibile fibrilla d'un corpo che dilacera un istante la coscienza per scissione poi la lascia addormentarsi in pace»¹³⁷.

Il primo particolare da rilevare è che Artaud dichiara di disegnare senza fare ricorso a mediazioni, senza imitare alcuna precedente raffigurazione, senza cedere alla tentazione della mimesi. Il disegno, molto spartano e sicuramente meno confusionario del precedente, non rappresenta qualcosa, ma traduce immediatamente una sensazione, il cui carico energetico Artaud non vuole sciupare, e, per questo, dipinge subito e senza l'utilizzo di elementi superflui. Qui, non vediamo una delle tante versioni iconografiche della Morte, ma assistiamo al farsi di una relazione, quella tra l'uomo e il suo limite invalicabile, la sua finitudine. Proprio per questo, siamo di fronte a un atto genuinamente filosofico, una testimonianza, che non è indirizzata, come sottolinea Artaud, alla nostra intelligenza piuttosto che emozione, ma alla coscienza tutta intera, alla coscienza che sperimenta la lacerazione e, insieme, la riconciliazione, la rigenerazione. La Morte è raffigurata con le sembianze di un elementare geroglifico umanoide, ridotto alle sue componenti minime, mentre, al centro, compare una sorta di metronomo, anche questo vagamente antropomorfo, che batte il tempo che ci separa dalla nostra polverizzazione. L'immagine del metronomo, inoltre, rinvia al dolore dell'uomo, la cui figura risulta scarnificata e ridotta a una sorta di bastone, puntellato da alcuni chiodi. La Morte è riconsegnata al suo significato metafisico, quindi nudo, essenziale, originario, di sofferenza, separazione, e non vista solo quale compimento del percorso vitale dell'uomo. In

¹³⁷ J. Derrida, P. Thevenin, *Antonin Artaud: dessins et portraits*, cit., p. 40. Il testo compare anche in A. Artaud, *Oeuvres*, XXI, pp. 232-3.

altri termini, non c'è morte senza vita e vita senza morte, dato che anche il processo più estremo di lacerazione prevede delle reazioni fisiologiche, quindi vitali. La lezione è sempre la stessa: vi è un'unità indissociabile dei principi, che, a livello grafico, la nozione di soggettile tenta di tutelare e riprodurre. Quest'impresa raggiunge il suo culmine nel disegno intitolato "L'exécration du Pere-Mère" (fig. 3), laddove per esecrazione dobbiamo intendere un processo di espulsione, maledizione, ma anche quel movimento centrifugo che porta all'espressione di qualcosa, o, meglio, alla sua de-sacralizzazione. Il disegno, molto espressionista, allude alla coesistenza e connivenza del principio materno e di quello paterno. Assistiamo a un parto, che, tuttavia, allo stesso tempo, è un aborto, un'espulsione violenta di qualcosa, già segnata, se osserviamo bene il punto che risiede alla congiunzione esatta delle due gambe, dalla figura della morte. In altri termini, nella nascita alberga già il germe della dissoluzione. Nulla di più di ciò che Artaud ha scritto in svariati luoghi dei suoi testi, si direbbe. Tuttavia, il disegno, forse più delle parole, è gettato lì, sulla carta, quasi inerte, non soffre, non si lamenta, predisponendosi ad accogliere qualsiasi tipologia di forma. Tale aspetto è ben rilevato da Derrida, sempre a proposito della nozione di soggettile:

«il soggettile (chi è?) sopporta (*souffre*) tutto senza soffrire (*souffrir*). Dunque senza lamentarsi. Patisce, ma resta impassibile. Accetta e riceve tutto, come un ricettacolo universale. Visto che raffigura anche il luogo, il posto di tutte le figure, pensiamo alla *chóra* del *Timeo* [...] Un soggettile è paziente, aspetta tutto, si aspetta di tutto ma resta impassibile. È un luogo di incubazione. Prende su di sé tutte le forme, si suppone o presuppone e si sottrae dunque a tutte le opposizioni, ad esempio quella dell'uomo e della donna, se non addirittura del padre e della madre. Prende le forme che sono determinate su di sé, le prende su di sé senza assumerle, ecco perché esaspera»¹³⁸.

Il passaggio ci aiuta anche a capire meglio il senso di questa metafisica del *poiein* in Artaud, una metafisica del Doppio. Il soggettile, emblema di questa dimensione duale, ma non contraddittoria, tragica, ma non drammatica, non assume nulla, non diventa proprietario delle forme che riceve in dono dall'esperienza, ma, in qualche modo, le subisce, vi si lascia attraversare. Il soggettile, con la sua ingenua passività e disponibilità alla trasformazione, rappresenta quel luogo ideale cui ritornare per ritrovare il significato primo (e ultimo) di tutte le cose, per recuperare il filo mistico

¹³⁸ J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, cit., p. 86.

che unisce tutti i fenomeni. La metafisica del fare, quindi, è una metafisica del divenire, dell'incubazione, una metafisica dell'avvenire, perché differisce sempre il tempo della sua realizzazione. Una metafisica che non ha più a che fare con l'ascensione, ma con la deiezione, che non riguarda più la norma, ma la trasgressione, il rifiuto della norma stessa, in nome di una creatività che, come suo momento inaugurale, prevede sempre un atto violento di esecrazione. In ultima istanza, nel disegno (specialmente), è il pensiero stesso che si auto-conduce fuori dai suoi stessi margini, per poi, successivamente, ritrovarsi (e ripetersi).

«Ora ciò che io disegno non sono più dei temi d'Arte trasposti dall'immaginazione sulla carta, non sono figure affettive, sono dei gesti, un verbo, una grammatica, un'aritmetica, un'intera Cabbala [...] È la ricerca d'un mondo perduto e che nessun linguaggio umano non comprende»¹³⁹.

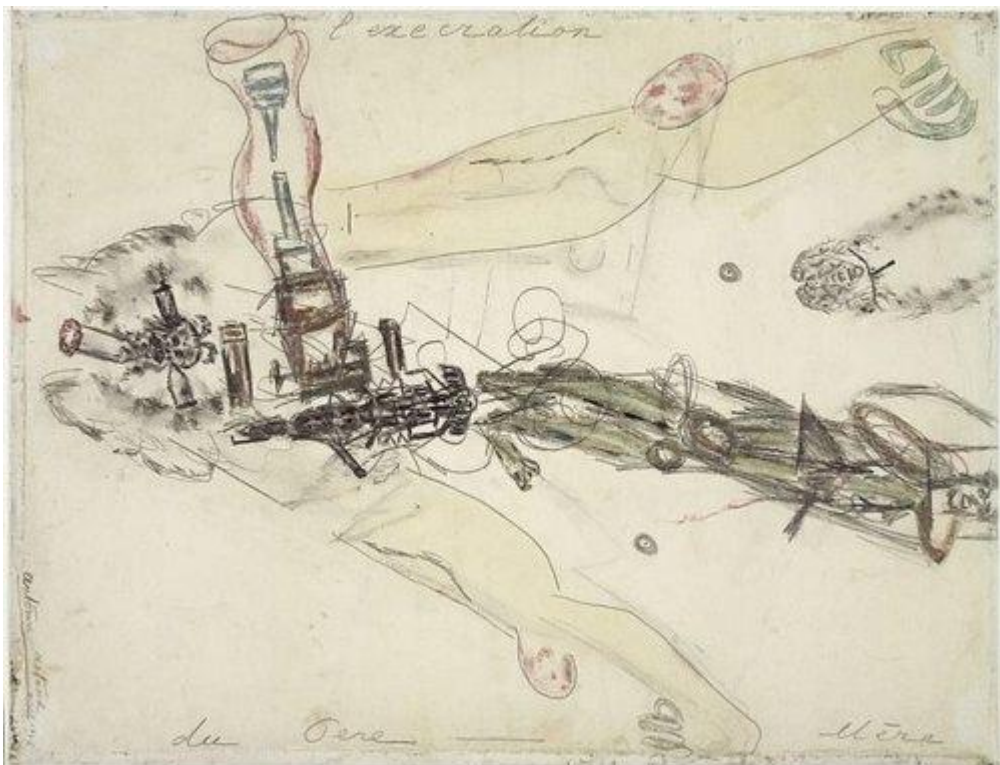


(fig. 1)

¹³⁹ A. Artaud, *Dix ans que le langage est parti*, in *Ouvres*, cit., pp. 1513-4.



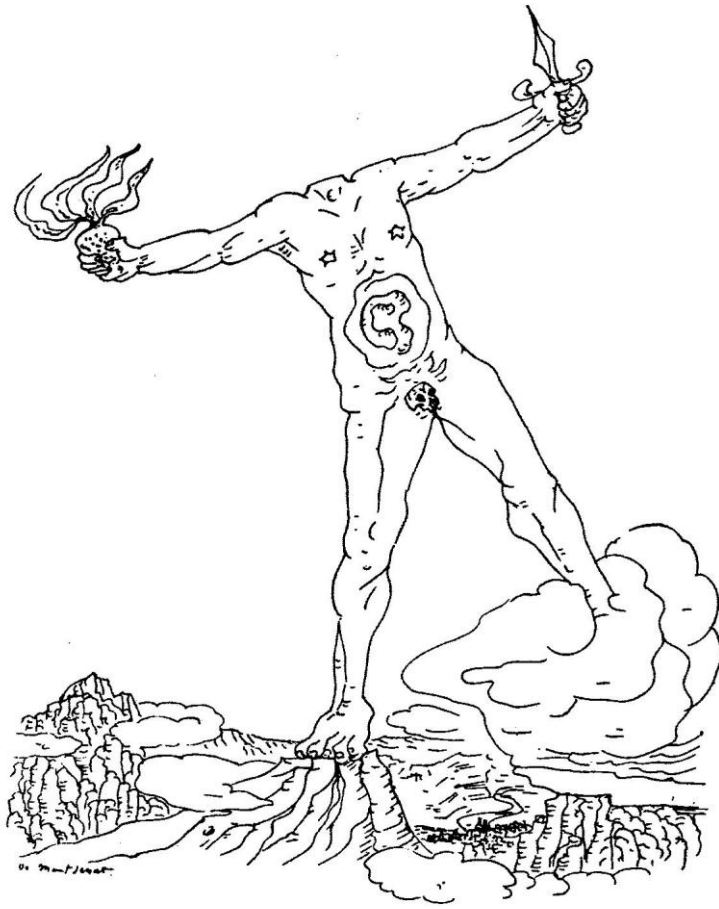
(fig. 2)



(fig. 3)

SEZIONE II

Nietzsche e Bataille



(André Masson, illustrazione tratta da *Acéphale*, n. 2, 1937)

Prologo

«Si apre dinanzi alla specie umana una duplice prospettiva: da un lato la prospettiva del piacere violento, dell'orrore e della morte – esattamente quella della poesia – e, in senso opposto, quella della scienza o del mondo reale dell'utilità. Soltanto l'utile, il reale hanno un carattere di serietà. Non possiamo mai arrogarci il diritto di preferirgli la seduzione: la verità ha dei diritti su di noi. Ha su di noi persino tutti i diritti. E tuttavia noi possiamo, e persino dobbiamo rispondere a qualcosa che, non essendo Dio, è più forte di tutti i diritti: quell'impossibile al quale possiamo accedere solo obliando la verità di tutti quei diritti, solo accettando la scomparsa»¹.

Una scelta filosofica, che è anche una scelta di vita e di metodo, schierarsi con spirito militante a difesa di un'interpretazione dell'esistenza concepita troppo spesso come superflua, senza la pretesa di negare validità e legittimità all'altra: questo il *trait d'union* che crea un ponte tra il pensiero di Georges Bataille e quello di Friedrich Nietzsche. L'individuo si trova al centro di un campo di forze tensive, che lo spingono ora verso la nuda realtà della poesia, del *poiein*, del fare creativo, ora verso il mondo della scienza, del sapere incontrovertibile, della verità assoluta. Anche in questo caso, come già visto per il parallelismo Nietzsche-Artaud, dobbiamo, sin da subito, abituarci a maneggiare un concetto di poesia molto ampio, che non si ferma all'indicazione di una modalità espressiva, di una forma, ma ha a che fare con la vita stessa. È questa la dimensione su cui anche Bataille lavora, la dimensione ludica dell'esistente. In altre parole, Bataille non nega l'utilità e la serietà della scienza, ma, allo stesso tempo, riconosce che vi è qualcosa che non può essere ridotto a mezzo, strumento, qualcosa che non può essere rubricato come attributo di una verità ultima, qualcosa che sfonda il rigido sostrato dell'*episteme*, mostrandoci che esiste un altro modo di vedere le cose. L'impossibile, cui si allude nel passo sopra citato, incarna proprio questo movimento (non solo di pensiero) di “caduta”, che dalla dimensione pura della verità, precipita verso l'abisso, la morte, l'orrore, in cui tutto si manifesta senza infingimenti. La verità accampa dei diritti sull'uomo, e l'uomo risponde obliando la verità di tutti questi diritti.

¹ G. Bataille, *L'impossibile*, trad. it. a cura di R. Baldassini, ES, Milano 1999, p. 14.

Tuttavia, la duplice prospettiva che si apre dinnanzi alla specie umana segna anche la frattura tra due differenti modalità di studiare la relazione che intercorre tra gli individui e il resto del mondo: una, la “via” poetica, predilige quello che, con Artaud, abbiamo definito “pensiero del disotto”, vale a dire un pensiero che parte dall’analisi della complessa organizzazione della nostra fisiologia, del nostro corpo, per dare legittimità all’esistenza di strutture cosiddette superiori, quelle strutture che, invece, la prospettiva scientifica battezza come facoltà indubitabili, ricorrendo alle quali possiamo “gestire” l’esperienza, quasi fosse una mera appendice della Verità. Non si tratta di un atteggiamento puramente estetizzante o primitivista, che rifiuta i guadagni della scienza, ma di una visione del mondo che revoca continuamente in dubbio le sue poche certezze, nella convinzione che, dietro ogni presunta chiarezza affermativa, in realtà, si nasconda una “tara” negativa, cui non possiamo sfuggire, ma che, piuttosto, dobbiamo adottare come nostra compagna. Ora, gran parte del significato attribuibile all’opera di Bataille, nel suo complesso, si gioca proprio sulla natura di questa “tara” negativa. Non si tratta, come si potrebbe, di primo acchito, pensare, di un fardello, di una colpa atavica che ci perseguita e che reclama l’espiazione né di una “teologia rovesciata”, come vorrebbe il Sartre commentatore di Bataille², dove, fatto fuori il bene, si procederebbe all’ipostatizzazione del male,

² Cfr., a tal proposito, J. P. Sartre, *Un nuovo mistico*, in *Che cos’è la letteratura?*, trad. it. a cura di L. Arano-Cogliati, NET, Milano 2004, pp. 243-279. Si tratta, più nello specifico di una lunga e provocatoria recensione che Sartre volle dedicare al testo batailleano “L’esperienza interiore”, pubblicato nel 1943. Sartre, in buona sostanza, rimprovera a Bataille di aver semplicemente sostituito l’affermazione della presenza del bene con quella del male, facendo di quest’ultimo il fondo roccioso su cui orientare l’esistenza e attribuendogli tutti i caratteri specifici del trascendente. Un mero rovesciamento, insomma, come quello che Heidegger attribuisce a Nietzsche (cfr., M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 154-164), a proposito del platonismo, un rovesciamento che non si svincolerebbe, ma indugerebbe, sulla “logica dei principi”. Leggiamo un breve passaggio di Sartre stesso, senza la pretesa di offrire una panoramica completa della polemica che, a seguito della pubblicazione della recensione, divampò: «Bataille, che fu cristiano praticante, ha conservato il significato profondo della storicità del cristianesimo. Ci parla della condizione d’uomo, non della natura umana: l’uomo non è una natura, è un dramma; i suoi caratteri sono atti: progetto, supplizio, agonia, riso sono altrettante parole che indicano processi temporali di realizzazione, non qualità date e passivamente ricevute. L’opera di Bataille è il risultato di una nuova discesa, come la maggior parte degli scrittori mistici» (*Un nuovo mistico*, p. 248). Sartre non sbaglia quando definisce progetto, agonia, riso, ecc., come processi in perenne divenire e non qualità passive, ma, a nostro avviso, sbaglia il tiro quando lega questo discorso alla storia del cristianesimo e alla tradizione mistica. La posizione di Sartre mistifica così, in parte, il senso genuino dell’opera batailleana. Sarà nel prosieguo del nostro lavoro, che incontreremo altri luoghi dove la posizione sartreana verrà messa fortemente in discussione e meglio e più ampiamente fatta oggetto di analisi.

del nulla. Piuttosto, e in questo si ravvisano pesanti echi della lezione nietzscheana, abbiamo a che fare con un racconto degli effetti che il lavoro del negativo produce sulla coscienza, il linguaggio, il sapere in generale³. In un certo qual modo, Bataille, così come Nietzsche, non mira tanto a costruire un discorso apofantico, affermativo sul nulla, quanto apofatico. Il linguaggio, con la sua staticità, rischierebbe, a detta di Bataille, di dare luogo a un processo di sostanzializzazione del nulla, cosa che mal si attaglia al suo obiettivo filosofico, il “non-sapere”, laddove, con questa espressione, non si tenta tanto di elevare l’esperienza interiore a principio trascendente, quanto, più semplicemente, sottolineare il carattere eminentemente dinamico del sapere stesso, restio a farsi imprigionare nelle strette maglie del *Logos*. Non può essere spiegato, il “non-sapere”, neanche facendo ricorso alle nozioni tipiche del misticismo, poiché rientreremmo sempre nella stessa logica perversa di un gioco linguistico che necessita di essere spiegato con un altro gioco linguistico, laddove, invece, come sappiamo, parafrasando Wittgenstein, i giochi linguistici co-abitano tutti sullo stesso piano, e una parola ha senso solo se viene usata all’interno del suo contesto “naturale”, del gioco cui appartiene. I tentativi, dunque, ad esempio, di spiegare il “non-sapere” con parole prese a prestito dalla tradizione mistica, risultano assolutamente fuorvianti, in quanto non fanno altro che “piegare la regola” alle esigenze del parlante, del soggetto interpretante, quand’ invece «ogni interpretazione è sospesa nell’aria insieme con l’interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato»⁴. Già a proposito del rapporto Nietzsche-Artaud, abbiamo avuto modo di trattare del modo in cui la coscienza soggettiva interpreta i cosiddetti “fatti” che la realtà ci offre, i fenomeni. E già allora, avevamo rilevato come interpretare avesse poco a che fare con le intenzioni particolari del soggetto, rinviando, piuttosto, a una dimensione corporale, costituita da stimoli nervosi che, una volta istituito un circuito cooperante e

³ Cfr., a tal proposito, M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 55, dove possiamo leggere: «il nichilismo, cioè la sostanzializzazione del nulla, è sempre parsa a Bataille una trappola tesa all’esperienza interiore dal linguaggio discorsivo: non per nulla nelle *Conferenze sul Non-Sapere*, egli si rifiuta di cogliere il non-sapere in sé, limitandosi a parlare dei suoi effetti».

⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, § 198, p. 107.

funzionale, si trasformavano in istinti, e poi, laddove necessario, venivano tradotti in parole, gesti, azioni. In altri termini, servendoci di Heidegger per un attimo⁵, una sorta di ermeneutica dell'affettività, di ermeneutica della vita, in cui non c'è un processo lineare che dalla coscienza individuale porta alla definizione del fenomeno, ma una dinamica circolare che muove dalle unità senzienti minime del nostro organismo per far ritorno ad esse, passando per stati mentali plastici, sempre pronti a ricevere e rielaborare nuove informazioni provenienti dal nostro sistema nervoso, dal nostro cervello. Tutto questo per ricordare che interpretare vuol dire collocare una forma di vita in un contesto idoneo, avere una particolare visione del mondo, leggere una serie di fenomeni a partire da un angolo di visuale, una prospettiva specifica. L'area d'azione del non-sapere può allargarsi così indefinitamente, tanto quanto può progredire l'evoluzione dell'umana specie. Il non-sapere è letteralmente impossibile, non perché ci condanna all'inazione, all'immobilismo, alla rassegnazione, ma perché non coincide con nessuna possibilità, pur rendendole tutte ancora possibili, quelle già in atto e quelle che ancora devono essere scoperte o create. L'impossibile, quindi, denuncia che le possibilità, e, quindi, le interpretazioni, sono potenzialmente infinite. Per tale ragione, il non-sapere marca un limite e, allo stesso tempo, funge da filtro per un rinnovamento dello spirito. Anche qui, come in Artaud, una sorta di membrana semi-permeabile, che mette in comunicazione i vari livelli della realtà, senza lasciar penetrare tutto, ma lasciando sempre aperto il pertugio del "passaggio". L'anelito batailleano al non-sapere coincide con il forte desiderio di rivalutare la sfera del corporeo, del fisiologico, se è vero che la dimensione del nulla, della possibilità, dell'orrore, della morte, del negativo, non è altro che quel crogiuolo ribollente in cui tutte le nostre passioni si agitano, prive ancora di una forma, alla disperata ricerca di giungere a manifestazione. È una lotta per l'esistenza, quella che Bataille racconta nelle sue opere filosofiche, la lotta tra stimoli diversi, molti dei quali sono destinati a perire, perché non correvi rispetto all'organizzazione corporea vigente. Una lotta che in lui, proprio come in Nietzsche, invade completamente il campo della cosiddetta "vita privata". Difatti, sia l'uno che l'altro, vivranno e

⁵ Cfr., M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1998.

pagheranno anche il fio delle loro scelte, sulla propria pelle, con conseguenze nefaste per il loro equilibrio psico-fisico. Non vogliamo, però, come nel caso della relazione con Artaud, accomunare Nietzsche e Bataille, in quanto protagonisti di una vita straordinaria, disordinata e fuori dagli schemi, quanto perché siamo persuasi che esista un profondo legame filosofico che lega “a doppio filo” i due pensatori. Un legame che, a differenza del precedente, è testimoniato da una serie veramente nutrita di riferimenti espliciti, rimandi, debiti, e così via. Nonostante ciò, l’operazione di leggere in parallelo i due autori, tenendo ben fermo il filo rosso che abbiamo selezionato, vale a dire la rivalutazione della dimensione corporea, non risulterà per questo più agevole, bensì doppiamente faticosa, perché all’interpretazione dei riferimenti espliciti si aggiungeranno quelle relative ai rimandi sotterranei, impliciti, nascosti.

Il percorso che seguiremo si svilupperà in tre direzioni, attraversando l’opera batailleana seguendo una direttrice per lo più cronologica, con l’intento di mettere in luce lo sviluppo del suo pensiero e la crescente importanza in questo della figura nietzscheana. In prima battuta, ci occuperemo delle prime due parti di quella che Bataille stesso ha ribattezzato “Summa a-teologica”, ovvero la quintessenza delle sue teorie elaborate fino a quel preciso momento storico⁶, un compendio che si fa forte, come facilmente arguibile, di una netta dichiarazione d’intenti. Bataille, infatti, parla di a-teologia e lo fa, non tanto per segnare la distanza dalle dottrine di questa o quell’altra confessione religiosa, quanto per affermare l’autonomia del suo pensiero da qualsivoglia tentativo di ridurlo a principi primi. A-teologico, proprio come in Nietzsche, è attributo che allude alle conseguenze derivate dalla presa di coscienza che “dio è morto”. Tenteremo, in questa prima fase, d’interrogarci sulla natura di quella che Bataille definisce “esperienza interiore”, l’analisi della quale ci consentirà di tematizzare il rapporto tra ciò che riteniamo essere un pensiero del “didentro” e quello che possiamo definire pensiero del “difuori”. In altri termini, ancora una volta, come si relaziona la coscienza individuale con l’infinito mare di possibilità che la

⁶ La cosiddetta “Summa ateologica” si compone di tre volumi, vale a dire *L’esperienza interiore*, pubblicato nel 1943 e riedito nel 1954, accresciuto con un testo apparso nel 1947, *Metodo di meditazione*, e con una nota finale, intitolata *Post-scriptum 1953, Il colpevole* (1944) e, infine, *Su Nietzsche* (1945), testo esplicitamente dedicato al filosofo tedesco.

realtà ci mette casualmente a disposizione? Tutto questo in un serrato confronto tra i testi batailleani e i moltissimi luoghi dell'opera nietzscheana dove si parla di coscienza in relazione all'interpretazione del mondo fenomenico. Mostriamo come il rimando a una dimensione interiore dell'esperienza non testimoni la presenza di un dualismo o irrazionalismo mistico, ma alluda a un percorso, a un'esigenza di spossessamento del proprio Sé, di sacrificio, supplizio del proprio io, che richiama molto da vicino la "rivoluzione copernicana" che Nietzsche compie a partire dalla nozione di soggetto. Da questo punto di vista, esperienza interiore vuol dire esperienza interpretante, ovvero esperienza che si sbarazza di tutti i vincoli imposti dalla morale, per tornare alla nudità della visione individuale. Come Artaud, anche Bataille fugge il rischio di una deriva soggettivistica o solipsistica, in quanto per visione individuale s'intende l'espressione di un insieme di atti interpretanti, laddove interpretazione si riferisce al soggetto particolare, sì, ma concepito alla stregua di un essere vivente, ovvero di un organismo senziente, quindi aperto all'Altro, sempre pronto ad accogliere nuovi stimoli. Scoprire questo sfondo biologico, questa pulsionalità animalesca che si cela sotto la superficie cosiddetta razionale dell'uomo, ci aiuterà a comprendere quanto di razionale si nasconda già ai livelli inferiori dell'organico. In definitiva, chiarificare il senso di "esperienza interiore" ci riporterà a quel processo di ri-naturalizzazione dell'uomo e della coscienza, già dibattuto nel precedente capitolo e caposaldo del pensiero nietzscheano. Difatti, come sottolinea Giuseppe Ferrari, studioso di Bataille: «qualsiasi tentativo di autonomia dalla natura non fa che riconsegnare l'uomo al suo essere (nel) la natura»⁷.

Esaurita questa prima parte del percorso, ampio spazio sarà dedicato a un'opera chiave all'interno della produzione batailleana, nonché testo decisivo per entrare nel vivo della relazione con Nietzsche, vale a dire il "rocambolesco" *Su Nietzsche*, in cui il disagio esistenziale di Bataille stesso, le sue angosce, il fermento di un periodo storico "difficile, sono tutti elementi che convivono accanto all'analisi serrata di diversi passaggi dell'opera nietzscheana. Una convivenza, beninteso, assolutamente problematica, ma che, nonostante il suo carattere turbolento, riesce a offrire al lettore

⁷ G. Ferrari, *Georges Bataille. Il limite e il possibile*, Marco Editore, Cosenza, p. 39.

un quadro innovativo, coerente, ponderato, e, soprattutto, profondamente “sentito” della figura di Nietzsche. Leggere Bataille che scrive di Nietzsche, o, meglio, leggere gli stralci di un uomo che ha vissuto quotidianamente nell’ossessione di Nietzsche, significa assumere un punto di vista assolutamente privilegiato, che ci aiuterà a entrare nell’intimo del pensiero nietzscheano. In questa seconda parte, più che procedere per temi, avizzeremo tentando di “doppiare” lo stesso passo di Bataille, rivivendo il suo incontro con Nietzsche, quasi come di fronte a un papiro che si srotola a poco a poco. Una simile operazione mira a collocare il testo di Bataille in un punto privilegiato di quella costellazione di volumi che in Francia, ma non solo, si sono interessati alla figura di Nietzsche. Passare per Bataille, piuttosto che per Deleuze o Foucault, vuol dire assumere le lenti di chi ha veramente “patito” il pensiero di Nietzsche, di chi ha pienamente afferrato il carattere di perdita, lacerazione, enigma, spossessamento e trasformazione insito nella sua filosofia.

L’ultima parte del percorso sarà la più frastagliata, ma, forse, anche la più stimolante, ardita e originale di tutte, poiché punterà a mostrare l’esistenza di uno stretto legame, tanto in Bataille quanto in Nietzsche, tra campi del sapere considerati così diversi, quali l’erotismo, la religione e la politica, intesa, quest’ultima, anche dal punto di vista economico. L’errore più grande della filosofia, paiono dirci i nostri due autori, è stato proprio quello di aver arbitrariamente innalzato paratie, creato compartimenti stagni tra una dimensione del sapere e un’altra, cosicché, apparentemente, lo studio delle perversioni sessuali umane, ad esempio, non sembra poter avere nulla a che fare con la “morte di dio”, la sovranità o la critica allo spirito capitalista. Non si tratta, tuttavia, di recuperare un’ipotetica e arcadica unità del sapere, cosa che violenterebbe le stesse convinzioni di Nietzsche e Bataille, ma di scovare, appurare l’esistenza di alcuni tratti tipici dell’essere vivente, che si ripropongono, ripresentano in situazioni così disparate e lontane tra loro. Così, per citare solo un aspetto dei tanti possibili e praticabili, l’accettazione profonda dell’esistenza, il nietzscheano “sì” alla vita, ritorna, in Bataille, tanto nelle pulsioni corporee protagoniste dell’esperienza erotica, quanto in quella di ascendenza religiosa che dichiara la “morte di dio”, come in quella politico-economica, che

segnala i limiti dell'utile e legge la "perdita" come l'affermazione di qualcosa, il passaggio obbligato per salvare la dimensione del "positivo".

L'obiettivo generale sarà quello di mostrare come tanto Nietzsche quanto Bataille preparano e realizzano una rivoluzione nel campo del sapere, che denuncia e supera i limiti di un certo hegelismo esasperato, per cui il sapere assumerebbe su di sé l'identità con il vero. L'operazione compiuta, allora, ha una portata filosofica di assoluto rilievo, perché rimette in discussione, non solo il ruolo dell'individuo di fronte al processo conoscitivo, ma anche i confini stessi di *Wissen* e *Logos*.

In definitiva, nel prosieguo del lavoro faremo nostro questo interrogativo di Franco Rella, nella consapevolezza che un pensiero al di là del *Logos* esista e possa essere, in qualche modo, comunicabile:

«davvero non si può parlare, come afferma Kojève, al di fuori del *Kreis*, il cerchio disegnato dal Logos hegeliano? Non c'è forse un linguaggio prima del logos – dalla lamentazione al mito – che non è semplicemente il negativo del logos? E se questo è vero è possibile ipotizzare un linguaggio e un sapere *oltre* il logos che non ne sia – anch'esso – semplicemente il negativo?»⁸.

⁸ S. Mati, F. Rella, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007, p. 71.

CAPITOLO I

Viaggio ai limiti dell'umano possibile: l'esperienza interiore come “emozione meditata”

È incerto il processo mentale,
la voce è marmo e cemento
e vivo malgrado me stesso.
Difficile attuare il controllo
attorno ai miei occhi c'è nebbia,
i contorni si fanno imprecisi.
Ho già scordato la mia dimensione
e forze sconosciute
mi strappano da me
(*Fenomenologia*, Franco Battiato)

§ 1. Esperienza interiore *contra* filosofia: la drammatizzazione dell'esistenza

«Per *esperienza interiore* intendo ciò che abitualmente vien detto *esperienza mistica*: gli stati di estasi, di rapimento, quanto meno di emozione meditata. Ma penso meno all'esperienza *confessionale*, cui ci si è dovuti finora attenere, che a un'esperienza nuda, libera da legami, anche di origine, con qualsiasi confessione. Ecco perché non mi piace la parola *mistica*»⁹.

Bataille, assoluto nemico delle definizioni rigorose, s'approccia alla questione dell'esperienza interiore tirando in ballo l'esperienza mistica, con tutto il suo carico di stati e sensazioni connessi. Il riferimento alla mistica, tuttavia, piuttosto che chiarificare la natura dell'esperienza interiore, complica ulteriormente le cose, perché chiama direttamente in causa, secondo una tendenza interpretativa tutt'ora invalsa, l'esperienza confessionale. Di contro, per Bataille, “mistico” non allude tanto al

⁹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, trad. it. a cura di C. Morena, Dedalo, Bari 2002, p. 29.

raggiungimento di uno stato di “grazia”, in cui uomo e dio risultano armonicamente legati in un’unità inscindibile, quanto a una spoliazione individuale da tutti i legami, finalizzata alla conquista di una libertà, che tutto mette in discussione, spazzando via il “degenerante” per lasciar posto all’insediamento di una nuova visione del mondo. Non si tratta, tuttavia, di un semplice “cambio della guardia”, in cui vecchi valori vengono sostituiti da “tavole della legge” inedite, ma del recupero di un’esperienza nuda, ovvero non corrotta da una serie di principi d’ordine morale (e non solo), che hanno preteso d’afferrare l’esistenza, per orientarne il senso di marcia. Questo atto di spoliazione, quindi, è il primo stadio di un percorso “negativo”, a detta di Bataille, che mira a scovare le “ragioni” della perdita, piuttosto che agire “teticamente”, ovvero ponendo e affermando la struttura dell’esistenza. Tutto il senso della filosofia batailleana si gioca proprio sul ruolo che scegliamo di attribuire a questo “negativo”. *In primis*, potremmo leggere questo approccio negativo allo studio della realtà, come un tentativo di “togliere”, “sottrarre”, piuttosto che “costruire”, “aggiungere”. In altri termini, il mondo è talmente infestato di “favole”, di narrazioni mendaci, che risulta più urgente intervenire per smascherare tali falsificazioni, anziché affannarsi a inventare principi regolatori o leggi universali. Ed è proprio su questo punto che si innesta il discorso nietzscheano, come possiamo arguire da questo passo:

«un modo di pensare e una dottrina pessimistici, un nichilismo estatico (*ekstatischer Nihilismus*) possono in determinati casi essere indispensabili proprio al filosofo: come un potente martello, una forte pressione con cui egli frantuma e toglie di mezzo razze degeneranti e in via di estinzione, per aprire la via a un nuovo ordinamento della vita, o per ispirare a ciò che degenera e vuole morire il desiderio della fine»¹⁰.

Nietzsche, qui, parla, non a caso, di un “nichilismo estatico”, riferendosi alla tappa più matura del processo filosofico nichilistico, volto a mettere in discussione tutte le certezze pregresse¹¹. Estatico è quello stato di *ek-stasis*, in cui, come il termine stesso ci suggerisce, una situazione di stasi viene abbandonata, qualcosa fuoriesce dal suo normale corso, viene espulsa, ponendosi fuori, spossessandosi. In

¹⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, cit., fr. 35 [82].

¹¹ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 29, dove leggiamo: «l’esperienza interiore risponde alla necessità in cui mi trovo – l’esistenza umana con me – di porre tutto in causa (in questione) senza ammettere tregua».

questo senso, il nichilismo estatico è un nichilismo attivo¹², in quanto il “collocarsi fuori” prevede un’attività, un processo dinamico, e non una pura e semplice accettazione passiva del destino. L’esperienza mistica (o interiore) è, allora, per Nietzsche, innanzitutto, uno scavo nella “perdita” dei valori, ma, anche il tentativo di una loro trasvalutazione. Non si tratta, quindi, di puro pessimismo, ma di una potente azione di sottrazione, di smascheramento, di “martellamento”. Cominciamo, così, a capire meglio di cosa stiamo parlando quando parliamo di dimensione interiore dell’esperienza. Non s’intende riferirsi, infatti, a una pretesa zona d’ombra spirituale, incomunicabile e strettamente privata, ma a un processo che dall’esterno, dal mondo dei fenomeni agisce retroattivamente anche sulla coscienza, che, grazie a Nietzsche, abbiamo imparato a inserire sempre nel novero dei fenomeni. In altre parole, l’esperienza interiore è un’esperienza che si scontra con i suoi stessi limiti, riconosce il suo carattere imperfetto, abbandona la pretesa della compiutezza, «è lo spazio dell’impossibile che si apre nella ragione quando le vengono meno certezze, verità e valori; è il viaggio che questa compie quando, nella sua inesauribile tensione verso l’estremo, sente la sua limitatezza, scopre una piega nella potenza»¹³. Altro elemento cardine, che lega Bataille e Nietzsche, a proposito di questa rielaborazione filosofica di un’esperienza mistico-interiore, è proprio questo perenne *conatus* verso stati psichici e fisici, che possiamo caratterizzare come “estremi”. Bataille, quando descrive l’esperienza interiore, fa riferimento a stati dell’individuo, in cui si verificherebbero dei culmini energetici, stati di estasi, rapimento. Ora, posto che non si tratta di intuizioni religiose o di illuminazioni divine, a cosa si allude quando si parla di manifestazioni estreme? Di certo, tendere un’esperienza fino alle sue estremità, vuol dire, primariamente, condurla fuori di sé, per riportarla ai suoi confini, per spingerla fino a quei margini, dove s’annuncia, ancora, la possibilità di un nuovo inizio, la possibilità di un “impossibile”, di cui non saremo mai in grado di

¹² Per una distinzione tra le diverse tipologie di nichilismo presenti nel pensiero nietzscheano, cfr., K. Galimberti, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2001, e, nello specifico, il cap. intitolato “Il nichilismo attivo e la sua connessione con la volontà di potenza”, pp. 148-162, dove, del nichilismo estatico si legge che «distrukge al solo scopo di rinnovare, di liberare nuove espressioni di vita e di cultura, quindi seguendo una ragione consapevole» (p. 148).

¹³ C. Di Marco, *Georges Bataille. Etica dell’incompiutezza*, Mimesis, Milano 2005, p. 184.

impossessarci, che non giungeremo mai a conoscere, ma che persiste nell'ombra e ci dà continuamente da pensare. D'altro canto, però, un'esperienza estrema non può non essere, in qualche modo, esperita, vissuta, subita sulla propria pelle. Per questa ragione, un'esperienza interiore è anche, e soprattutto, un'esperienza che ha direttamente a che fare con il nostro corpo. Difatti, estremo è quello stato in cui il nostro organismo è giunto a saturazione, per via di un accumulo energetico. Tuttavia, paradossalmente, tale culmine non coincide con lo stadio finale di un percorso, ma soltanto con la fase più esposta, più eminente, che occulta, con la sua protervia, tutta una serie di movimenti sotterranei, che ci rimangono ignoti. Ebbene, interiore è quell'esperienza che riesce a penetrare sotto le strette maglie di questi stadi più superficiali del vivente, infiltrandosi sin nel profondo delle nostre reazioni fisiologiche. Sentiamo, a tal proposito, Nietzsche:

«ira, odio, amore, compassione, bramosia, conoscenza, gioia, dolore – sono tutti nomi che indicano stati estremi: i gradi intermedi più temperati e perfino quelli inferiori, che sono continuamente in giuoco, ci sfuggono, e tuttavia sono proprio questi ad intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino. Quelle manifestazioni estreme [...] molto spesso lacerano la tela e sono allora brutali eccezioni, dovute, il più delle volte, a stati d'accumulo. E quanto possono, come tali, ingannare, l'osservatore»¹⁴.

I sentimenti, risultati finali, prodotti confezionati dalla macchina delle passioni inferiori, degli istinti, rappresentano, così, delle mere eccezioni, delle pure

¹⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 115. A proposito del linguaggio con cui vengono enunciati gli stati estremi, cfr., S. Peverada, *Nietzsche e il naufragio della verità. Critica, nichilismo, volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2003, e, specialmente, il paragrafo intitolato proprio "Il linguaggio degli stati estremi", pp. 353-366, dove leggiamo: «quanto entra nel campo del nominato è quanto può in qualche modo offrirsi alla nostra osservazione. Ma questo è anche quanto si trova più in superficie e che è solo il risultato particolare di un giuoco più profondo che costantemente sfugge. Il discorso della ragione che prende ad oggetto un presunto "centro" della personalità ("io") parte quindi da un nominare esteriore e superficiale ed in tale nominare resta sempre imbrigliato, cosicché è per sempre preclusa la via ad una comprensione degli elementi innominati che sottostanno a quegli stati estremi, cui il pensare del *logos* rimane incatenato. Estremità di stato che è, naturalmente, l'estremità di un apparire, il termine ultimo di "qualcosa" che in tal modo si offre all'osservazione ed è disponibile ad essere nominato». Anche in Bataille, il nominare si colloca come la parte più esposta di un processo molto più complesso. È sotto questa nominazione superficiale che, invece, si nasconde il senso della conoscenza. Franco Rella, nel suo *Georges Bataille, filosofo*, cit., fa notare, riferendosi all'Adorno della *Dialettica negativa*, quanto il pensiero di Bataille abbia contribuito a segnalare gli evidenti limiti della filosofia hegeliana. Sentiamo direttamente Adorno: «colui che riuscisse a riflettere su ciò da cui una volta era sopraffatto al suono di parole come "canale di scolo" e "porcile" sarebbe ben più vicino al sapere assoluto del capitolo hegeliano che lo promette al lettore per poi negarglielo con superiorità» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 329). Adorno non cita direttamente Bataille, ma, secondo Rella, la sua eredità riecheggia imponente nelle parole del filosofo tedesco.

semplificazioni con cui tentiamo disperatamente di nominare gli aspetti del reale, quand' invece, sono proprio gli affetti, protagonisti di una dinamica inesauribile di incontro-scontro, sono proprio gli stimoli nervosi, a poter essere considerati fenomeni regolari, ma, paradossalmente, ancora troppo sconosciuti, ancora ignoti alla nostra coscienza. Crediamo di conoscerci profondamente, ma, invece, «mal ci conosciamo, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola»¹⁵; crediamo di essere responsabili pienamente delle nostre azioni, di sapere ciò che vogliamo, di poter fare ciò che desideriamo, ma, invece, «le azioni non sono mai quel che esse ci appaiono!»¹⁶. Tuttavia, non è un male in sé che questi fenomeni ci risultino ancora ignoti, in quanto inesplorati. Se avessimo posseduto la conoscenza assoluta, d'ufficio o per infusione divina, non avremmo avuto neanche bisogno di mettere a tema la questione dell'esperienza. Di conseguenza, si tratterà proprio di lavorare sull'ignoto, concependolo alla stregua di un limite invalicabile, «di una presenza che non si distingue più in nulla da un'assenza»¹⁷, ma che, per il solo fatto di poter essere postulato, ci spinge verso l'inconcepibile, che si pone di fronte a noi «selvaggiamente libero»¹⁸. Ora, la libertà dell'ignoto, dell'infinità di possibilità che si aprono dinnanzi a noi, da un lato, ha dovuto limitare il suo carattere sfrenato, selvaggio, a causa dell'azione repressiva della “morale”, e, dall'altro, è stata scambiata come libertà del pensiero, quand' invece è nell'esperienza vissuta, interiore, che tutta la libertà si concentra. Riguardo al primo punto, Bataille è estremamente chiaro, e si trova in pieno accordo con la posizione nietzscheana: «i presupposti dogmatici hanno posto limiti indebiti all'esperienza: chi già sa non può andare oltre un orizzonte conosciuto»¹⁹.

Per presupposti dogmatici, naturalmente, Bataille non intende esclusivamente i principi dottrinali di questa o quell'altra confessione religiosa, ma, più in generale,

¹⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 115.

¹⁶ Ivi., § 116.

¹⁷ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 31.

¹⁸ Ivi., p. 30.

¹⁹ Ivi., p. 29.

tutti quei pregiudizi, che Nietzsche definirebbe morali, i quali hanno svilito l'esperienza vissuta dell'uomo, per propagandare la validità universale di alcuni assiomi, per salvaguardare, sulla base di una presunta "ragionevolezza", il futuro e lo sviluppo dell'intera umanità. Difatti, sottolinea Nietzsche:

«il lavoro più grande degli uomini è stato finora quello di convenire tra loro su tantissime cose e di darsi una *legge di questo convenire (Gesetz der Uebereinstimmung)* – indipendentemente dal fatto che queste cose siano vere o false. Questa è la disciplina della mente che ha conservato l'umanità; ma gli istinti contrari sono ancor sempre così potenti, che in fondo non si può parlare con molta fiducia del futuro dell'umanità. Continuamente si muove e si sposta ancora l'immagine delle cose, e forse da ora in poi di più e più rapidamente che mai; continuamente proprio gli spiriti più eletti si ribellano a quella obbligatorietà universale»²⁰.

Questa legge del convenire, del consentire, non tiene conto della potenza di tutto quel calderone ribollente di istinti che si agita sotto la superficie pacificata dell'intelletto, una potenza talmente elevata da far preoccupare Nietzsche sullo sviluppo futuro dell'umanità. L'immagine delle cose, non potrà mai perdurare a lungo immutata, in quanto il divenire della realtà ne cambierà presto i connotati, e, così, un'altra volta, in un processo di trasformazione senza fine. La ribellione, la trasgressione rispetto a questa legge universale del consentire, può e deve essere condotta da spiriti eletti, da individui che rivendichino "il loro diritto alla loro follia", laddove per pazzia s'intende la messa in discussione totale e strategica, quasi metodica, di tutti i precetti spacciati per verità dai detentori della morale autoritaria. Non si tratta, però, di un abbandono della razionalità²¹ in funzione dell'avvento di un puro sentire, non si tratta di sostituire la *Gesetz der Uebereinstimmung* con una, poniamo, *Gesetz der Einzelstimmung*, ovvero una legge universale che tuteli il

²⁰ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, cit., § 76.

²¹ Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 29, dove leggiamo: «Bataille va collocato, come è giusto che sia, sotto il segno dell'operazione nietzscheana – operazione che, nonostante la lettura forzata di Heidegger di ricondurla entro il quadro della metafisica occidentale, fa esplodere in più punti, e in quelli decisivi, il testo metafisico. E se l'iscrizione della meditazione batailleana entro l'orizzonte teorico nietzscheano impedisce di ridurla all'andamento "progressivo" della razionalità occidentale, va comunque precisato il tratto distintivo dell'operazione di pensiero di Nietzsche e Bataille [...] Si tratta sì di uscire dalle coordinate del razionalismo, ma l'uscita non soltanto non comporta l'abbandono della razionalità, ma la richiede in tutta la sua potenza e in tutta la sua estensione. In altri termini, si tratta di usarla, la razionalità, nel modo più lucido e temerario – ovvero, si tratta di essere tracotanti, nel senso specifico di forzare la ragione a dire quello che in un quadro ristretto, il razionalismo appunto, viene ricondotto nella zona di silenzio».

“diritto” al sentire singolare, individuale, peculiare. Piuttosto, occorre agire sempre sulla ragione, spogliandola da tutti gli orpelli di cui i “maestri della morale” l’hanno rivestita. In questo senso, dice Nietzsche:

«se la ragione dell’umanità si evolve in maniera così straordinariamente lenta che spesso si è negato questo sviluppo per tutto il corso dell’umanità: quale altra cosa, più di questa solenne presenza, anzi onnipresenza, d’imperativi morali, che non permette affatto il manifestarsi del problema individuale sul dove e sul come, ne è responsabile?»²².

Questo passo ci indica con sufficienza chiarezza verso quale direzione, a parere di Nietzsche, la ragione dell’umanità dovrebbe andare. Sembra emergere l’idea di una ragione che potremmo definire “integrata e situata”, in quanto ha bisogno d’interrogarsi sul “dove” e sul “come” dell’azione. Integrata, in quanto mira a una rinaturalizzazione dell’uomo, a una convivenza tra dimensione spirituale e dimensione materiale, animale, situata perché cala le categorie razionali astratte nel contesto storico-sociale di riferimento. Questa ragione altro non è che la ragione del corpo, la “grande” ragione del corpo, di cui Nietzsche, come rilevato più volte, parla nello *Zarathustra*. Solo una ragione del corpo, attenta al “come” dell’azione, ovvero all’aspetto patico e fisiologico dell’uomo, nonché al “dove”, vale a dire alla sua espressione in un tempo e uno spazio specifici, può, in qualche modo, salvare l’umanità e garantirle un futuro. Di più, e questo aspetto funge da *trait d’union* con la questione dell’esperienza interiore in Bataille, il riportare al centro del discorso sulla ragione il “come” e il “dove”, risulta, dice Nietzsche, un buon viatico per la ridiscussione di un problema individuale, cioè interiore, ma che, allo stesso tempo, non è affatto auto-referenziale, in quanto dalle sue sorti dipende anche il destino dell’intera ragione dell’umanità. Ci pare significativo segnalare come Nietzsche, e, sulla sua scorta Bataille, riescano a “infiltrare” nel singolare, un afflato di universalità, ribaltando, di fatto, quella struttura gerarchica e deduttiva, in cui solo passando per una visione generale comune, condivisa e già compiuta, si poteva, poi, avere accesso all’esistenza particolare, quasi fosse una mera appendice di un sistema collaudato e perfettamente funzionante. Ora, posto che l’esperienza interiore è un’esperienza situata, vissuta, che rifiuta qualsiasi precetto e che si rivolge al singolo,

²² F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 107.

qual è la sua meta, la sua finalità? Precisiamolo subito: sia per Nietzsche, che per Bataille, progresso della ragione, evoluzione della coscienza non vuol dire adozione di un orientamento teleologico, come emerge da questi due passaggi, che intendiamo mettere a confronto, il primo di Bataille, il secondo di Nietzsche:

«ho voluto che l'esperienza guidasse là dove conduceva, non condurla a qualche fine stabilito in precedenza. E dico subito che essa non conduce ad alcun posto tranquillo (ma in un luogo di smarrimento, di non-senso). Ho voluto che il non-sapere ne fosse il principio»²³;

«non è vero che la meta inconscia, nello sviluppo di ogni essere cosciente (animale, uomo, umanità, eccetera), sarebbe la sua "suprema felicità": c'è invece da conseguire, ad ogni gradino dello sviluppo, una felicità particolare e non suscettibile di confronti, né più alta né più bassa, appunto, peculiare. Lo sviluppo non vuole felicità, bensì sviluppo e nient'altro»²⁴.

L'esperienza interiore, così come lo sviluppo di cui parla Nietzsche, non mira a conseguire finalità alcuna, in quanto il divenire, di per sé, si colloca come un *continuum* temporale ingenuo, al di là del bene e del male, i cui effetti non sono affatto preventivabili, ma risultano frutto di una contingenza assoluta. In più, sia Bataille che Nietzsche concordano nell'asserire che l'*iter* dell'esperienza non conduce, certo, in una dimensione pura di verità o in un luogo in cui tutto acquista di senso. Ciò che regge questo processo di sviluppo casuale è un sapere che ha superato se stesso, un non-sapere, che denuncia tutti i limiti della conoscenza, nonché la sua pretesa di offrire all'uomo la suprema felicità. Ritorna, inoltre, una visione della realtà, dell'essere, che prevede l'esistenza di più fasi, e, di conseguenza, di più verità, nonché di gradi diversi di verità, laddove per verità intendiamo uno stato temporaneo d'accordo tra un corpo individuale, un soggetto interpretante e il mondo dei fenomeni, oltretutto con il sistema delle restanti altre interpretazioni possibili. In ultima istanza, il grado di verità di un'interpretazione individuale dipende molto dalla capacità che la prospettiva ha di inserirsi, ritagliarsi una nicchia e distinguersi all'interno di quello che potremmo definire "*corpus* delle interpretazioni"²⁵. La

²³ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 29.

²⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 108.

²⁵ Cfr., a tal proposito, G. Abel, *Wahrheit und Interpretation*, in *HyperNietzsche*, 12/03, <http://www.hypernietzsche.org/gabel-1>, dove leggiamo: «il grado di verità di un'interpretazione dipende da: (i) dalla rilevanza dell'interpretazione per l'individuo; (ii) dall'ancoraggio e dalla solidità dell'interpretazione all'interno del *corpus* delle interpretazioni; (iii) dalla capacità di coesione con le

felicità, in questo senso, coincide, non tanto con uno stato idilliaco di perfezione, quanto con uno stato di salute, un equilibrio momentaneo delle nostre funzioni corporee nella loro relazione con l'esterno. Per tale ragione, risulterebbe assurdo parlare di una felicità universale o di un regno dei fini dove colpe e meriti vengano trattati con la giusta misura, ma, più prosaicamente, di una felicità peculiare, individuale, poiché il nostro corpo è diverso da tutti gli altri corpi.

L'uomo non può attingere la purezza essenziale della verità, la dimensione assoluta del Bene, il campo imperturbato della felicità, poiché la sua visione risulta irrimediabilmente parziale, limitata, rispetto all'insieme di tutte le altre visioni, anzi, per meglio dire, sono proprio queste altre prospettive a fungere da fattori limitanti per la nostra capacità conoscitiva. Su questa scia, anche il linguaggio verbale, si rivela insufficiente, e, spesso, inadeguato, a esprimere ciò che l'uomo esperisce durante il suo percorso interiore. Sentiamo, sull'argomento, Bataille stesso:

«l'esperienza è la messa in questione (alla prova), nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto di essere. Qualsiasi cosa apprenda in tale febbre, non può dire: "ho visto questo, ciò che ho visto è così e così"; non può dire: "ho visto Dio, l'assoluto o il fondo dei mondi", può soltanto dire "ciò che ho visto sfugge all'intelletto"²⁶.

Nell'esperienza interiore, mistica, l'individuo vive momenti di accumulo di forza, talmente eccessivi, che la loro realtà non può essere colta immediatamente dalle nostre facoltà intellettive. Ci troviamo nella condizione, di fronte a questi fenomeni estremi, di dover ammainare "bandiera bianca" e rinunciare, non tanto alla significazione *tout court*, quanto al contributo esplicativo del linguaggio verbale. Anzi, molto spesso, tale forma di linguaggio, non solo non si rivela adatta alla comunicazione-comprensione, ma, addirittura, complica ulteriormente le cose, aggiungendo confusione, parole superflue, laddove servirebbe, invece, una sorta di comunione immediata con l'ignoto inconcepibile. Le parole, così, più che fungere da

altre interpretazioni; (iv) dall'attitudine a essere adottata nella rete di interpretazioni esistenti» (traduzione mia). Il ragionamento di Abel ci mostra come il grado di verità di un'interpretazione dipenda strettamente, da un lato, dalla rilevanza dell'interpretazione stessa per la vita del singolo individuo, e, dall'altro, dalla capacità della prospettiva di entrare in dialogo con tutte le altre prospettive esistenti. In altri termini, non si dà un io che decide della legittimità o della verità di un'interpretazione, perché ciò che conta è il *feedback* che riceviamo dall'incontro con l'Altro, sia esso un vivente, sia esso una situazione.

²⁶ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 30.

ponte per la messa in relazione dell'io con il mondo, in diversi casi, si rivelano fuorvianti e limitanti, inadatte a testimoniare la forza e la pregnanza di un'esperienza profonda come quella mistico-interiore. Nietzsche segnala molto bene questi difetti del linguaggio verbale, quando dice che:

«il linguaggio e i pregiudizi, su cui è edificato il linguaggio stesso, ci sono, in molteplici modi, di impedimento alla penetrazione di intimi processi ed istinti; per il fatto, ad esempio, che propriamente esistono parole soltanto per i gradi superlativi di questi processi ed istinti: ma noi ora abbiamo preso l'abitudine, laddove ci fanno difetto le parole, a non dirigerli più la nostra minuziosa osservazione, giacché è penoso spingere ancora fino a quel punto il nostro preciso pensiero; anzi, un tempo, si concludeva automaticamente, che laddove cessa il regno delle parole cessa anche il regno dell'esistenza»²⁷.

La ricerca di un'unica parola, di un singolo termine, capace di condensare tutta una serie di processi intimi, complessi e diversificati, come quelli inerenti alla stimolazione nervosa e alla nostra istintualità, risulta operazione assai azzardata e forzosa, o, perlomeno, non rappresenta un buon viatico per illuminare e chiarificare la natura di questi stessi movimenti sotterranei. Quando, ad esempio, affermo di essere preda di un accesso d'ira, in realtà, con questa parola indico solo la punta di un iceberg, fatto di stadi intermedi e inferiori, la cui parte più estesa si nasconde sotto la superficie, che il nostro stesso linguaggio ha contribuito a costruire, per offrire all'uomo una visione il più possibile pacificata della realtà. Questa coscienza morale costruisce un sistema di giudizi riduttivo, che non dà voce alle pulsioni profonde, secondo cui i sentimenti (e i relativi termini per esprimerli) rientrerebbero nella categoria della lode oppure in quella del biasimo. Da questo punto di vista, l'ira sarebbe decisamente sbilanciata verso la dimensione del male, del biasimo, del riprovevole. Tuttavia, non renderemmo affatto giustizia alla realtà di quell'istinto, se lo giudicassimo arbitrariamente, seguendo uno schema di valori morali. L'ira non è né buona né cattiva, è al di là, come tutti gli altri affetti, sia del bene che del male. Concepire l'ira, a prescindere, come un sentimento d'origine negativa, che induce l'uomo ad adottare comportamenti poco consoni al vivere comune, è un atteggiamento fuorviante, che, assieme a tanti altri pregiudizi che si sono originati dall'uso del linguaggio, mira a presentare una visione della realtà, che potremmo

²⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 115.

definire “di convenienza”. Non si tratta di un’ecologia o di un’economia delle situazioni reali, per cui si tende ad accorpare accadimenti di simile natura, ma di un’azione pregiudiziale e violenta²⁸, che, proprio come nel caso della *Gesetz der Uebereinstimmung*, “forza” tutti gli individui a un “convenire”, a un comune sentire. Di contro, dietro l’accesso d’ira, a volte, possono celarsi una serie di altri impulsi, di natura assolutamente positiva e benefica, che, se osservati in superficie, verrebbero, di certo, rubricati come istinti degni di lode. Facciamo un esempio: l’ira che portò i cittadini parigini, il 14 luglio 1789, a “prendere la Bastiglia”, può forse essere valutata come apoditticamente negativa, riprovevole, oppure, si dovrà dire, che quel moto di rabbia, in fondo, partì da una serie di impulsi positivi, come la bramosia e l’amore? Ogni passione ha una sua ragione, ma questa ragione è sempre una ragione integrata e situata, una ragione del “come” e del “dove”. La storia, per restare all’esempio francese, non è fatta di racconti asettici, di cronache sterili, ma di “esperienze vissute”, in cui quello che conta è *come* avvenne qualcosa (lo stato psico-fisico dei parigini prima e durante la Rivoluzione) e *dove* (fattori geografici, sociali, climatici, economici, politici e così via).

L’esperienza interiore, in quanto esperienza vissuta, mette, quindi, in discussione il potere decisionale della ragione, la sua capacità assoluta di poter statuire, definire, incasellare, spacciando quella che, di fatto, è una scelta, per una verità. Tuttavia, si potrebbe obiettare, che se viene meno la violenza della ragione, si corre il rischio

²⁸ Alla violenza del pregiudizio, bisogna sostituire la violenza che conduce la ragione stessa ai suoi confini, verso l’impossibile, l’inesprimibile, verso ciò che sfugge inevitabilmente alla presa di un enunciato, di una definizione. In altri termini, all’esercizio di una violenza della ragione che mira solo all’accrescimento infinito del suo potere, è necessario contrapporre un altro genere di violenza, che non esclude il ricorso alle facoltà razionali, ma, anzi, tende a intensificarle, a gonfiarle, fino al loro limite, fino a quel luogo in cui il pensiero non riesce più a pensare. Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 32, dove leggiamo: «Il modo quindi attraverso cui Bataille pensa il nesso violenza-ragione, pur nell’opposizione al discorso che concepisce la ragione soltanto come calcolo per acquisire potere (la ragione tutta e solo epistemica), non comporta la pensabilità di una ragione anti-epistemicamente fondata e dunque totalmente altra da quella. Assumendo infatti la razionalità così come si è configurata nel corso del suo sviluppo (con le sue tare e con i suoi successi), Bataille conferma di non avere alcuna pretesa di rifondarla a partire da Altro: la direzione del suo pensiero è diversa. Ciò che emerge in sostanza nel suo discorso è il tentativo, inevitabilmente rischioso (ma mortalmente tale per un pensiero tutto e solo epistemico), di riaprire il passaggio, bloccato dalla ragione solo calcolante, tra i due versanti costitutivi dell’essere umano, e in questo senso, risultando necessario condurre la ragione, ma anche la violenza, fino al loro limite, fino cioè al proprio impensabile, ciò non comporta e non richiede, data la rischiosità del tentativo, in alcun modo, l’abbandono del campo razionale».

concreto di cadere nel baratro dell'indifferenziato, in una sorta di "notte dove tutte le vacche sono nere"²⁹. Questa osservazione, non di poco conto, c'impone di riconsiderare lo statuto stesso della "differenza" nonché, naturalmente, il ruolo della ragione ordinatrice, per capire, da una parte, in che modo è possibile salvare quest'ultima, e, dall'altra, per fugare il pericolo dell'assolutezza della "decisione". Sarà necessario, a questo punto, dare maggiore respiro al nostro discorso, inserendolo, per un attimo, all'interno di una discussione filosofica più ampia, che coinvolga, *in primis*, colui il quale, più di ogni altro, ha tentato di riabilitare, nei margini stessi del concetto di presenza, ciò che, da sempre, risultava un "rimosso" della filosofia, vale a dire la differenza, la negatività, l'alterità. Stiamo parlando, naturalmente, di Hegel, la cui operazione teorica, di incomparabile portata³⁰, risulta assolutamente inaggirabile, ancorché, di certo, variamente interpretabile. Le osservazioni di Jacques Derrida, in merito, ci serviranno per costruire un ponte tra l'idealismo assoluto hegeliano e le filosofie di Nietzsche e Bataille, i quali, portando l'hegelismo alle sue estreme conseguenze, non solo "salvano" la differenza, ma la rendono protagonista, centro, perno, del movimento dialettico. Per meglio dire, se in Hegel la differenza è condizione del processo dialettico, in Nietzsche e Bataille, invece, la differenza incarna il processo stesso, laddove i poli opposti non risultano delle ipostasi già costituite, ma necessitano di essere ri-prodotti, sempre, di nuovo, dal lavoro del negativo, della differenza, appunto. Non si tratta, però, di una

²⁹ Cfr., a tal proposito, U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 63, dove leggiamo: «il gesto della ragione è violento, perché dire che questo è questo e non altro, dire che il cavallo è il cavallo e non l'istinto, il desiderio, l'impeto, la fedeltà, il sacrificio, la morte, è una decisione, non una verità. Ma la violenza della ragione è ciò che ha consentito all'uomo di sottrarsi a quella violenza maggiore che è il mancato riconoscimento delle differenze, per cui il padre non è riconosciuto come padre, la madre come madre, il figlio come figlio, con conseguente oscillazione dei significati che la ragione umana ha faticosamente costruito per orientarsi nel mondo [...] Il disordine che ne consegue è la violenza di una differenza mancata».

³⁰ Cfr., G. Bataille, *L'al di là del serio e altri saggi*, trad. it. a cura di F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 167-8, dove possiamo leggere: «minimizzerei, forse, in questo modo l'atteggiamento di Hegel? Al contrario! Ho voluto mostrare l'incomparabile portata del suo movimento, e per questo motivo non dovevo velare la parte molto debole (e anche inevitabile) dello scacco. Piuttosto, dai miei accostamenti risalta l'eccezionale sicurezza di quel movimento. Se Hegel fallì, non si può dire che sia stato a causa di un errore [...] Bisogna parlare dello scacco di Hegel, in generale, come di un movimento autentico e carico di senso».

negatività pura, ma di una negatività in atto, di una “differenza praticata”³¹, che, in quanto “contaminazione originaria”³², es-pone, rende visibile, immediatamente, anche il “positivo”. Sentiamo direttamente Derrida, per avere contezza della posizione che Nietzsche e Bataille si sono prodigati a superare:

«la macchia cieca dell’hegelismo, intorno alla quale può organizzarsi la rappresentazione del senso, è quel punto in cui la distruzione, la soppressione, la morte, il sacrificio costituiscono un dispendio così irreversibile, una negatività tanto radicale che non è più possibile neppure determinare come negatività»³³.

Il lessico utilizzato da Derrida, con il ricorso a termini quali sacrificio, morte e dispendio, richiama subito alla mente il pensiero di Bataille, che, proprio come rileva Derrida, tende a tal punto la negatività, tentando di metterla completamente a nudo, scarnificandola, che non è più possibile definirla come tale, bensì, forse, come una possibilità infinita, un potenziale sull’orlo dell’espressione, che attende l’intervento individuale per giungere a manifestazione. In una battuta, il negativo non rappresenta più l’altra faccia del positivo, la contraddizione, ma quello spazio aperto, illimitato, dove positivo e negativo possono convivere. Non si tratta, in ultima istanza, di un polo, quello del negativo, che ne rivela, genera un’altro, quello del positivo, a seguito d’un processo di sintesi, teso a offrire, ancora una volta, una visione pacificata della realtà, ma di una “duplice natura” del principio stesso (si ricordi, a tal proposito, il concetto di Doppio in Artaud), che non può essere svelata, se non viene sottoposta ad un’azione violenta di smascheramento. Ecco ritornare, in forma rinnovata, però, il concetto di violenza: non abbiamo a che fare più, qui, con un atto deliberato che presenta una scelta come una verità incontrovertibile, ma con la manifestazione di una duplicità, una contaminazione originaria, che resiste a ogni tentativo di riduzione o sintesi. Dall’esercizio di un inganno si passa all’auto-manifestazione dell’inganno

³¹ Cfr., a tal proposito, M. Telmon, *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997.

³² Cfr., a tal proposito, V. Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 7-43.

³³ J. Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p. 335. Sulla stessa falsariga, anche quanto segue: «di fronte alla commedia dell’*Aufhebung*, significa farsi ciechi all’esperienza del sacro, al sacrificio senza riserve della presenza e del senso» (ivi., p. 333).

stesso, dalla verità artificiosamente corrotta, falsificata alla verità che si presenta sottoforma di menzogna, maschera, illusione. L'esperienza interiore, in questo senso, è volontà d'illusione, o, meglio, volontà di spingere fino al limite la falsità, per vedere cosa c'è dietro. Da questo punto di vista, Nietzsche e Bataille superano Hegel perché non intendono riassorbire la ferita, la lacerazione profonda dell'essere (il suo carattere duplice, simbolico, spezzato) all'interno di una logica circolare del già dispiegato (vedi il processo dell'*Erinnerung*), ma preferiscono lavorare sull'enigma dell'esistenza, rimestando nella ferita stessa, fino spogliare l'essere da qualsiasi sovrastruttura. Nietzsche e Bataille tentano di ritrovare il negativo, al di là della paura, del dolore, dell'insicurezza che una sua ingenua o limitata visione può generare, come spazio della libertà e della creatività, come dimensione aperta, in cui l'individuo può attingere il senso (metafisico) delle cose, solo perché è protagonista di un "fare" che lo coinvolge in prima persona.

L'esperienza interiore o mistica, quindi, occorre ribadirlo, non fa a meno della ragione e della sua attitudine a differenziare per interpretare e comprendere, ma la richiama alle sue origini "contaminate", dove negativo e positivo, dolore e piacere sono aspetti diversi, ma appartenenti a una medesima natura, facce della stessa medaglia. L'esperienza interiore mira a scoprire, evidenziare e, possibilmente, sciogliere i segreti della Natura, dell'umana esistenza, del nostro corpo gettato in un mondo che non abbiamo scelto. E, come stiamo appurando, il metodo migliore per avvicinarci a questi enigmi non è certo il vivisezionare la realtà, con piglio tipicamente scienziato, per incasellare (e qui ritorna l'immagine nietzscheana del "colombario" romano) ogni fatto o situazione al suo posto, legittimandone la validità sulla base di un nesso causale. Paradossalmente, in aperto contrasto con un monito d'ascendenza umanista, i segreti della natura non si comprendono "seguendone i suoi principi", ma contrastandoli, trasgredendoli, violandoli. Così, tornando a Nietzsche, il primo passo verso l'esperienza interiore è proprio questo: svelare i segreti della natura, agendo innaturalmente. Illuminante, a tal proposito, un passo della *Nascita della Tragedia*:

«come si potrebbe costringere la natura ad abbandonare i suoi segreti se non contrastandola vittoriosamente, ossia mediante ciò che è innaturale? Questa conoscenza la vedo impressa nella terribile triade dei destini di Edipo: lo stesso che scioglie l'enigma della

natura – della Sfinge dalla duplice natura – deve anche violare, come assassino del padre e marito della madre, i più sacri ordinamenti naturali»³⁴.

L'esempio che Nietzsche ci riporta, quello di Edipo, è più che mai calzante. Lo sventurato eroe non può far altro che violare le più "naturali" norme morali, macchiandosi di parricidio e incesto, se vuole effettivamente compiere il proprio destino, se vuole trasformare la tara negativa che lo attanaglia in redenzione, liberazione, quindi, in energia positiva. La parola chiave per designare questo processo, dove l'uomo non arretra di fronte alla propria tragica sorte, non si affida ad alcun principio guida, non trova consolazione o rifugio in alcuna dottrina, è trasgressione, laddove, con questo termine, non dobbiamo intendere tanto l'arbitraria violazione di alcune regole del vivere comune, quanto un radicale "procedere oltre", che richiama, molto da vicino, la metafisica del *poiein*, di cui abbiamo parlato già a proposito di Nietzsche e Artaud. In altri termini, è come se trasgredire volesse dire "tirar fuori" dalle cose quello che, in apparenza, le cose tentano di nascondere, riabilitare e rinvigorire il loro lato vitale, entrare in "comunicazione" con esse. Mostrare, allo stesso tempo, il limite e la possibilità di superare questo limite: la trasgressione gioca sempre su questo duplice registro, in quanto non vi sono condizioni possibili che non si fondino sull'idea dell'incondizionato, dell'impossibile, di ciò che oltrepassa ogni confine. Anche se, più che di una fondazione, dovremmo, piuttosto, parlare più semplicemente di un eterno gioco di rimandi. Per tale ragione, come ben sottolinea Foucault nella sua *Prefazione alla trasgressione*³⁵, quest'ultima incarna una singolare esperienza, capace di superare i

³⁴ F. Nietzsche, *La nascita della Tragedia*, cit., § 9, p. 66.

³⁵ M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, trad. it. a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 55-72, e, nello specifico, i seguenti passaggi: «malgrado tanti segni sparsi, il linguaggio è quasi tutto da far nascere laddove la trasgressione troverà il proprio spazio e il proprio essere illuminato. Di un simile linguaggio, probabilmente, è possibile ritrovare in Bataille i ceppi calcinati, la cenere promettente. La trasgressione è un gesto che concerne il limite; è la, in questa sottigliezza della linea, che si manifesta il bagliore del suo passaggio, ma anche forse la sua traiettoria nella sua totalità, la sua stessa origine. Il tratto ch'essa incrocia potrebbe essere anche tutto il suo spazio. Il gioco dei limiti e della trasgressione supera e non cessa di ricominciare a superare una linea che, dietro ad essa, subito si richiude in un'ondata di poca memoria, recedendo così di nuovo fino all'orizzonte dell'insuperabile [...] Nessun movimento dialettico, nessuna analisi del costituito e del suo fondamento trascendentale può essere d'aiuto alla possibilità di pensare una simile esperienza o addirittura di accedere a questa stessa esperienza. Il gioco istantaneo del limite e della trasgressione potrebbe essere, forse, ai nostri giorni, la prova essenziale di un pensiero dell'origine al quale

limiti della dialettica tradizionale, dove, invece, era la contraddizione a farla da padrona. In definitiva, la trasgressione, vista come una sorta di «viaggio ai limiti dell'umano possibile»³⁶, proprio perché nega valore e autorità a esperienze estrinseche, diventa, di contro, l'autentica e unica autorità.

L'esperienza interiore o mistica si fonda sul gioco perenne tra limite e trasgressione, incarnando, in un sol colpo, sia le caratteristiche di una critica che di un'ontologia, ma, soprattutto, riconoscendo solo se stessa come autorità sovrana, respingendo qualsiasi tentativo esterno di reindirizzarla. Per cogliere pienamente il senso di quest'esperienza, e qui giungiamo al punto focale che unisce Nietzsche e Bataille, circa la relazione tra coscienza interpretante e mondo, soggetto e realtà, occorre una “drammatizzazione” dell'esistenza. Sostiamo, per un attimo, sul significato comune del termine. Già a questo livello, scopriamo che l'azione del drammatizzare rievoca l'immagine di un vissuto esasperato, dove tutto è portato volontariamente alle sue estreme conseguenze. Se, ad esempio, imputiamo a qualcuno di “stare facendo un dramma” per qualcosa, intendiamo comunicare lui che la situazione è più agevole di quanto sembri e che non occorre vedere in essa più di quanto già non ci sia. Ecco che ritorna il carattere precipuo della trasgressione e della drammatizzazione: l'andare oltre, l'esacerbare un aspetto specifico di un'esperienza, il forzare un equilibrio acquisito. Da questo punto di vista, Nietzsche e Bataille riconoscono in questo processo, nella figura del “dramma”, quell'elemento essenziale, necessario per “mettere a nudo” lo spirito, contestare il sapere puramente epistemico, rintuzzare gli attacchi dei “mezzi esteriori”, per riportare tutto alla profondità di un'esperienza interiore o, comunque, di uno stato originario di eccitazione dell'individuo e del suo corpo. Sentiamo, per primo, Bataille:

«si raggiungono stati di estasi o di rapimento solo *drammatizzando* l'esistenza in generale. La credenza in un Dio tradito, che ci ama, ci redime e ci salva, ebbe a lungo tale ruolo. Ma non si può dire che, venendo meno tale credenza, la drammatizzazione sia impossibile: in effetti, altri popoli l'hanno conosciuta – e tramite essa l'estasi, pur non essendo informati del Vangelo. Si può dire soltanto questo: la drammatizzazione ha

Nietzsche ci ha votati fin dall'inizio della sua opera – un pensiero che sarebbe, in assoluto e nello stesso tempo, una Critica e un'Ontologia, un pensiero che penserebbe la finitezza e l'essere?» (ivi, pp. 58-61).

³⁶ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 34.

necessariamente una chiave, sotto forma di elemento incontestato (determinante), di valore senza il quale non può esistere dramma ma indifferenza. Così, nel momento in cui il dramma ci raggiunge, e almeno se lo sentiamo toccare in noi l'uomo in generale, raggiungiamo l'autorità, il che causa il dramma»³⁷.

La drammatizzazione, come sottolinea Bataille, ha qualcosa di estremamente metafisico, poiché, proprio come nel caso della crudeltà artaudiana, si fonda su un elemento incontrovertibile, determinante, quindi necessario. Naturalmente, non si tratta, come nel caso d'un atto di fede religioso, di una necessità che subiamo e accettiamo passivamente, bensì di una necessità cui, in qualche modo, scegliamo di sottoporci spontaneamente, quasi non fosse una necessità, ma un "caso felice". Sentiamo il dramma toccarci (anche nel senso più concreto di una fibrillazione corporea) quando raggiungiamo l'autorità, ovvero la completa auto-determinazione. Ciò significa, ad esempio, che il sacrificio patito dal Cristo sulla croce non viene più contemplato alla stregua d'un elemento esterno che ci influenza, ma viene trasferito in noi stessi, introiettato. Siamo noi a vivere il supplizio e sempre noi a poterci redimere: in questo consiste la fortunata unione tra dramma e autorità. Ora, portare come stati tipici del processo di drammatizzazione, estasi e rapimenti, serve a Bataille per evidenziare come quest'assunzione di autorità da parte dell'individuo si scateni, in tutta la sua dirompenza, solo quando l'ebbrezza soggettiva è giunta a un culmine di potenza talmente elevato, tale da poter agire sulla realtà creativamente, liberamente, per dare corso a una serie di trasformazioni. Allo stesso modo, il Nietzsche della *Nascita della tragedia*, in particolare, individua nell'eccitazione, nell'estasi, il fenomeno "drammatico" originario, ovvero quell'istante, quel culmine in cui tutte le passioni si agitano e si assiste a una sorta di «fusione dell'oggetto e del soggetto»³⁸. Vediamo come Nietzsche descrive questo processo:

«noi parliamo di poesia in modo così astratto, perché siamo tutti di solito cattivi poeti. In fondo il fenomeno estetico è semplice; che soltanto si abbia la capacità di vedere di continuo un giuoco vivo e di vivere costantemente attornati da schiere di spiriti, e si è poeti; che soltanto si senta l'impulso a trasformare se stessi e a parlare immedesimati in altri corpi e in altre anime, e si è drammaturghi. L'eccitazione dionisiaca è in grado di *comunicare* a tutta una massa questo talento artistico, di vedersi cioè attornata da una tale schiera di spiriti, con la quale essa sa di essere intimamente una. Questo processo del coro della tragedia è il

³⁷ Ivi., p. 40.

³⁸ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 37.

fenomeno drammatico originario: vedere se stessi trasformati davanti a sé e agire poi come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un altro carattere»³⁹.

Il passaggio è chiave e ci aiuterà a comprendere la ragione per la quale, tanto Nietzsche quanto Bataille, valutino come imprescindibile una “messa in comune”, una condivisione totale degli effetti di quella che il primo chiama eccitazione dionisiaca, ebbrezza, mentre il secondo esperienza interiore o mistica. In altri termini, un’esperienza interiore non comunicata, è un’esperienza abortita, che si trasforma in un atto solipsistico assolutamente inutile, tanto per l’individuo stesso, quanto per la comunità in cui è inserito. Torniamo, però, alle parole di Nietzsche. C’è qualcosa di semplice, ci dice il filosofo tedesco, alla base del fenomeno estetico, qualcosa che sposta il baricentro del concetto di “artistico” dall’ambito esclusivo e limitato della produzione d’opere, a quello più generale della vita quotidiana di ciascun individuo⁴⁰. Tutti possiamo essere poeti, purché si abbia la capacità e la forza di vivere costantemente in questo gioco tra limite e trasgressione dello stesso. Nietzsche utilizza una serie di espressioni che creano un cortocircuito tra il suo pensiero e quello di Bataille che si sofferma sul valore della comunità e sulla necessità di comunicare ad altri la propria esperienza interiore. Le “schiere di spiriti” o gli “altri corpi” o le “altre anime”, di cui parla Nietzsche, impersonificano, da un lato, l’infinito spazio della possibilità per ciascuno di adottare un numero illimitato di maschere, ma, dall’altro, rinviano anche alla capacità del vivente stesso di poter relazionarsi ad altri e comunicare quest’esperienza unica. Attraverso l’eccitazione dionisiaca, l’estasi, dove tutta l’energia corporea è concentrata in un sol punto, il “talento artistico”, ovvero la capacità di trasformare la realtà, è “comunicato” a tutta una massa, e, qui, l’immagine d’un numero nutrito di persone, di una moltitudine, mira proprio a dare l’idea di quanto l’esperienza interiore, in realtà, sia un’esperienza

³⁹ F. Nietzsche, *La Nascita della tragedia*, cit., § 8, pp. 59-60 (corsivo mio).

⁴⁰ L’immagine di una poesia non astratta, cattiva, ma intimamente correlata al vissuto quotidiano degli individui, ritorna in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 299, dove si legge: «quali mezzi abbiamo per renderci le cose belle, attraenti, desiderabili, quando non lo sono? – e io credo che in sé non lo siano mai! Qui noi dobbiamo imparare qualcosa dai medici, quando per esempio diluiscono l’amaro o aggiungono vino e zucchero nelle loro misture; ma ancor più dagli artisti, che in realtà sono continuamente intenti a fare tali invenzioni e giochi di prestigio [...] Noi vogliamo essere i poeti della nostra vita, e anzitutto nelle cose più piccole e più quotidiane».

pubblica di comunione. Tutto questo grazie al fatto che l'atto dell'artista, dell'individuo pregno d'energia, non dà luogo, come suo prodotto, all'esperienza interiore, ma è proprio l'attimo dell'invasamento stesso a coincidere in tutto e per tutto con quest'esperienza, come lo stesso Bataille ci fa notare:

«l'esperienza interiore è l'estasi, l'estasi è, mi pare, la comunicazione, che si oppone al ripiegamento su se stessi [...] Ma noi arriviamo all'estasi tramite una contestazione del sapere. Se mi fermo all'estasi e me ne impadronisco, alla fine la definisco. Ma nulla resiste alla contestazione del sapere e io ho visto in fondo che l'idea della comunicazione stessa lascia nudo, senza sapere nulla»⁴¹.

Contestare il sapere, per Bataille, equivale a mettere fortemente in discussione la volontà soggettiva, ovvero, paradossalmente, la possibilità stessa di una contestazione intenzionale. Lavoriamo, per un attimo, sul termine stesso in questione: contestare, come suggerisce l'etimologia latina, risulta dall'unione della particella *con* (che, qui, ha valore di mezzo) e del sostantivo *testis*, alludendo, quindi, all'uso della testimonianza per dimostrare qualcosa. Così, contestare il sapere non vuol dire solo criticare la soggettività assoluta, ma anche, allo stesso tempo, “chiamare” l'individuo a testimoniare il fallimento di una volontà intenzionale di fronte all'umana platea, dinnanzi a una comunità in cui tutti sono invitati a fornire questa testimonianza. Contestare il sapere, quindi, come forma di condivisione di una testimonianza, laddove quest'ultima è sempre frutto, o, meglio, manifestazione di un'esperienza interiore, ovvero di un'esperienza vissuta sulla propria pelle. Io non posso essere testimone di un fatto accaduto ad altri, ma sempre e solo della mia vita. Tuttavia, la messa in comune delle testimonianze dà vita a una sorta di comunità, in cui non si danno più soggetti che “decidono” di relazionarsi agli altri, ma individui che sono già iscritti in questa dimensione, ovvero “sentono” e riconosco se stessi, immediatamente, come altri⁴². Questo è il processo cui allude anche Nietzsche

⁴¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 42. Il principio di contestazione, come principio di critica della soggettività assoluta, è ripreso anche da Maurice Blanchot in *La comunità inconfessabile*, trad. it. a cura di M. Antonelli, Feltrinelli, Milano 1984. Scrive Blanchot: «l'esperienza interiore dice così il contrario di ciò che sembra dire: movimento di contestazione che, venendo dal soggetto, lo devasta, ma che ha per più profonda origine il rapporto con l'altro che è la comunità stessa, che nulla sarebbe se non aprisse colui che vi si espone all'infinità dell'alterità, insieme decidendone l'inesorabile finitezza» (ivi., p. 31).

⁴² Cfr., a proposito del passaggio dall'intenzionalità soggettiva a una comunità etica di uomini che si riconoscono, attraverso la condivisione della loro esperienza interiore, subito come altri, tutti gli altri,

quando parla del fenomeno drammatico originario (il coro dei Satiri): agire come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, ovvero riconoscersi parte di una dimensione comune, con la quale, come abbiamo letto, l'eccitazione dionisiaca, l'estasi, "sa" di "essere intimamente una". Questa comunità dionisiaca di testimoni non si fonda, quindi, sulla volontà soggettiva di alcuni di entrare in rotta di collisione con altri al fine di intrecciare una relazione di stampo etico, non si basa sulla pietà, la compassione, la solidarietà o altri sentimenti simili, ma si regge tutta sul comune riferimento a un orizzonte di senso- non senso che è l'ignoto, l'impossibile, il limite al di qua non è più possibile pensare⁴³, il trascendente, il caso che ci determina e ci impedisce di guardare alla nostra esistenza come a un progetto⁴⁴. Ciò che ci resta, e non è poco, è agire per lampi, intuizioni, racchiudere il senso della nostra vita tutto in impercettibili istanti in cui una totalità d'essere (tuttavia sempre infranta) pare manifestarsi: angoscia, riso, meditazione, estasi e così via. Da questo punto di vista, gli stati estremi in cui le energie corporee sono tutte sobillate, in cui l'organismo è più facilmente disposto a farsi stimolare, non coincidono più con eccezioni, o meglio,

F. Garritano, *Aporie comunitarie: sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999, p. 191, dove possiamo leggere: «il violento movimento di contestazione della coscienza, sottratta alla condizione di solitudine, e posta in condizione di non poter venir meno al rapporto col differente, che resta sempre tale, impedisce che vi sia un'etica in grado di scaturire dalla comunità in quanto volontà: nella comunità essenziale l'etica non è il risultato del rapporto-confronto con l'altro, riconosciuto come differente, ma al contrario è la relazione di un io posto nell'obbligo di riconoscere l'altro come interiore. È il rapporto di conoscenza- non conoscenza con l'ignoto a determinare la relazione etica, nel senso che l'ignoto, quando trascende il presente, il soggetto, la storia, determina l'interruzione della logica duale, dialettica, per cui il riconoscimento dell'altro non è posto in essere da un soggetto».

⁴³ Cfr., a tal proposito, E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. a cura di M. Odorici, S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, p. 235, dove leggiamo: «alcuni pensieri – come il desiderio, la ricerca, la domanda, la speranza – eccedono i rispettivi margini e pensano più di quanto non pensino, più di quanto il pensiero non possa contenere. Accade lo stesso per la responsabilità etica per gli altri uomini. L'etica taglia corto con l'intenzionalità così come con la libertà; essere responsabili è essere responsabili prima di ogni decisione».

⁴⁴ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 55-63, dove viene messa in discussione il legame tra l'uomo e la sua stessa progettualità: «l'esperienza interiore è progetto, checché si voglia. Essa lo è, essendolo l'uomo interamente attraverso il linguaggio che per essenza, è progetto, eccezion fatta della sua perversione poetica. Ma il progetto in questo caso non è più quello, positivo, della salvezza, bensì quello, negativo, di abolire il potere delle parole, dunque del progetto [...] Una continua messa in questione di tutto priva del potere di procedere per operazioni separate, costringe a esprimersi per rapidi lampi, a staccare, per quanto possibile, l'espressione del proprio pensiero da un progetto, a racchiudere tutto in qualche frase: l'angoscia, la decisione e perfino la perversione poetica delle parole, senza la quale un dominio sembrerebbe subito».

incarnano proprio quelle eccezioni che fanno la regola, perché al di fuori di essi non vi è nulla, se non l'orizzonte infinito dell'incomprensibile, dell'ignoto.

A questo punto, risulterà più chiaro il senso di una drammatizzazione dell'esistenza. Non si tratta, come si sarebbe potuto pensare di primo acchito, di un'azione del soggetto stesso, di un'operazione voluta e densa di finalità, ma di una presa di coscienza che la legittimità della mia esistenza dipende dal riconoscimento altrui⁴⁵, laddove con questo termine non intendiamo, ancora una volta, calare il discorso in un'etica dell'intersoggettività, ma, più semplicemente, rilevare che non si dà conoscenza pura, bensì sempre conoscenza derivata, i cui limiti non siamo noi a stabilire. Ciò vuol dire, che il senso della comunità, lungi dall'incappare in derive moraleggianti, è esattamente quello di rideterminare i rapporti tra individuo e conoscenza, tra singolo ed esistenza, alla luce di una trascendenza, di una necessità che ci sovrasta, e di cui non possiamo sbarazzarci. Siamo esseri in gioco verso l'infinito, a nostra volta "giocati" da questo orizzonte finito.

In un senso ancor più radicale, però, "drammatizzare" l'esistenza vuol dire che, se è vero che ogni progetto è destinato al naufragio e che ogni atto puramente intenzionale risulta impossibile, l'individuo non può far altro che accettarla così com'è, con tutto il suo carico di contraddizioni, con tutto il suo bagaglio di piaceri misti a dolori e dolori misti a piaceri. Ritorna prepotentemente la visione tipicamente nietzscheana della vita, che ci ha insegnato a guardare a essa come a una ruota eternamente in movimento, talora sbilanciata verso la sofferenza, talora verso il

⁴⁵ Il rapporto conoscenza-riconoscimento si svolge secondo lo stesso schema di quello diritti-doveri, come emerge in F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 112, dove è scritto: «i nostri doveri – sono i diritti di altri su di noi [...] I miei diritti: è questa quella parte del mio potere che non soltanto gli altri mi hanno concesso, ma nella quale essi mi vogliono mantenere». A tal proposito, Furio Semerari osserva che «il riconoscimento di un diritto altrui non ha carattere di gratuità: esiste, invece, un preciso interesse – variamente motivato – che spinge un soggetto, titolare di una certa potenza, al riconoscimento della potenza altrui come diritto [...] Il riconoscimento di diritti altrui si presenta come un interesse di chi lo effettua, come condizione della propria esistenza o dell'esercizio della propria potenza» (F. Semerari, *Il gioco dei limiti: l'idea di esistenza in Nietzsche*, Dedalo, Bari 1993, p. 175). Da questa osservazione sull'attribuzione di diritti e doveri, emerge una visione più generale dell'idea d'esistenza coltivata da Nietzsche, e condivisa da Bataille. Riconoscersi come testimoni di una comunità di uguali, inscritta nell'orizzonte in-finito, trascendente, dell'impossibile, dell'ignoto, non significa compiere un atto genuinamente etico di solidarietà, mutuo appoggio nei confronti dell'altro, ma è una presa di coscienza che si colloca quale *condicio sine qua non*, per l'affermazione della "propria" esistenza e per l'esercizio della "propria" potenza. In una battuta, senza il riferimento ad altri, non si dà vita per il singolo individuo.

godimento, non consentendoci il lusso, però, di accettare solamente il secondo, rigettando il primo con sdegno e paura. Bataille, nelle ultime battute della prima parte dell'*Esperienza interiore*, si dedica proprio a un serrato confronto con la suddetta visione nietzscheana. Dopo aver individuato autonomamente, quindi, segni di continuità tra i due pensatori, adesso, fissiamo la nostra attenzione sulle parole che lo stesso Bataille ha speso per Nietzsche. Scrive Bataille:

«ho parlato di comunità come esistente: Nietzsche vi riferì le sue affermazioni, ma rimase solo. Di fronte a lui brucio, come in una tunica di Nesso di un sentimento di ansiosa fedeltà. Il fatto che sulla via dell'esperienza interiore egli avanzasse solo se ispirato, indeciso, non mi ferma: se è vero che egli, filosofo, ebbe per fine non la conoscenza ma, senza separare le operazioni, la vita, il suo estremo, in una parola l'esperienza stessa, *Dyonisos philosophos*. È da un sentimento di comunità che mi lega a Nietzsche che nasce in me il desiderio di comunicare, non da un'originalità isolata. Indubbiamente ho inclinato più di Nietzsche verso la notte del non-sapere. Egli non si attarda nelle paludi in cui, come impantanato, io passo il tempo. Ma non esito più: Nietzsche stesso sarebbe incompreso se non si scendesse a tale profondità. Finora non ha avuto infatti che conseguenze superficiali, per quanto imponenti»⁴⁶.

Il legame teorico precedentemente rintracciato tra esperienza interiore batailleana ed eccitazione dionisiaca nietzscheana, trova, qui, nelle parole di Bataille stesso, un'inequivocabile conferma. Non si tratta, infatti, di una ricerca finalizzata a una più chiara esposizione della teoria della conoscenza, ma di uno studio che non separa il momento teoretico da quello pratico, di una sorta di unione "mistica" dei due aspetti nella figura eclettica di Dioniso. In più, con un'operazione che non ha solo dell'autobiografico, ma ci invita a ripensare il modo di approcciarsi all'intera storia della filosofia, Bataille dichiara di sentirsi profondamente legato a Nietzsche da un sentimento di comunità. Neanche i filosofi stessi, quindi, sono esenti dall'essere inseriti in questa comunità, dove, come nel caso di Bataille, non può darsi un'originalità isolata, ovvero un "colpo di genio", un'intuizione completamente staccata da tutto, avulsa dal contesto storico e filosofico in cui è maturata, immemore del suo passato, indifferente alle idee dei suoi predecessori. Infine, le parole di Bataille ci pongono di fronte a una vera e propria dichiarazione di metodo e d'intenti: a differenza sua, Nietzsche non si sarebbe "impantanato" ad oltranza nelle "paludi" del negativo, del non-sapere, dove tutto si presenta crepato e lacerato, ma per

⁴⁶ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 60-1.

comprendere il senso intimo e ultimo della sua operazione filosofica, si è rivelato necessario che qualcuno (Bataille, per l'appunto) vi s'immergesse pienamente. Solo correndo un tale rischio, si potrà smettere di produrre esclusivamente letteratura secondaria, di avanzare ipotesi ermeneutiche superficiali, per intraprendere un cammino diverso, estremamente faticoso e debilitante, che possa gettare, però, una nuova luce sulla figura di Nietzsche. Intraprendere quest'impresa, per Bataille, significa anche, e soprattutto, riportare il suo discorso sulla "comunità di testimoni" che "contestano" il sapere epistemico nel vivo di una relazione specifica. In una battuta, il pensiero di Bataille, come nel caso dell'esistenza stessa, non può comprendersi pienamente, se non viene legittimato dal ricorso ad "altri", ovvero, nel caso in esame, Friedrich Nietzsche, e, probabilmente, con le dovute cautele, vale anche il contrario, se pensiamo alla storia della filosofia come a un circolo in cui tutto ritorna. Appurato ciò, come risponde Bataille alla domanda più spinosa di tutte, ovvero come si concilia, nell'esperienza interiore, la singolarità di un corpo specifico con la moltitudine, la massa degli altri corpi, come si armonizza una visione del mondo peculiare con una visione del mondo comunitaria, in cui è come se la responsabilità di un'azione ricadesse su tutti? Ancora una volta, il richiamo a Nietzsche risulta più che mai risolutivo, come emerge da questo denso passaggio:

« "Nietzsche non fu che un uomo..." In compenso. Non figurarsi Nietzsche esattamente come un "uomo". Diceva: "ma dove si riversano infine i flutti di tutto ciò che vi è di grande e sublime nell'uomo? Non vi è un oceano per tali torrenti? – Sii questo oceano: ve ne sarà uno. Meglio dell'immagine di *Dyonisos philosophos*, la distesa perduta dell'oceano e la nuda esigenza "sii questo oceano" designano l'esperienza e l'estremo cui essa tende. Nell'esperienza non vi è più esistenza limitata. Un uomo non vi si distingue in nulla dagli altri: in lui si perde ciò che in altri è torrenziale. Il comandamento così semplice: "sii questo oceano", legato all'estremo fa di un uomo, allo stesso tempo, una moltitudine, un deserto. È un'espressione che riassume e precisa il senso di una comunità. Posso rispondere al desiderio di Nietzsche parlando di una comunità che non ha altro oggetto se non l'esperienza (ma designando tale comunità, parlo di "deserto")».⁴⁷

Più efficace addirittura dell'immagine di Dioniso, secondo Bataille, è questo frammento nietzscheano in cui risuona imponente un monito, un destino: essere un oceano, riuscire a racchiudere in sé (l'aspetto interiore dell'esperienza), come

⁴⁷ Ivi., pp. 61-2. Il frammento cui si riferisce Bataille si trova in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1880-1881*, fr. 16 [9].

possibilità, tutto ciò che fa parte dell'esistenza, comprese le altrui esperienze, significa attingere quell'unità, in cui ci "sentiamo" tanto dei singoli quanto delle infime parti di una moltitudine incalcolabile. Si tratta, di certo, di una prospettiva olistica, ma non di una sintesi dialettica in cui tutte le differenze "torrenziali" confluiscono e s'acquietano nel grande mare dell'io di quell'uomo che è riuscito a rispettare il monito nietzscheano. Essere un oceano, diventare un oceano, significa costruire e non accettare il proprio destino, consapevoli che non esiste una dimensione "accogliente" cui tendere come un fine, in quanto è solo umana la capacità di sentirsi "deserto", e, allo stesso tempo, una moltitudine. Tuttavia, occorre capire meglio cosa Nietzsche intenda per un uomo che "si fa" deserto. Non si tratta, certo, di un'alienazione totale rispetto alle umane faccende, di natura eremitica e auto-referenziale, né di un ritorno a una dimensione passata, bensì di una tremenda e, al contempo, liberatoria constatazione, ovvero che la realtà in cui viviamo è disseminata di cumuli di macerie, destinati all'incinerazione, che rappresentano tutte le storture della storia (filosofica e non solo), a partire da Platone, passando per il cristianesimo, giungendo fino alle idee tipiche della modernità. In una battuta, la nostra epoca è l'epoca della "verità desertica"⁴⁸, di quella verità instabile figlia dell'azione radicale di un nichilismo attivo-creativo, che ha distrutto le pretese razionali di una soggettività assoluta. Una verità instabile si è detto, ma una verità instabile, per sua natura, altro non può essere che apparenza, in ultima istanza, sogno⁴⁹. Il deserto, allora, è quel sogno cui non possiamo rinunciare, se non vogliamo perire, quell'illusione che va coltivata, magari attraverso la potenza

⁴⁸ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 62, dove la figura di Nietzsche è completamente assimilata a quella del nichilista che ha attribuito "valore" alla perdita di ogni valore, così come Bataille scova nell'assenza di autorità, l'unico vero possibile esempio di sovranità: «egli [Nietzsche] non è un ritorno al passato: ha subito la putrefazione dell'uomo attuale e nulla ha più posto in lui se non le devastazioni che essa si lascia dietro – e che conferiscono al "deserto" la sua verità "desertica". Dire che la verità del deserto è desertica non equivale a impelagarsi in un'inutile tautologia, ma significa che il deserto, ovvero la dimensione lasciata vuota dalla svalutazione valoriale, è, già di per sé, auto-sufficiente e capace di ri-attivare un criterio minimo di verità

⁴⁹ Cfr., *ivi.*, pp. 62-3, dove Bataille parla dell'alacrità del deserto e del "sogno" che il deserto "fa", citando, direttamente, un passaggio della *Gaia Scienza*, in cui Nietzsche lega lo stupore derivato dalla visione improvvisa della totalità dell'esistenza alla volontà di continuare a sognare, ovvero accettare consapevolmente che l'unica forma di "verità" possibile, in realtà, è una non-verità, una semplice illusione, la quale, tuttavia, è l'unica traccia che può riconciliarci con il mondo e farci "sentire" vivi. Il passaggio cui Bataille fa riferimento si trova in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 54.

affabulatoria della poesia, così come avviene nel canto dello *Zarathustra*, intitolato *Tra figlie del deserto*, dove Nietzsche scrive:

«il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé [...] Meraviglioso invero! Ecco qui siedo, al deserto vicino, e già così dal deserto lontano, e per nulla io stesso reso deserto: bensì inghiottito da questa minuscola oasi - : essa apriva sbadigliando la sua bocca soave, la più profumata delle boccucce: ed io vi caddi dentro, giù, attraverso – tra voi, voi, amiche leggiadre»⁵⁰.

Il deserto per Nietzsche non è una condizione-dimensione pienamente definita o spazialmente gestibile e afferrabile (l'immagine suggerisce vastità illimitata), ma un punto di passaggio, un culmine in cui l'uomo tradizionale, l'ultimo uomo si sente molto vicino al superamento della sua condizione pregressa (prima della trasvalutazione), ma, allo stesso tempo, così lontano da questo traguardo, per nulla ancora pronto a oltrepassare l'antica visione del mondo, tant'è che viene "inghiottito" dal deserto (che ora si è fatto "minuscola oasi"⁵¹), quasi ammaliato, affascinato dalla leggiadria e soavità delle sue tre figlie. L'ultimo uomo, quindi, come emerge chiaramente dalla lettura di Heidegger⁵², più che incarnare l'uomo completamente rinnovato, rappresenta l'estrema propaggine del vecchio. Non si spiegherebbe altrimenti, infatti, come Nietzsche, nello spazio della stessa frase – "il deserto cresce, guai a chi cela deserti dentro di sé – possa evidenziare l'inesorabile avanzamento del processo nichilistico e, parimenti, lanciare un monito, un'ingiunzione restrittiva, a chi intende farsi portatore di questo mutamento epocale. L'ultimo uomo, quello che Bataille chiama "uomo attuale"⁵³, altro non è che un

⁵⁰ F. Nietzsche, *Tra figlie del deserto*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 371-2.

⁵¹ Il fatto che il deserto, emblema di indefinita vastità, possa trasformarsi in "piccola oasi" indica che, accanto a un'ambivalenza semantica, per cui il deserto è tanto simbolo di eccellenza quanto apertura alla molteplicità, esiste anche una sorta di "altalena percettiva", per cui l'ultimo uomo ha letteralmente le idee e le sensazioni confuse. Tutto è ancora informe, allo stato embrionale, e, di conseguenza, il deserto è anche minuscola oasi che ammalia e induce in tentazione.

⁵² Cfr., a tal proposito, M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche* in *Che cosa significa pensare?*, trad. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Varese 1971, pp. 71-2, dove leggiamo: « "il deserto cresce: guai a colui che favorisce i deserti!". Chi è quello cui viene rivolto il monito "guai"? È il superuomo. Giacché chi va oltre deve tramontare; il cammino del superuomo comincia con il suo tramonto».

⁵³ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L'esperienza interiore*, p. 62, dove il filosofo francese chiama in causa, ancora una volta, direttamente Nietzsche: «per dare la distanza fra l'uomo attuale e il "deserto", fra l'uomo e le mille sciocchezze cacofoniche (pressapochismo scientifico, ideologia, scherzo felice,

passaggio, un ponte, una “corda tesa”, sulla quale è possibile camminare solo se si adotta l’abilità motoria di un funambolo, altrimenti si rischia di cadere nell’abisso, di venire “inghiottiti” nuovamente dalle ceneri del deserto, questa volta inteso come luogo infelice, emblema dell’assoluto immobilismo. Da Nietzsche a Bataille si delinea un percorso che ridisegna quella che, senza imbatterci in equivoci metafisici, possiamo liberamente definire essenza della natura umana, un percorso che battezza come “datata” la posizione aristotelica, che leggeva l’uomo come *animal rationale*⁵⁴. Una tale definizione risulta altamente insufficiente e sviante, in quanto relega l’individuo nei margini di una relazione duale tra sensibile e sovra-sensibile, laddove quest’ultimo (la parte razionale) tenta di porre sotto la sua egida la dimensione fisica, corporea, animale. In questo senso, il razionale finisce per rappresentare il “cappio al collo” del materiale, dell’insieme degli istinti, la protervia dei quali viene messa forzatamente a tacere, in quanto assimilata a un atto anarchico e insensato. Tuttavia, sottolinea Bataille, il senso della coscienza illuminata dalla “verità desertica” è “un senso di sogno”⁵⁵, ovvero un senso, paradossalmente, insensato, o, meglio, non

progresso, sentimentalità commovente, fede nelle macchine, nelle grandi parole e, per finire, discordanza e totale ignoranza dell’ignoto) dirà [Nietzsche] del “deserto” che è il più completo abbandono delle preoccupazioni dell’uomo attuale, essendo egli il proseguimento dell’uomo antico regolato dall’ordinamento delle feste». Questo iato esistente tra uomo attuale e uomo antico, tra affanni quotidiani e feste, richiama, molto da vicino, la distinzione heideggeriana tra un pensiero calcolante, che si pre-occupa di risolvere le faccende d’ogni giorno e i problemi scientifici, sulla base di un rigido criterio d’utilità, e un pensiero meditante, che, di contro, si fonda sulla cura, la salvaguardia, la gratuità, esimendosi dal dovere rispondere, proprio come avviene nelle feste, a qualsivoglia finalità utilitaristica, prevista e ponderata in precedenza.

⁵⁴ Anche su questo punto, illuminante risulta la posizione di m. Heidegger in *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 70, dove si scrive: «se chiamiamo sensibile tutto ciò che è animale e comprendiamo la ragione come ciò che è non-sensibile e soprasensibile, l’uomo, l’animale razionale, ci apparirà come l’essenza sensibile-soprasensibile [...] L’uomo è, finché viene rappresentato come animale razionale, il fisico nell’oltrepassamento del fisico. Detto in breve: nell’essenza dell’uomo come animale razionale si raccoglie il passaggio dal fisico al non-fisico e all’oltre-fisico: l’uomo è così il meta-fisico stesso. Ma nella misura in cui per Nietzsche manca una rappresentazione adeguata tanto del fisico, del sensibile nell’uomo, del corpo, quanto del non-sensibile, della ragione nella sua essenza, l’uomo rimane nella sua determinazione tradizionale l’animale non ancora rappresentato e, di conseguenza, non ancora stabilito». Quando Heidegger parla di uomo come “animale non ancora stabilito”, si riferisce a un passaggio di Nietzsche contenuto in *Al di là del bene e del male*, che così recita: «si da per l’uomo, come per ogni altra specie animale, un eccesso di esemplari malriusciti, malati, degenerati, cagionevoli, necessariamente sofferenti; i casi riusciti sono anche per l’uomo sempre l’eccezione e, pur considerando che l’uomo è l’animale non ancora determinato, l’eccezione rara».

⁵⁵ Cfr., *ivi.*, p. 63, dove possiamo leggere: «l’idea di essere il sogno dell’ignoto (di Dio, dell’universo) è, pare, il punto estremo cui giunse Nietzsche. In essa sono in gioco la felicità di essere, di affermare,

legato esclusivamente alla significatività propria di un linguaggio che avanza la pretesa di scovare il “vero” in ogni parola o situazione. Il punto decisivo sta nel comprendere che una razionalità pura, completamente astratta e avulsa da qualsiasi coinvolgimento con la dimensione materiale, non può darsi. Segnalare come tratto distintivo dell’umano, ancora oggi, la propensione al ragionamento, alla deduzione, al sillogismo, significa ammettere, al contempo, che il mondo degli affetti, degli istinti, altro non è che un pesante fardello di cui la coscienza (e il sapere) deve tentare al più presto di liberarsi, o, perlomeno, una inutile propaggine di una dimensione che potrebbe sussistere benissimo anche da sola. Nietzsche e Bataille, con il loro processo di “drammatizzazione” dell’esistenza, non intendono rivalutare il sensibile al posto dell’oltre-fisico (azione che sortirebbe, a parti invertite, gli stessi effetti), ma, più semplicemente, spogliare il pensiero, de-nudarlo, porlo di fronte ai suoi stessi limiti, che nascono, innanzitutto, da un’incapacità dell’individuo di riconoscere ciò che, della sua “modalità tradizionale”⁵⁶, andrebbe rigettato, e, su ogni cosa, la chimera di un sapere assoluto. Drammatizzare l’esistenza vuol dire mettere a nudo⁵⁷ la coscienza, ridicolizzare le sue eccessive pretese, per ribadire che è dalla dimensione interiore dell’esperienza che dobbiamo ripartire, dove l’uomo si guarda allo specchio e si vede, finalmente, per quello che è, “un animale non ancora determinato”. In tal senso, a caratterizzare l’uomo non è ciò che la coscienza stessa si pro-pone di fare, bensì ciò che accade e che la investe, generando un senso di

il rifiuto di essere tutto, la crudeltà e la fecondità naturali: l’uomo un filosofo baccante. È difficile far capire fino a che punto il “deserto” è lontano, fin dove si farebbe infine sentire la mia voce, con questo poco senso: un senso di sogno».

⁵⁶ Cfr., a tal proposito, ancora M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 70-1, dove leggiamo: «l’uomo tradizionale è l’ultimo nella misura in cui non è in grado, il che significa che non lo vuole, di assoggettarsi a se stesso e di disprezzare ciò che vi è di spregevole nella sua modalità tradizionale. Per questa ragione è necessario per l’uomo tradizionale cercare il passaggio oltre se stesso e trovare il ponte verso quell’essenza cui l’uomo tradizionale potrà giungere quando avrà oltrepassato la sua tradizionale ed ultima essenza. Nietzsche dà la prima immagine di questa modalità essenziale, da lui individuata, dell’oltrepassamento di se stesso dell’uomo nella figura di Zarathustra».

⁵⁷ Cfr., G. Bataille, *La nudità*, in *L’esperienza interiore*, cit., p. 271, dove possiamo leggere: «alla fine tutto mi mette in gioco, resto sospeso, denudato, in una solitudine definitiva: dinanzi all’impenetrabile semplicità di ciò che è; e, aperto il fondo dei mondi, quel che vedo e so non ha più senso, più limiti, e mi fermerò solo quando sarò avanzato il più lontano che posso [...] La più piccola attività o il minimo progetto pongono fine al gioco – e in mancanza di gioco sono ricondotto nella prigione degli oggetti utili e carichi di senso».

stupore. Ed è proprio su questo senso di meraviglia, su questa continua messa in questione di tutto, che una coscienza non-intenzionale⁵⁸, una “coscienza-senza”⁵⁹, trova terreno fertile per venire alla luce. A tal proposito, Bataille cita direttamente un passo di Nietzsche, contenuto nella *Gaia scienza*, che traccia una linea di continuità profonda tra i pensieri dei due filosofi, in relazione alla natura della coscienza e che rappresenta la mossa decisiva per capire ciò che accade nell’esperienza interiore. Riportiamo il passo per intero, anche se Bataille ne estrapola solo alcuni punti salienti, perché lo riteniamo di capitale importanza:

«in che modo meraviglioso, nuovo e insieme tremendo e ironico mi sento posto, con la mia conoscenza, di fronte all’esistenza tutta! Ho scoperto per me che l’antica umanità e animalità, anzi tutta la preistoria e il passato di tutto l’essere senziente continuano a poetare, ad amare, a odiare, a ragionare in me, - improvvisamente mi sono svegliato nel bel mezzo di questo sogno, ma solo per prendere coscienza che stavo appunto sognando e che devo continuare a sognare per non perire, come il sonnambulo deve continuare a sognare per non cadere. Che cosa non è per me adesso la “parvenza”? Veramente non l’opposto di una qualche essenza, - che cosa posso io recitare di una qualunque essenza se non appunto i predicati della sua parvenza? Invero non una maschera morta che si possa mettere e certo anche togliere a una ignota “x”? Parvenza è per me ciò stesso che opera e vive, che va tanto lontano nell’irridere se stesso da farmi sentire che qui è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più, - che fra tutti questi sognanti anch’io, “uomo della conoscenza”, danzo la mia danza, che l’uomo della conoscenza è un mezzo per trarre per le lunghe la danza terrena e in tanto anche fa parte dei maestri di festa dell’esistenza, e che la sublime coerenza e solidarietà di tutte le conoscenze è e sarà forse il mezzo supremo per mantenere l’universalità del sognare e l’onnicomprendibilità di tutti questi sognatori tra loro e appunto con ciò la durata del sogno»⁶⁰.

⁵⁸ Cfr., G. Bataille, *Appendici*, in *Oeuvres*, Gallimard, Parigi 1970, vol. VIII, p. 583, dove è scritto: «la mia esperienza, essenzialmente, è quella di una negazione della coscienza, è la coscienza annichilita, privata dell’oggetto. Tutta la filosofia moderna ha formato gli spiriti all’idea che la coscienza, è sempre coscienza *di* qualcosa. Husserl la vuole intenzionale, sarebbe come dire che essa è progetto» (traduzione mia).

⁵⁹ Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., pp. 60-1, dove leggiamo: «si potrebbe dire che più che di abolizione *tout court* della coscienza Bataille voglia rivendicare una modalità dell’esser coscienti e della coscienza che si sottragga sia a quella moderna pensata secondo i tratti della chiarezza e della distinzione, sia a quella, riarticolata fenomeno logicamente, esplicitata secondo il tratto pertinente dell’intenzionalità. Bataille si situa oltre, meglio nell’interstizio tra una coscienza tutta esplicitata-dischiarata e una privazione assoluta della coscienza; e aldilà anche di una coscienza sempre-tesa, avidamente protesa verso l’oggetto [...] Se così è, e cioè se si tratta di una coscienza priva di “preposizione” (di), allora la coscienza che guarda verso la notte, o che l’annuncia nel mentre svanisce, non altro è, strutturalmente, che coscienza svanente, ovvero coscienza-senza».

⁶⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 54, intitolato “La coscienza della parvenza”.

Una siffatta coscienza, in piena continuità con il discorso batailleano, in quanto coscienza disparente, rompe quel circolo di anticipazione-progettualità, su cui, invece, si reggono tutti i movimenti della coscienza moderna, talmente avida di progredire sotto l'egida della chiarezza e distinzione, da trasformare la libertà e imprevedibilità dell'esperire in significatività dell'esperienza. La nietzscheana coscienza della parvenza, quindi, è proprio quella "coscienza-senza", cui abbiamo già accennato, una coscienza che non si protende verso l'oggetto con l'intento di afferrarlo e introiettarlo, proprio perché l'oggetto stesso si presenta con le caratteristiche, non di un fenomeno chiuso e definito, ma con quelle di un evento aperto, che si manifesta con una repentinità tale, da renderlo, spesso, quasi inafferrabile. Il fatto che l'oggetto o l'accadimento irrompano nella presenza non come strutture già bene delineate, bensì come puri e semplici *il y a*, dipende proprio dal fatto che la sfera della soggettività è intimamente intrecciata, sin dall'inizio, con quella dell'oggettività, di modo da rendere persino superflua la necessità di una loro distinzione. L'accadere esperienziale, quindi, s'approssima alla coscienza con lo slancio dell'inaspettato, non dell'atteso. Da questo, nasce quel senso di meraviglia, cui sia Nietzsche che Bataille fanno riferimento, e che l'individuo prova di fronte al "miracolo" dell'esistenza tutta. Di più, la gamma di espressioni usate da Nietzsche per descrivere questo stato dell'esserci, è molto più ampia: nuovo (*neu*), tremendo (*schauerlich*) e ironico (*ironisch*), oltre che meraviglioso (*wundervoll*), sono, infatti, gli attributi con cui l'uomo della conoscenza dipinge questo suo "trovarsi di fronte" all'esistenza nella sua totalità. In buona sostanza, la stessa esperienza interiore, vissuta da quella che abbiamo definito una coscienza non intenzionale, dileguante, si caratterizza, essenzialmente, per essere "nuova", in quanto inaspettata e frutto di una serie di rimandi e relazioni che la coscienza non padroneggia, ma, che, in qualche modo, subisce (nel senso che ne attende la "venuta"); tremenda, perché, come suggerisce lo stesso termine tedesco (*schauerlich*), genera un fremito, un brivido, una sensazione di spavento e sorpresa, che ci destabilizza e ci impone di adattare la nostra volontà alla protervia del "vissuto"; ironica, alla luce del fatto che, l'esperienza, come sottolinea Nietzsche, irride se stessa, ovvero si auto-sottopone a un processo di dissimulazione, dove il dire e il pensare non coincidono. Sulla scia di

quest'ultima osservazione, sarà utile far notare che *eironeyo* sta per “dico il contrario di quello che penso”, o, meglio, affermo l'opposto di ciò che le parole abitualmente, secondo il linguaggio discorsivo comune, significano o pretendono di significare. Così, arriviamo a una duplice conclusione: da un lato, la “coscienza-senza-oggetto” è una coscienza che rompe l'unità tra pensiero e linguaggio, riconoscendo che esistono stati, situazioni, esperienze, che non possono essere espresse attraverso l'uso del linguaggio quotidiano; dall'altro, tale coscienza non coltiva il proposito di abbandonare la dimensione di parvenza che abita, anzi, di più, come emerge dal passaggio di Nietzsche citato, mira a creare una rete solidale tra tutte le altre coscienze-conoscenze per raggiungere, sì, un grado di universalità, ma l'universalità propria del “sognare”, dell'apparire, dell'unica pseudo-verità realmente praticabile. Così, giungiamo a una questione capitale, di cui ci occuperemo nelle prossime pagine, vale a dire, quali strategie è opportuno adottare per comunicare una siffatta esperienza universale, e, allo stesso tempo, singolare, come esprimere ciò che, come abbiamo detto, sobilla i nostri sensi, ci meraviglia, ma non può essere pienamente colto dall'uso delle parole? Non si tratta di un'esigenza qualsiasi, quella della comunicazione ad altri, ma di una necessità radicale, che non può essere elusa. Se è vero che, per una “coscienza della parvenza”, non esistono oggetti-cosa, ma, più generalmente, esperienze vissute da altre coscienze (la rete solidale di cui parla Nietzsche), allora, il soggetto tipico della modernità perde la sua capacità tetica e si perde nei movimenti relazionali dell'esperienza stessa, aprendosi, di fatti, così, a una genuina dimensione comunitaria, e, quindi, comunicativa. In altri termini, ci troviamo di fronte a una trasformazione estremamente interessante, a una torsione della dimensione comunicativa dall'ambito strettamente linguistico a quello plurivoco di una rete di corrispondenze tra coscienze, che hanno fatto dell'immanenza, la loro ragione d'essere, poiché, una volta messo al bando lo slancio intenzionale verso quelli che siamo abituati a chiamare oggetti, il soggetto, di conseguenza, per evitare la totale dissoluzione, non può far altro che ricadere su stesso, e diventare, quindi, immanente. Il soggetto, malgrado tutto, nonostante il suo dileguarsi tra i vissuti, resiste, anche se, tuttavia, acquisisce uno statuto differente, quello, appunto, di soggetto immanente o “coscienza-senza”. In Bataille, la mossa

che legittima l'esistenza del soggetto, solo in quanto "coscienza d'altri", non mostra crepe, forzature o inclinazioni verso una moralistica inter-soggettività. Difatti, se la coscienza individuale potesse decidere di aprirsi agli altri, come atto genuinamente etico e volontario, tutto il discorso ricadrebbe nuovamente nel problema dell'intenzionalità; così come, se l'esperienza interiore fosse un "contenuto" trasferibile e comunicabile immediatamente, non si capirebbe la necessità di postulare forme di conoscenza imprevedibili e irriducibili al linguaggio ordinario. Il rinnovato soggetto batailleano, naturalmente aperto ad altri, non pone l'oggetto come qualcosa che gli si contrappone nella sua mera presenza (nel senso tedesco di *Gegenstand*), ma intraprende un cammino tra la "folla", tra la moltitudine delle possibilità, si dispone alla ricerca, alla "conquista" di qualcosa, laddove conquistare non sta per un violento soverchiare, ma, piuttosto, per un *quaerere*, un andare in cerca, un domandare per ottenere qualcosa. Il soggetto chiede asilo "im-politico"⁶¹ agli altri soggetti, per poter difendere l'interiorità della sua esperienza, chiede "ospitalità"⁶², per non rimanere ingabbiato nella morsa dell'auto-refrenzialità. Scrive, a tal proposito, Bataille:

⁶¹ In questo contesto, per "impolitico", intendiamo il rifiuto di uno scambio simmetrico e pre-ordinato tra i soggetti, un legame incommensurabile che va "oltre" la politica, ovvero al di là della normale convivenza tra individui, basata, invece, sull'ottica dell'utile. Il soggetto che chiede "asilo impolitico" a un altro soggetto, si affida alla protezione di quest'ultimo, consapevole che vi è coscienza solo laddove vi è gratuità, naturalezza, dono, desiderio di comunità. Sulla tematica dell'impolitico, cfr., S. Facioni, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, JacaBook, Milano 2009, ma, anche, R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988. Torneremo sull'argomento, nel terzo capitolo della sezione, dove ci occuperemo esplicitamente dei rapporti "politici" tra gli individui e del tema del potere connesso a quello della sovranità. Ci basti rilevare, al momento, come fa notare sempre R. Esposito in *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Mondadori, Milano 1996, p. 24, che, in Bataille, «nella rivendicazione del carattere impolitico di quel pensiero [il riferimento è a Nietzsche] non c'è solo una riserva negativa contro ogni traduzione politica di una filosofia volutamente inattuale. C'è anche l'implicito richiamo alla destrutturazione nietzscheana del soggetto metafisico [...] La modalità critica in essa contenuta non è più quella, ascetica, del dimagrimento del soggetto, ma piuttosto quella dell'esplosione dei suoi limiti costitutivi alla ricerca folle e rovinosa del *continuum* da cui originariamente proveniamo».

⁶² Il concetto di ospitalità richiama, molto da vicino, quello di amicizia. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L'Amicizia*, in *Il colpevole / L'Alleluia*, trad. it. a cura di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989, p. 56, dove leggiamo: «chi parla di giustizia è egli stesso giustizia, propone un giustiziere, un padre, una guida. Io non propongo la giustizia. Porto l'amicizia complice. Un sentimento di festa, di licenza, di piacere puerile - indiavolato». Il tema dell'amicizia come sentimento di festa è ripreso in G. Cantarano, *Immagini del Nulla: la filosofia italiana contemporanea*, Mondadori, Milano 1998, p. 95, dove leggiamo: «l'amicizia, per Bataille, non è il nulla neutro della comunità silenziosa e morente di Blanchot, ma un dirompente desiderio espressivo, una eccedenza linguistica che spezza i confini del dicibile, di ogni determinazione concettuale. L'amicizia è una rivolta che ha come paradigma

«l'esperienza interiore è conquista e come tale *per altri*! Il soggetto nell'esperienza si smarrisce, si perde nell'oggetto, che a sua volta si dissolve. E non potrebbe tuttavia dissolversi a tal punto, se la sua natura non gli consentisse questo mutamento; il soggetto nell'esperienza, a dispetto di tutto, rimane: nella misura in cui non è un bambino nel dramma, una mosca sul naso, è *coscienza di altri*. Se è la mosca, il bambino, non è più esattamente il soggetto (è derisorio, ai suoi stessi occhi derisorio); se si fa *coscienza di altri*, e come lo era il coro antico, il testimone, il volgarizzatore del dramma, si perde nella comunicazione umana, in quanto soggetto si getta fuori di sé, si inabissa in una folla indefinita di esistenze possibili»⁶³.

Siamo di fronte a un soggetto “ek-statico”, un soggetto che esce fuori di sé, che abbandona il guscio di un ego che si pretende univoco e chiuso, per aprirsi all'infinito delle interpretazioni e delle relazioni. Anzi, si dovrà dire, che la coscienza è già da sempre pronta ad accogliere l'estraneo, l'impulso che proviene dall'esterno. Una “coscienza-senza”, quindi, è anche una coscienza che fa dell'ospitalità il suo tratto peculiare, in quanto si dispone a farsi penetrare dal nuovo. Proprio come accade in Bataille, anche in Nietzsche, l'individuo è chiamato, innanzitutto, a costruire e attuare pratiche dell'accoglienza per ciò che è estraneo, si tratti della bellezza di un brano musicale o di un sentimento di fraternità o amore⁶⁴. L'individuo è protagonista di un lungo processo di assimilazione (non distante da quello puramente biologico, legato alla nozione di nutrimento), dove a una prima impressione originaria, segue uno stadio di mera sopportazione, e, solo alla fine, una fase di sincera ospitalità, amicizia, nel senso più generale del termine, che, come

l'esistenza come festa immotivata». Dello stesso tema, troviamo riscontro in C. Di Marco, *Georges Bataille. Etica dell'incompletezza*, cit., pp. 193-4, dove si scrive: «amicizia è la parola possibile per la sovranità, una parola che va custodita nel silenzio di una comunicazione sensibile, mai compiuta, in appropriabile; un esserci aperto, un essere accanto agli altri nella reciproca nudità, una povertà dell'io e una debolezza della ragione che delineano i contorni di un'etica dell'amicizia che, in senso nietzscheano non giudica la vita, ma la fa esistere, non la conserva o preserva, ma l'afferma».

⁶³ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 103.

⁶⁴ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 334, che recita: «così va per noi nella musica: prima bisogna imparare a sentire una figura e un'aria in genere, a enuclearla, a distinguerla, a isolarla e delimitarla come una vita a sé; poi bisogna sforzarsi e metterci buona volontà per sopportarla [...] Alla fine viene un momento in cui ci siamo abituati ad essa, in cui ce l'aspettiamo, in cui presentiamo che ci mancherebbe, se mancasse [...] Ma così va per noi non solo con la musica: proprio così abbiamo imparato ad amare tutte le cose che adesso amiamo. In conclusione, noi veniamo sempre ricompensati per la nostra buona volontà, la nostra pazienza, equità, dolcezza verso ciò che è estraneo, in quanto questo lentamente fa cadere il suo velo e si presenta come nuova, indicibile bellezza: - è il suo ringraziamento per la nostra ospitalità. Anche chi ama se stesso lo avrà imparato per questa via: non c'è un'altra via. Anche l'amore, bisogna impararlo».

abbiamo visto, allude a uno scambio gratuito e reciproco. In altri termini, per Nietzsche, la coscienza soggettiva si costituisce solo sulla scorta del rapporto con “altri”, si tratti di individui, situazioni, istinti o impulsi nervosi. Tuttavia, proprio come in Bataille, anche in questo caso, la relazione con ciò che ci è temporaneamente ignoto, non si istituisce sulla base di una decisione del soggetto. Dalla posizionalità tetica si passa, per la coscienza, alla pluralità plastica di un etero-relazionalità strutturale, come emerge in questo passaggio di Nietzsche:

«l'io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri, e così via); bensì, l'ego è una pluralità di forza di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e di determinazioni. Il soggetto è ora in un punto ora nell'altro [...] Tutte le esperienze egoistiche interiori, riguardanti posizioni che abbiamo assimilato e imparato, debbono essere ricondotte ad altre. Quali istinti avremmo che non ci porterebbero fin da principio in una determinata posizione rispetto ad altri esseri, per esempio il nutrimento, l'istinto sessuale? [...] Il nostro giudizio non è altro che la riproduzione di giudizi estranei combinati! I nostri stessi istinti ci appaiono nell'interpretazione degli altri»⁶⁵.

Il soggetto, lo si arguisce bene da questo stralcio, non è in grado di auto-determinarsi, trovandosi ora in punto ora in un altro, a seconda della forza prevalente al momento, della configurazione istintuale vigente. Tutte le esperienze interiori sono il risultato, e non il programma, l'effetto finale, e non l'anticipazione, di un processo relazionale che ha coinvolto tutta una serie di altre esperienze, e che, potenzialmente, può coinvolgerle tutte. D'altro canto, incalza Nietzsche, sappiamo portare esempi validi di esperienze, istinti, che non hanno bisogno del contributo altrui, che possono esulare dal riferimento all'esterno, che possono trincerarsi di fronte agli attacchi di elementi estranei e ignoti? La risposta, naturalmente, è negativa: difatti, come potremmo pensare a esperienze primarie, come il nutrimento e la sessualità, senza ricorrere ad altri? In ultima istanza, non si dovrà ammettere, quindi, che ciò che definiamo, per convenzione e convenienza, individuale, in realtà, è solamente il rispecchiamento, il doppio di un'interpretazione che non ci appartiene, ma che proviene dall'esterno? In questo senso, il pensiero, oggetto di continui atti di “appropriazione” ed “espropriazione, è una variabile che non è dominio o

⁶⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1880-1881*, cit., fr. 6 [70].

prerogativa di nessuno⁶⁶. Lo straordinario del pensiero di Nietzsche sta nel riuscire a unificare, mostrando una continuità dell'esistenza, che azzarderemmo ontologica, o, comunque, integrata, la dimensione biologico-energetica a quella più squisitamente "personale" (nel senso che si riferisce al carattere dell'individuo, oltre che alla sua fisiologia) e sociale. Riscontriamo, come in Bataille, la tendenza a porre in essere una comunità di viventi in cui è la comunità stessa a incarnare l'unico valore e autorità, dove

«tutti gli esseri che riconosciamo, anche quelli senza nome, li prendiamo dentro di noi: noi siamo il cosmo, nella misura in cui lo abbiamo compreso o sognato. Gli olivi e le tempeste sono diventati una parte di noi: e anche la Borsa e il giornale»⁶⁷.

Assistiamo, qui, a una sorta di identificazione, che, tuttavia, non ha nulla di panteistico, tra vivente e universo, poiché il primo guarda alla totalità dell'esistenza non come a un'idea regolativa né tantomeno come a un vuoto contenitore, ma con gli occhi di chi si sente parte integrante, elemento tra gli elementi, di una dimensione che lo trascende, e, proprio perché lo trascende, lo ricaccia nell'immanenza. Difatti, come si è detto per Bataille, se la coscienza è sempre coscienza d'altri, e se questo contributo esterno, che desta meraviglia per il suo carattere di originalità e repentinità, in qualche modo, ci trascende, ovvero si pone quale limite da "conquistare", la coscienza del singolo non può far altro che ripiombare nell'immanenza. Vi è un movimento incessante, in ultima istanza, dall'immanente al trascendente, e, da quest'ultimo, di nuovo verso il primo. Una circolarità non viziosa, in cui non si darebbe confine ultimo della conoscenza, ulteriorità, impossibilità, se non ci fosse un soggetto che, in quanto fulcro di questo movimento rotatorio, fosse, al contempo, immanente, ovvero autonomo, esistente di per sé, e, trascendente, proteso a superare se stesso, a raggiungere i limiti dell'esprimibile e del pensabile. L'esperienza interiore non può fare a meno di questa tensione, che possiamo definire metafisica, purché non si scambi l'ardente desiderio di forzare la "tenuta" di pensiero

⁶⁶ Cfr., a tal proposito, P. Klossowski, *Postfazione dell'autore*, in *Il suggeritore*, ES, Milano 1997, p. 189, dove leggiamo: «ad ogni parola posso domandarmi se sono io che penso o se sono altri che pensano in me, per me, o che mi pensano, oppure che pensano prima che io stesso pensi realmente quel che essi pensano. E ogni volta sono casi variabili di proprietà, di appropriazione o di espropriazione del pensiero di nessuno».

⁶⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1880-1881*, cit., fr. 6 [80].

e linguaggio, per volontà di fondare una realtà sovrasensibile. Tutto questo, *a fortiori*, se consideriamo il fatto che la nudità dell'esperienza, il suo carattere "drammatico", emergono non da un esercizio poderoso, reiterato e amplificato di una razionalità tradizionale, ma grazie, di contro, all'abbandono di ogni agire puramente intellettuale, come Bataille suggerisce, allorché intende mostrare le deficienze del linguaggio verbale:

«è da un'intima cessazione di ogni operazione intellettuale che lo spirito viene messo a nudo. Altrimenti il discorso lo mantiene nel suo cantuccio. Il discorso, se vuole, può sprigionare la tempesta, per quanti sforzi io faccia, accanto al fuoco il vento non può raggelare. La differenza tra esperienza interiore e filosofia risiede principalmente nel fatto che, nell'esperienza, l'enunciato non è nulla, se non un mezzo e anche, in quanto mezzo, un ostacolo; ciò che conta non è più l'enunciato del vento, è il vento»⁶⁸.

Al di là del problema specifico del linguaggio, di cui ci occuperemo più analiticamente da qui a breve, ciò che s'impone alla nostra attenzione, in questo passo di Bataille, è la sfida aperta che l'esperienza interiore lancia alla filosofia. Per certi versi, pare riattivarsi quell'atavica contrapposizione tra *Mythos* e *Logos*⁶⁹. Uno studioso del calibro di François Warin, che ha esaminato dettagliatamente il rapporto Nietzsche- Bataille, parla esplicitamente di "fine della filosofia"⁷⁰, laddove, con quest'ultima espressione, s'intende mettere in luce, ancora una volta, i limiti di una coscienza puramente discorsiva, logica, che riduce i "momenti sensuali" a modi della comprensione, manifestazioni dei "momenti intenzionali". Questo è il rischio che, a

⁶⁸ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 43.

⁶⁹ Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 71, dove si legge: «ciò che Bataille ha tentato di pensare lungo tutto il corso della sua elaborazione, sotto termini i più disparati (e, a volte, decisamente equivoci), è quel nesso, più volte emerso e più volte sprofondato nel corso della storia del pensiero moderno, di *mythos* e *logos*. Ma, come più volte è stato ripetuto, quel nesso, nel discorso batailleano, viene pensato nella sua costitutiva tensione, e all'altezza di un pensiero profondamente lucido».

⁷⁰ Cfr., F. Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, PUF, Paris 1994, pp. 6-7 (traduzione mia), dove leggiamo: «sebbene Bataille utilizzi la parola "filosofia", c'è dentro questa dichiarazione una volontà di farla finita con la filosofia tale che da completare e rivelare a lui stesso uno dei progetti più radicali del pensiero moderno. Questo pensiero non è, forse, divenuto moderno che il giorno in cui esso è divenuto capace di uscire dalla filosofia [...] La filosofia da ultimo ha pensato la sua propria fine e il suo proprio trapasso con Nietzsche che ha cercato con la malizia e la gioscosità della parodia di scappare a tutta la metafisica implicita che veicola il nostro linguaggio».

detta di Michel Henry⁷¹, corre il sistema filosofico di Husserl, e, con lui, tutta la tradizione fenomenologica, che, in linea di principio, desidera ridare voce “alle cose stesse”. Tuttavia, all’interno del vissuto, che intreccia elemento materiale e apprensione intellettuale, le cose giungono all’apparire solo in quanto vengono “animate”⁷² dalle apprensioni stesse. Questo breve excursus per rilevare quanto, financo nel dibattito filosofico attuale, il metodo fenomenologico, che, in buona sostanza, s’interessa della relazione tra *hyle* (materia) e *morphè* (forma), risulti ancora decisivo per aiutarci a comprendere quella che potremmo definire “essenza della manifestazione”, o, meglio, la capacità donativa insita nei fenomeni stessi. Usando questa lente d’ingrandimento, l’esperienza interiore di Bataille (vissuta da una “coscienza-senza-oggetto”) e l’eccitazione dionisiaca, mistica nietzscheana (che “opera” su una “coscienza della parvenza”), possono essere definiti tentativi, da un lato, di scardinare i pregiudizi del “discorso filosofico”, e, dall’altro, azioni di smascheramento della realtà profonda che si cela dietro alla relazione fenomenologica impressione/intenzionalità. Salvare i fenomeni, quindi, non più collocandoli all’interno di un’ottica noetica, intellettuale di apprensione, ma restituendoli al loro luogo d’origine, la Vita. In tal senso, Michel Henry, sulla scia di un rinnovamento della posizione husserliana, parla di “fenomenologia materiale”, intendendo con questa “formula”, riformare il ruolo stesso di uno dei componenti centrali dell’*Erlebnis*, vale a dire la *hyle*, ovvero quell’insieme di elementi materiali, corporei, che, tuttavia, non esistono di per sé, ma solo in quanto vengono formati, animati, da una coscienza intenzionale, che li ricomprende. La mossa decisiva, per riformare la posizione husserliana, è quella di evidenziare la distanza tra ciò che

⁷¹ Cfr., M. Henry, *Fenomenologia materiale*, trad. it. a cura di E. De Liguori, M. L. Iacarelli, Guerini e Associati, Milano 2011, p. 71, dove leggiamo: «se la *hyle* si rapporta alla *morphè* in modo da unirvisi come ciò che appare al suo apparire, la *hyle* si trova originalmente e in se stessa privata di esso, della capacità di realizzare in sé e per se stessa l’opera della manifestazione: essa non è più, in sé e per sé, che un contenuto cieco, ed è per questo che essa si offre come materia verso delle formazioni intenzionali, affinché queste, nell’animarla, la gettino nella luce e ne facciano un fenomeno».

⁷² Cfr., E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di G. Alliney, Einaudi, Torino 1950, pp. 307-8, dove si scrive: «il vissuto include nella sua composizione “reale” non solamente i momenti iletici (i colori, i suoni sensuali), ma anche le apprensioni che li animano – dunque comprendendoli entrambi: l’apparire del colore, del suono e di tutte le altre qualità dell’oggetto».

possiamo definire materia e ciò che abbiamo chiamato *hyle*. La materia, difatti, e su questo Nietzsche e Bataille paiono trovarsi in accordo, mostra una capacità auto-manifestativa di donarsi, di offrirsi alla visione, senza necessariamente doversi “arrendere” a un movimento di oggettivazione. In altri termini, ritroviamo in entrambi i pensatori, tracce di quella che, usando un lessico contemporaneo, possiamo definire “fenomenologia radicale”⁷³, ovvero un tipo d’analisi, differente da quella husserliana, tradizionale, che applica una sospensione del giudizio, un’*epoché*, non solo relativamente al giudizio naturale, ma anche nei confronti di qualsiasi tipo di processo obiettivante. Ciò che si manifesta, quindi, non è identificabile né con il puro fatto né con il vissuto di una coscienza egologica, di un soggetto assoluto. Giunti a questo punto, non risulterà peregrino rinvenire questa prospettiva nel modo in cui, tanto Nietzsche, quanto Bataille, s’approcciano all’esistenza. Difatti, come notato, nessuno dei due predica una netta abolizione della nozione di soggetto, ma, allo stesso tempo, non intende riconoscere alla materia un potere assoluto, che questa non ha. Le nozioni di “esperienza interiore” e di “interpretazione” vanno proprio in questa direzione: ciò che accade non è un puro fatto e neanche una proiezione della coscienza, bensì il risultato di una serie di relazioni tra esseri, siano essi viventi o meno, ovvero, per meglio dire, l’incarnazione di una volontà, che, però, è sempre volontà “di” potenza, volontà “di” vita. In una battuta io non posso volere altro che la vita, ovvero ciò che accade. Si tratta di un movimento solo apparentemente paradossale, ma, in realtà, custodisce dentro di sé una recondita necessità, quella di realizzare un destino, di diventare ciò che già si è. Tutto questo non implica, certo, come a una lettura ingenua potrebbe apparire, un dispiegamento già avvenuto della realtà, che può essere, quindi, solo ri-vissuta nel “ricordo” (nel senso hegeliano dell’*Erinnerung*), ma una realizzazione di ciò che già siamo, in termini di organismo

⁷³ Il rapporto “ideale” di Nietzsche con la fenomenologia tradizionale husserliana è quello di un pensatore che nulla, ma solo apparentemente, ha da condividere con le tesi dell’altro. Come fa notare, infatti, R. Boehm, in *Deux point de vue. Husserl et Nietzsche*, «Husserl non ha preso conoscenza dell’analogia che esiste tra l’analisi nietzscheana e la sua, ma deve aver certamente considerato il pensiero di Nietzsche come una semplice espressione della crisi del razionalismo e Nietzsche, anche se avesse conosciuto l’opera husserliana (come avrebbe potuto conoscerla in parte, se fosse vissuto e fosse rimasto lucido), avrebbe certamente giudicato allo stesso modo la filosofia di Husserl» (*Archivio di filosofia*, n. 3, 1962, p. 169, nota 10).

vivente, di corpo, di forza attiva e reattiva. La conoscenza, in fondo, è sempre un riconoscimento, e, innanzitutto, uno smascheramento delle mistificazioni, che provengono soprattutto dalla confusione che facciamo tra forme del discorso e forme di vita, tra filosofia ed esperienza interiore. Il *logos*, come sottolinea Bataille, può scatenare, se vuole, la tempesta, solo per il mero fatto di enunciare, dire che una tempesta ci sarà, ma nessun discorso potrà mai modificare l'andamento della Natura o negare che "accanto al fuoco il vento non può raggelare". Materia e forma sono due fenomeni *ek-statici*, che si riversano continuamente l'uno nell'altro, entrambi appartenenti alla Vita, e non elementi di una costruzione noetica. Nietzsche e Bataille, quindi, si possono inscrivere, per gli obiettivi che intendono perseguire, in questa prospettiva fenomenologica radicale, dove il pensatore sospende qualsiasi genere di giudizio, per lasciar emergere, in tutta la sua spontaneità, il senso vissuto dell'esistenza stessa. Come sottolinea Michel Henry, infatti:

«la fenomenologia materiale è la fenomenologia in un senso radicale, in quanto nella donazione pura essa tematizza la propria auto-donazione e ne dà conto. Essa non percepisce più degli oggetti, degli "Oggetti nel come", ma una Terra nuova dove non ci sono più oggetti, ci sono altre leggi, non più le leggi del mondo e del pensiero, ma le leggi della Vita. Tutto ciò che il fenomeno greco non illumina della sua lucentezza estatica, tutto ciò di cui la tradizione non sa cosa fare, ciò che la filosofia moderna della coscienza ha recuperato in un inconscio grossolanamente immaginato e che le si incolla addosso come la gobba di un personaggio mistificato, è niente di meno tutto ciò che siamo, la fenomenologia materiale ha i mezzi per riconoscerlo e per suo compito vuole comprenderlo»⁷⁴.

Ed è proprio a partire da quest'idea, per cui Nietzsche e Bataille, proseguirebbero, in qualche modo, il programma fenomenologico, radicalizzandone, però, i punti strutturali, che emerge l'immagine di una "comunità" di esseri senzienti, di corpi. Un *Lebens-System*, composto da una massa innumerevole di coscienze, disperse qua e là, e non "diretto" da un unico polo soggettivo intenzionale. Ci resta da capire come si combinano questi "esseri" e quali strategie adottano per comunicare.

⁷⁴ M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 105.

§ 2. La composizione degli esseri: il principio d'insufficienza dell'essere

«Ho l'intenzione di stendere il braccio; ammesso che io sappia di fisiologia del corpo umano e delle leggi meccaniche del suo movimento altrettanto poco di un uomo del popolo, che cosa c'è in verità di più vago, pallido e incerto di questa intenzione, in confronto a ciò che allora accade? E posto che io fossi il più acuto studioso di meccanica e fossi specialmente edotto delle formule che vi si impiegano, non perciò stenderei il braccio di un millimetro meglio o peggio. Il nostro "sapere" e il nostro "fare" se ne stanno in questo caso freddamente in disparte, come in due regni diversi. – D'altra parte: Napoleone attua il piano di una campagna – che cosa significa ciò? Qui è tutto saputo quel che occorre per l'attuazione del piano, poiché tutto dev'essere comandato: ma anche qui si presuppongono dei subalterni che interpretino quanto è generico, lo adattino alla necessità del momento, quantità della forza, ecc. Il mondo non è così e così: e gli esseri viventi lo vedono come esso appare loro. Piuttosto, il mondo è costituito da tali esseri viventi, e per ciascuno di essi esiste un piccolo angolo, partendo dal quale esso misura, si accorge di qualcosa, vede e non vede. L' "essere" *manca*. Ciò che "diviene", il "fenomenale" è l'unica specie di essere»⁷⁵.

Il frammento di Nietzsche, appena preso in esame, rappresenta uno di quei casi felici in cui, come in una sorta di pragmatica, gli esempi riportati risultano quanto mai rivelatori, facendo da eco a tutto un sottobosco di teorie filosofiche, che occorre scovare e diradare. Partiamo proprio da qui per impostare al meglio la questione che, ora, rientra nel nostro campo d'interesse: la relazione tra organizzazione corporea, biologia (anche se quest'ultimo termine risulta fortemente connotato e sarà usato con cautela) ed espressione, capacità articolatoria, comunicazione, linguaggio. In perfetta sintonia con quanto affermato a proposito del rapporto tra coscienza e mondo, le parole di Nietzsche muovono a partire da una ferma convinzione: non si danno "fatti della coscienza", ma solo "fenomeni concomitanti"⁷⁶, ovvero una serie di accadimenti o azioni che sopraggiungono, spesso casualmente e senza possibilità di previsione, e che, invece, vengono scambiati per effetti prodotti da cause, per oggetti

⁷⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 7 [1].

⁷⁶ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [152], all'interno del quale leggiamo: «tutto ciò che diventa cosciente è un fenomeno terminale, una conclusione – e non causa niente; ogni successione nella coscienza è perfettamente atomistica. E noi abbiamo cercato di capire il mondo con l'opposta concezione – come se niente producesse effetto e fosse reale se non il pensare, il sentire e il volere [...] Si tratta di fenomeni concomitanti con una finalità tutta diversa da quella del provocare reazioni; sono già effetti all'interno del processo di reazione attivato».

intenzionali⁷⁷. Non si tratta tanto, come possiamo ben arguire, di mettere al bando l'intenzionalità, quanto di spogiarla del carattere assoluto e veritativo che la fenomenologia non radicale, tradizionale, le ha affibbiato. Non c'è dubbio, infatti, dice Nietzsche, che, nel momento in cui prendo la decisione di muovere il braccio, si attiva, a livello nervoso e cerebrale, una qualche forma d'intenzionalità e che ci aspettiamo che l'operazione vada a buon fine, sperando che le articolazioni e i muscoli non impediscano il completamento del movimento. Nietzsche sottolinea la presenza di uno iato, una discrasia, una distanza incolmabile tra la volontà soggettiva e l'accadimento stesso. Ciò che il filosofo contesta è l'identificazione dell'intenzionalità con una forma di sapere assoluto, epistemico, perfettamente in grado di prevedere le conseguenze di un'azione solo ponderata e non ancora realizzata. Non esiste, punto, un "saper muovere il braccio", un insieme di regole certe e universali che sottendono a quest'azione molto comune per la nostra fisiologia. Si potrà, a buona ragione, controbattere che, quando penso al movimento, in realtà, "so" già come portarlo a compimento. E questa affermazione, indubbiamente, contiene una verità, ma non getta ancora una luce chiara sulla questione. Il sapere cui attingiamo prima di effettuare un movimento del nostro corpo, non è frutto di uno studio delle formule della meccanica, ma della semplice "abitudine" e, oltretutto, anche ammesso che conoscessimo a menadito la conformazione del nostro organismo, non potremmo mai prevedere con assoluta sicurezza cosa accadrà una volta cominciato il movimento. Non siamo, in altri termini, neanche lontanamente in grado di stilare una tassonomia esauriente delle reazioni del nostro organismo né, tantomeno, degli ostacoli o imprevisti in cui potrà fortuitamente incappare. Pensiamo, ad esempio, a quando scopriamo di soffrire di un'allergia alimentare; lo veniamo a "sapere" solo perché, inavvertitamente, abbiamo

⁷⁷ Tutto ciò che accade, così come tutto ciò che sentiamo, è stato oggetto, per lungo tempo, di una mistificazione, che ha "aggiunto" una causa per legittimare e poter pensare un evento o uno stato corporeo. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., fr. 24 [20], dove leggiamo: «tutte le sensazioni comuni del corpo che noi non comprendiamo vengono interpretate in modo intellettuale, cioè viene cercata una ragione per sentirsi in un certo modo, nelle persone, nelle esperienze, ecc., dunque qualcosa di nocivo, di pericoloso o di estraneo viene posto come causa del nostro malumore: in realtà viene cercato appositamente e aggiunto al nostro malumore per poter pensare il nostro stato».

abusato di un cibo che, fino a quel momento, magari, non ci aveva dato noie. È solo il concreto atto dell'ingerimento del prodotto alimentare incriminato a renderci consapevoli di un'intolleranza. Di conseguenza, quando "pensiamo" prima di agire, subentrano almeno due ordini di fattori che possono mettere in crisi l'identificazione tra sapere e fare; uno, prettamente interno, cioè relativo alla struttura stessa del nostro corpo (un'inflammazione o un crampo improvviso potrebbero inibire il movimento, e noi non l'avevamo previsto), e, un altro, esterno, riguardante il coinvolgimento di coscienze terze (intendo stendere il braccio, ma un mio amico, per gioco, me lo impedisce, trattenendolo con una forza che supera quella che avevo "previsto" di utilizzare). Si tratta sempre, comunque, di un gioco di forze: riuscirò a stendere il braccio se l'energia sviluppata dal mio organismo sarà adeguata allo sforzo richiesto o superiore, se obbligata a contrastare una forza d'impeto superiore.

L'esempio che chiama in causa Napoleone, ancora di più, ci suggerisce che la coscienza del singolo non può esimersi dal confrontarsi con quelle degli altri. Difatti, anche il piano più dettagliato, la strategia più ponderata e ferrea, deve scontrarsi con la capacità ricettiva, sottolinea Nietzsche, dei subalterni, di chi ha il compito di dare esecuzione pratica a ciò che è stato stabilito. È chiaro che, e la storia viene in nostro soccorso su questo, l'intenzione, la pianificazione anticipata può andare incontro al più immane dei fallimenti. Le leggi della Vita disattendono continuamente alle decisioni individuali, facendosi beffe dei nostri propositi e umiliando le nostre speranze. Il mondo, dice Nietzsche, non è la riproduzione fedele delle nostre intenzioni, piuttosto, è costituito, esso stesso, da tali volontà deliberate che, proprio perché costrette tutte a coabitare, sebbene in uno spazio infinito, ma pur sempre angusto, entrano in rotta di collisione e si disturbano a vicenda, destituendosi reciprocamente d'importanza o efficacia. Si badi bene, esiste sempre il caso felice in cui, invece, volontà simili s'accoppiano e fanno fronte comune, ma tale eventualità, pur non costituendo una vera e propria eccezione, rappresenta, tuttavia, solo una fetta della torta. L'affollamento delle coscienze, degli esseri, è tale, che a ognuno di loro non spetta che un piccolo angolo (*einen kleinen Winkel*), un cantuccio dal quale l'individuo si accorge (*gewahr wird*) di qualcosa, vede e non vede (*sieht und nicht sieht*). I termini usati da Nietzsche non sono affatto casuali e sono pregni, peraltro, di

una certa icasticità che può aiutarci a collocare meglio l'ecceità all'interno della moltitudine. La presenza contemporanea di più coscienze, infatti, relega il singolo in una posizione talmente disagiata, quasi nascosta (altro che fenomenologia della soggettività!), marginale, che la visione risulta difficile (vedo e non vedo), proprio come quando mi trovo disperso in una folla, e non riesco a guardare più in là del mio naso. Questa è la condizione del soggetto, una condizione d'insufficienza, che potremmo definire ontologica, in quanto costitutiva della natura umana. *Das "Wesen" fehlt* ("l'essere" manca), dice Nietzsche, e con "essere", posto non a caso tra virgolette, intende l'essere «sostanziale, statico, eterno della tradizione»⁷⁸, o, per dirla altrimenti, il sapere assoluto. Di contro, alla riga successiva, essere viene esentato dalle virgolette, a segnalare che non stiamo più parlando dell'essere tradizionale, ma dell'unico essere possibile, vale a dire, quello che diviene e che, per tale ragione, risulta perennemente in trasformazione.

Lo stesso principio d'insufficienza dell'essere, dell'esistenza nella sua totalità, lo riscontriamo, pari pari, nella visione che Bataille ci offre nel suo scritto intitolato profeticamente *Il labirinto*⁷⁹. Scrive il filosofo francese:

«GLI UOMINI AGISCONO PER ESSERE. Ciò non deve essere compreso nel senso negativo della conservazione (per non essere rigettati fuori dell'esistenza dalla morte) ma nel senso positivo di una lotta tragica e incessante per una soddisfazione quasi irraggiungibile. Dall'agitazione incoerente a un sonno che opprime, dalla chiacchiera al ripiegamento su se stessi, dall'amore che sconvolge all'odio che indurisce, l'esistenza ora fa intristire e ora realizza l'essere. E non soltanto le situazioni hanno un'intensità variabile ma i differenti esseri "sono" inegualmente [...] Alla base della vita umana, esiste un *principio di insufficienza*. Isolatamente, ogni uomo si rappresenta la maggior parte degli altri incapaci o indegni di "essere"»⁸⁰.

⁷⁸ Cfr., *La cosa stessa: seminari fenomenologici*, a cura di G. Semerari, A. Altamura, Dedalo, Bari 1995, p. 165. Più oltre troviamo un'interessante interpretazione del significato dell'essere in Nietzsche: «rovesciando completamente l'ontologia a lui precedente, Nietzsche non dice: l'essere è ma: il divenire diviene come unico essere. *Esse*, infatti, a suo avviso, etimologicamente significa (appunto) solamente respiro, anima, soffio vitale. E *Sein* è ciò che non sta mai fermo né fisso, ma respira continuamente. *Spirare* come uscire fuori di sé e *re-spirare* come uscire sempre nuovamente fuori di sé, andare e venire senza sosta, scaturire incessante, evenire, divenire».

⁷⁹ G. Bataille, *Il labirinto*, trad. it. a cura di S. Finzi, SE, Milano 2003. *Le labyrinthe* fu pubblicato in "Recherches philosophiques", vol. V, 1935-36, pp. 364-372. Una versione notevolmente rimaneggiata di questo testo si trova in G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., con il titolo di *Il Labirinto (o la composizione degli esseri)*, pp. 129-144.

⁸⁰ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., pp. 13-15.

La prima proposizione, scritta in grassetto a rilevarne l'importanza teorica, e che inaugura lo scritto, è un vestibolo più che mai già denso di contenuti. Gli uomini agiscono, dice Bataille, essere, ovvero, come in Nietzsche, per diventare essere, per realizzare questa pura potenza, questa possibilità altrimenti inespressa. Sin da subito, capiamo che, anche in questo caso, il bersaglio critico è il sapere assoluto, l'essere monolitico della tradizione metafisica, il quale, rigettava qualsiasi sprone alla trasformazione, per rintanarsi nella sua gabbia dorata, con il marchio di fabbrica parmenideo su impresso. Di più, Bataille sottolinea come il monito all'azione per realizzare la possibilità dell'*essere*, non mira a ribadire una posizione, a conservarla, ma, con il vigore proprio di un *conatus* spinoziano⁸¹ (che è anche istanza desiderativa), assume il senso positivo di una lotta che il singolo ingaggia con gli altri, e, più in generale, con il mondo, per accrescere il suo bagaglio conoscitivo, per aumentare il suo grado di soddisfazione, ovvero di conformità dei risultati ottenuti e aspettative, di obiettivi raggiunti e intenzioni, previsioni, scelte deliberate. Tuttavia, incalza Bataille, tale lotta, è intrinsecamente tragica, in quanto contempla insieme la possibilità del successo e quella della sconfitta, e, per tale ragione, non conduce alla realizzazione piena del desiderio umano. Poi, nelle righe successive, come Nietzsche, si spende in un elenco di situazioni-tipo, in cui la realizzazione dell'essere, ora è minacciata, ora è favorita. Ad esempio, l'odio che indurisce può impedire la riappacificazione tra individui bellicosi, laddove il raggiungimento dello stato irenico

⁸¹ Il *conatus* spinoziano non si colloca alla stregua di una pura e semplice istanza conservativa, come emerge in R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 65, dove leggiamo che «tale *conatus* va situato nell'ambito di un contrasto dinamico (e non solo meccanico) tra forze di attività e forze di resistenza interne alla natura di ogni singolo essere». In questo senso, lo sforzo individuale non è proteso esclusivamente alla tutela della mera sopravvivenza personale, ma s'inserisce in una dimensione mobile, in cui, da un lato, troviamo l'*appetitus*, e, dall'altro, la necessità della conoscenza. In altri termini, il *conatus* è quel modo di stare al mondo, di affrontare l'esistenza, che cerca di sfruttare a proprio vantaggio il carico energetico insito nelle passioni. Sentiamo ancora Bodei: «le passioni come tali non dipendono peraltro da tratti puramente psicologici del carattere, né appartengono esclusivamente alla sfera soggettiva e privata. Esse manifestano piuttosto la preponderanza operante di forze esterne o interne all'individuo, verso cui questi si mostra passivamente malleabile e di cui possiede un'idea insufficientemente e parzialmente intravista. Una volta comprese, le passioni possono tuttavia considerarsi anche energie virtualmente a disposizione di chi sa elaborarle» (p. 66). Questa descrizione richiama molto da vicino quella presente in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 [157], che così recita: «quasi tutte le passioni hanno una cattiva reputazione a causa di coloro che non sono abbastanza forti per volgerle a proprio vantaggio».

coinciderebbe con la realizzazione dell'essere; di contro, l'amore che sconvolge può indurci a compiere una serie di azioni, a intraprendere certe iniziative, che possono contribuire a una più rapida evoluzione della situazione, e, quindi, al divenire dell'essere. Da questi rilievi, emerge come a essere responsabile dei cambiamenti, delle metamorfosi, è l'intensità variabile delle situazioni, e non la decisione anticipatrice di un soggetto assoluto. Così, dice Bataille, esiste un "principio d'insufficienza" che sottende l'esistenza nella sua totalità, in quanto ognuno di noi crede di possedere la sapienza tutta, a scapito degli altri esseri, ma, invece, la nostra predisposizione all'esistenza risulta sempre inadeguata all'imprevedibilità dell'accadere e limitata, appunto, dalla stessa presenza degli altri⁸², o, diversamente, ciò che si manifesta non si lascia obiettivare da una coscienza che ha fatto della conoscenza una proprietà privata.

Una volta appurato che l'essere, ovvero l'immagine globale che ci costruiamo dell'esistenza, non è ontologicamente adeguato o commisurabile alla varietà e infinità di possibilità insite nella vita umana, alle passioni che si scatenano durante gli eventi, occorre capire come "essere" possa, allo stesso tempo, ricoprire il "ruolo" di "visione totale" e ben attagliarsi anche a incarnare la posizione dell'individuo all'interno del cosmo. In una battuta, com'è che "essere" rimanda tanto a qualcosa

⁸² Cfr., a tal proposito, S. Mati, F. Rella, *Georges Bataille, filosofo*, cit., p. 29, dove leggiamo: «l'uomo è un essere incompiuto, ma perché dovrebbe volere l'incompiutezza con la stessa determinazione, con lo stesso accanimento con cui Zarathustra vuole la volontà di potenza? Di fatto il potente, il sovrano, colui che nello stato di apatia ha cancellato il *pathos* dell'esperienza, comunica il suo potere. Viaggia sempre oltre l'umano, nella solitudine. Mentre l'essere che è incompiuto cerca di compiersi, e può compiersi, o tentare di farlo, soltando comunicando la sua incompiutezza ad un altro essere incompiuto, Non giunge alla compiutezza, ma la può intravedere, sfiorare». In *Madame Edwarda*, tanto breve quanto folgorante romanzo, Bataille descrive perfettamente la condizione di miseria dell'umana natura e quella di "mancanza" propria dell'essere, come emerge da questo passaggio: «la mia vita ha senso solo se mi manca [...] Così l'essere è là, non sapendo perché, di freddo restò tremante» (cfr., G. Bataille, *Madame Edwarda*, in *Roman set récits*, Gallimard, Paris 2004, p. 339, traduzione mia). L' "essere-là" dell'essere, il suo darsi, assume caratteristiche diverse rispetto, ad esempio, a quelle dell'Essere heideggeriano, come viene fatto notare sempre in S. Mati, F. Rella, *Georges Bataille, filosofo*, cit., p. 22, dove si scrive: «anche l'*es gibt* di Heidegger, e l'*il y a*, la versione francese di Levinas, sono impenetrabili, ma il *ciò che c'è* di Bataille assume un aspetto del tutto diverso. Non è il neutro, ma è proprio "questa cosa qui che c'è", così come l'essere umano in lui non è semplicemente un ente, ma è "questo essere qui che è". È questa la prospettiva filosoficamente vertiginosa che si apre, che scopre "il fondo dei mondi", un illimitato che non ha più un senso riconosciuto, e che dunque presuppone un superamento del sapere [...] È l'oltranza metafisica che è nel cuore del singolo ente, della singola cosa, del singolo essere. Bataille sa, con Nietzsche, che "al di fuori dell'apparenza non vi è nulla", ma sa anche che in questa apparenza c'è un vuoto che "dissimula l'essere"».

d'impersonale, quasi astratto, quanto alla realtà dell'umano, con tutto il suo carico (questo, sì, ben tangibile) di affetti? Sentiamo ancora Bataille, per cominciare a indirizzarci verso una possibile risposta:

«il fatto stesso di assumere la conoscenza come una funzione rigetta il filosofo nel mondo dell'inconsistenza meschina e della dissezione degli organi abbandonati dalla vita. Allontanato così sia dall'azione che dal sogno che rinvia l'azione e la ripercuote nelle profondità strane delle vite movimentate, ha perduto l' "essere" stesso che ha scelto come l'oggetto della sua comprensione inquieta»⁸³.

Assumere la conoscenza come funzione equivale, per Bataille, a svilire la portata vitale dell'umano, in quanto, in un'ottica funzionale, l'aspetto rilevante risulta essere solo quello dell'adempimento a un'istanza pregressa, dell'esecuzione di un programma pre-ordinato. Questa deriva porta a una vera e propria "dissezione degli organi", che non ricevono più la linfa vitale necessaria, e, per questo, si riducono a sorta di "elementi morti". In altri termini, laddove è solo l'assillo della conoscenza a farla da padrone, la nostra fisiologia esce di scena, trasformandosi in mero sostrato inattivo. Tuttavia, allargando il discorso a Nietzsche, non è tanto l'aspetto genericamente funzionale della conoscenza a gettare l'uomo in uno stato di "meschina inconsistenza", quanto l'oggetto di cui la conoscenza è funzione, o, per meglio dire, il suo ambito d'interesse. Difatti, finché la conoscenza è funzione dell'intelletto, ovvero espressione di una verità puramente logica, allora la forza plastica dell'esistenza viene repressa e non trova possibilità di manifestazione; ma, di contro, posto che la conoscenza diventi funzione della vita, allora la conoscenza stessa s'identifica, immediatamente, con le cose, senza bisogno di ricorrere a "schemi", che ne possano filtrare il contenuto o garantire l'applicazione. Si pone, arrivati, a questo punto, un serio problema legato al concetto d'identità e, ancora una volta, al rapporto tra fenomeno e noumeno. Se, infatti, alla base dell'esistenza vi è un principio d'insufficienza, se l'essere è strutturalmente manchevole, si aprono due strade possibili: o si dichiara esplicitamente l'inadeguatezza e deficienza anche dell'intelletto, che il quadro dell'essere ha prodotto⁸⁴, oppure continuiamo a

⁸³ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 14.

⁸⁴ Cfr., F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, cit., § 16, dove leggiamo: «i filosofi sogliono porsi davanti alla vita e all'esperienza – davanti a ciò che essi chiamano il mondo fenomenico – come davanti a un quadro, che è svolto una volta per tutte, e che mostra in modo invariabile e fisso lo stesso

preservare e coltivare le “erronee concezioni fondamentali”⁸⁵, che l’intelletto ha indebitamente trasposto nei fenomeni. In entrambi i casi, tuttavia, si palesa un ulteriore problema di fondo. Una volta morte e sepolte le pretese di una verità puramente logica, che può essere valida solo se fingiamo di non accorgerci che esiste una realtà in divenire, una volta segnalata la pericolosità di ridurre l’essere a mero oggetto della “comprensione inquieta” dell’uomo, come sottolinea Bataille, quale può essere lo statuto di una verità, metalogicamente determinata, e in che modo può riuscire a relazionarsi con le leggi della vita, senza sciuparne il senso profondo, senza violentare il *Lebens-System*? Lo stesso interrogativo (e i rischi a esso connessi), lo ripropone Eugenio Mazzarella⁸⁶, allorquando, si domanda come possa sopravvivere, in Nietzsche, una sorta di “istinto della verità”, formulazione questa che, di primo acchito, mostra il suo lato eminentemente paradossale. La convivenza tra passione, che, per sua natura, è illogica, e tensione alla verità, pregna, comunque, di un minimo interesse logico, è realmente possibile oppure è un’utopia che evidenzia le incongruenze del pensiero nietzscheano nonché i suoi limiti strutturali? La risposta, e questo segnala l’estrema vicinanza tra i due pensatori, possiamo reperirla tanto nei testi di Nietzsche stesso, quanto in quelli di Bataille. Cominciamo dal primo, facendo riferimento a un passo della *Nascita della tragedia*, in cui si propende per l’ipotesi di una convivenza possibile tra verità e vita, istinto:

«la sfera della poesia non si trova al di fuori del mondo, come una fantastica impossibilità di un cervello poetico: essa vuol essere l’esatto contrario, la non truccata espressione della verità, e appunto per ciò deve gettar via da sé l’ornamento menzognero di quella presunta

processo: questo processo, essi pensano, deve essere interpretato, per trarne una conclusione sull’essere che ha prodotto il quadro: vale a dire sulla cosa in sé, che suol essere sempre considerata come la ragione sufficiente del mondo fenomenico».

⁸⁵ «Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose, con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è *diventato* a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d’anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l’intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali».

⁸⁶ Cfr., a tal proposito, E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia: storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 2000, p. 73, dove possiamo leggere: «nella conoscenza della verità come funzione della vita la genealogia prospettica si assume anche il rischio dell’inibizione “mortale”, “nichilistica”, di questa funzione: la “passione della verità” che in essa lievita si autonomizza sino al limite della contraddizione con la “fisiologia” della verità, sino al rischio di rompere il trofismo verità/vita posto sotto la lente d’analisi».

realtà dell'uomo civile. Il contrasto fra questa effettiva verità di natura e la menzogna della civiltà, che si atteggia a unica realtà, è un contrasto simile a quello che sussiste fra il nucleo eterno delle cose, la cosa in sé, e tutto quanto il mondo apparente [...] Il pastore idillico dell'uomo moderno è solo un'effigie della somma di illusioni della cultura, che vale per lui come natura; il Greco dionisiaco vuole la verità e la natura nella loro forza massima – e si vede trasformato per incanto in Satiro»⁸⁷.

Per “sfera della poesia”, come detto altrove, si deve intendere la dimensione del fare, del *poiein*, e non un insieme irrazionale di elucubrazioni, fantasie sul mondo, completamente staccate da esso e ridotte a mere intuizioni personali. Tantomeno, la poesia va scambiata per quello strumento funzionale con cui rivestire la verità di orpelli e ornamenti, di modo da occultarne la faccia menzognera ed edulcorarne la tragicità, ma, anzi, va concepita come la concreta possibilità d'espressione di una verità “naturale”, che ha abbandonato le pretese morali, estetiche, religiose, e così via, che hanno fomentato l'azione falsificatoria dell'intelletto dell'uomo moderno, chiamato, qui, da Nietzsche, uomo civile, quasi a sottolineare il suo perverso radicamento all'interno di una società “borghesizzata”, che ha fatto della “cultura superiore” il suo cavallo d battaglia. Quando parliamo di “natura” in riferimento alla verità, tuttavia, dobbiamo stare attenti a non incappare in un'ingenua lettura naturalistica della questione, come ben emerge in una stesura preparatoria del paragrafo sopra citato, dove Nietzsche scrive:

«quest'uomo [l'uomo dionisiaco] vuole la verità, e quindi vuole la natura nella sua forza suprema, come arte, mentre l'uomo colto vuole il naturalismo, ossia un'effigie della somma di illusioni della cultura, che vale per lui come natura»⁸⁸.

Risulterà più chiaro, adesso, che, quando Nietzsche parla di una riunificazione di verità e natura, lo fa sulla base di una ben precisa concezione di quest'ultima, vista, appunto, come ciò che deve essere “imitato”⁸⁹ dall'arte. L'uomo, infatti, possiede

⁸⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., § 8.

⁸⁸ Tale versione preparatoria è presente nel quaderno P I 16, che, assieme a U I 5, U I 4, Mp XII I a, formano la mole di appunti relativi all'ultima fase dell'elaborazione della *Nascita della tragedia*. Per il riferimento al passaggio in questione, cfr., F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 510, nota n. 8.

⁸⁹ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., § 2, all'interno del quale leggiamo: «finora abbiamo considerato l'apollineo e il suo opposto, il dionisiaco, come forze artistiche che erompono dalla natura stessa, senza mediazione dell'artista umano, e in cui gli impulsi artistici della natura trovano anzitutto e in via diretta soddisfazione [...] Rispetto a questi stati artistici immediati della natura, ogni artista è “imitatore”, cioè o artista apollineo del sogno o artista dionisiaco

una capacità peculiare di saper fare, creare, che gli proviene da un'eccitazione di fondo (ebbrezza), che, primariamente, è di ordine puramente nervoso-fisiologico, e, poi, per gradi, si trasforma in gesto, parola, o qualunque altro tipo di atto comunicativo, sia rivolto nei confronti di se stessi sia aperto alla contaminazione con l'esterno. In un certo qual modo, è come se la natura, pensata, nel suo carattere generale di esistenza universale, presentasse due volti, antiteci l'uno rispetto all'altro: quello della natura, come crogiuolo di forze che spronano alla creazione e quello della natura come immagine, simulacro, come costruzione dell'intelletto. Quest'ultima prospettiva è quella che Nietzsche definisce, con spregio, "naturalistica", e che si presenta come una sorta di effigie delle illusioni create dalla cultura, ovvero dal sistema morale. Ora, fermo restando che il mondo non è altro che apparenza, e che, su questa scia, non può darsi che una coscienza della parvenza, perché interpretare negativamente chi si prodiga a difendere quest'illusione? A ben vedere, l'uomo colto, che opera attraverso un intelletto preteso assoluto, non tutela il carattere illusorio del mondo, nella sua nudità e spontaneità, ma "aggiunge" a questo "altre" illusioni, create a posteriori, cosicché, per lui, "natura" assume le sembianze di un grande contenitore che accoglie tutte queste "erronee trasposizioni", un contenitore, nel corso dei secoli, variamente nominato: Mondo, Dio, Verità, e così via. Se consideriamo, adesso, il volto libero della natura, quello che la identifica come un insieme di forze attive e reattive, possiamo cominciare a comprendere il perché la riduzione dell'essere (o natura) a oggetto della conoscenza, metta al bando

dell'ebbrezza o infine – come per esempio nella tragedia greca – insieme artista del sogno e dell'ebbrezza». Sul significato peculiare di "imitazione" relativamente al rapporto arte-natura, utili sono le osservazioni contenute in G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, cit., p. 49, dove leggiamo: «la parola decisiva "imitazione", "imitazione della natura", si trova qui [nel passo da noi sopra citato] con cautela messa tra virgolette, che devono intendersi come un'avvertenza; infatti, quasi nessun'altra parola ha prodotto così tanta confusione nella teoria dell'arte. Per imitazione si intende spesso la mera copia: qualcosa che è riprodotto e peggiorato. Ma questo è sbagliato e, analogamente, non si dovrebbe pensare che un artista imiti il sogno o la liberazione dell'ebbrezza come se, così facendo, fosse catturato dall'ebbrezza o come se sognasse. Più istintivo della formula "imitazione della natura", che peraltro non si ritrova in Aristotele, il discorso di Nietzsche riguarda dunque un appagamento "diretto", e analogamente anche indiretto, delle pulsioni artistiche; riguarda la loro "mediazione" grazie all'artista umano e analogamente la loro immediatezza. Ciò che è immediato si mostra: compare ed è semplicemente presente. A differenza di questo, l'esistenza attraverso la mediazione è quella che è resa possibile: qui essa necessita di un mezzo, di un medio per potersi mostrare. Con imitazione si intende propriamente mediazione, apparenza mediata. La mediazione è l'essenza dell'arte».

la Vita, e, come sia possibile riabilitare un concetto di identificazione, che possa fare a meno dell'imperio intellettuale.

Bataille, a tal proposito, sembra fornire una risposta, quando, distingue nettamente essere e conoscenza, o, meglio, nel momento in cui ne segnala la contemporanea, ma autonoma, presenza, all'interno della vita dell'uomo:

«L' "essere" ingrandisce nell'agitazione tumultuosa di una vita che non conosce i limiti: illanguidisce e scompare se colui che è nello stesso tempo "essere" e conoscenza si mutila riducendosi alla conoscenza»⁹⁰.

Nelle parole di Bataille ritroviamo, di certo, un chiaro richiamo al "sentimento di potenza" nietzscheano, per cui ciò che si dà può aumentare, affinare la sua forza, o, viceversa, perderla. Il verificarsi dell'una o dell'altra possibilità non è assolutamente casuale, ma dipende dall'opera mediatrice dell'individuo, che, però, è in perfetta continuità con la natura stessa, imitandola, ovvero disponendosi a fare da "ponte" per la trasformazione di un accumulo energetico in forza spendibile a vantaggio dell'essere umano stesso. Risiede, qui, il discrimine tra una teoria della conoscenza, che mira all'affastellamento di nozioni, e una "passione della verità", che, di contro, riconosce che l'individuo stesso è, contemporaneamente, "uomo della conoscenza" e piccola parte, ancorché perfettamente integrante, dei processi naturali. La rivoluzione del pensiero nietzscheano, prima, e di quello batailleano, a seguire, consiste, quindi, nell'aver calato l'essere della tradizione nel divenire proprio delle relazioni vitali, cosicché "essere" è tanto conoscenza, visione globale, quanto esistenza singolare. L'individuo, così, gioca (o, seguendo Bataille, si trova "giocato") tra queste due prospettive, l'una trascendente, l'altra immanente. Si dà una coappartenenza originaria di conoscenza e vita, che genera un fenomeno sicuramente inedito, all'interno della storia della filosofia: quello di un'immanenza radicale, che, al contempo, è animata da una tensione "trascendente" (intesa nel senso dell'orizzonte, del limite, dell'impossibile), nonché quello di una "trascendenza", la cui ulteriorità si legittima solo alla luce del riferimento alla coscienza del singolo. Il discorso sulla "coappartenenza originaria", si potrebbe obiettare, corre il rischio di un immane fraintendimento, per cui, ancora una volta, varrebbe il principio d'identificazione

⁹⁰ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 14.

A=A, per cui la vita e conoscenza coinciderebbero sempre alla luce di un'asettica operazione intellettuale, che ne preordina il rapporto. Originario, però, e su questo ci richiamiamo a Nietzsche, non allude alla possibilità di poter “balzare all'indietro” verso un luogo puro e incontaminato, privo di mediazioni. Agisce, in altri termini, una sorta di “logica del supplemento d'origine”⁹¹, per cui, una volta appurato che esiste uno scarto, un ritardo, e che tutto è già da sempre nella “derivazione”, parlare di origine non equivale a ripresentificare lo spettro di una verità assoluta, cui occorre fare ritorno, ma, più semplicemente, sostenere che il senso dell'esistenza è sempre parziale, limitato, che il nostro desiderio non può mai giungere a piena soddisfazione e che, come sottolinea Bataille, è opportuno “trattarci” da esseri limitati a esseri limitati. Allora, riprendendo le fila del discorso sul rapporto vita/conoscenza, fare riferimento a una coappartenenza originaria non significa altro che evidenziare la necessità, per la vita dell'individuo, di collocarsi in quello “scarto”, che guarda all'origine stessa come a un “fenomeno derivato”. Servendoci, per un attimo, di Derrida⁹², capiamo bene come se «la sufficienza di ciascun essere è contestata senza posa da ciascun altro»⁹³, la mancanza costitutiva d'identità va colmata, ma non risolta, attraverso il ricorso a un supplemento, un'eccedenza secondaria e iterabile che rappresenta l'unica via per giungere a una qualche determinazione di ciò che, già da sempre, risulta differito. Scrive Nietzsche: «io comprendo solo un essere che sia al

⁹¹ Cfr., a tal proposito, F. Menga, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 87, dove leggiamo: «nel quadro del rapporto fra verità e apparenza, è proprio Nietzsche a esercitare la messa in questione di ogni pretesa di appropriazione di un senso originario della verità a scapito di uno decaduto-derivato da ascrivere all'apparenza. In tal guisa, il prospettivismo nietzscheano può essere ricondotto a una certa pratica di supplementari età d'origine, attraverso la quale, alla pretesa heideggeriana di stare direttamente nel luogo dell'origine-verità, viene contrapposto un necessario ritardo dell'origine, che si palesa nell'inevitabile mediazione-rimando alle parvenze».

⁹² Cfr., a tal proposito, J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 214, dove il filosofo francese scrive: «l'impossibilità di riposarsi nel mantenimento semplice di un Presente Vivente, origine unica e assolutamente assoluta del Fatto e del Diritto, dell'Essere e del Senso, ma sempre altro nella sua identità a se stesso, l'impotenza a chiudersi nell'indivisione innocente dell'Assoluto originario, perché esso non è presente che differenziandosi senza tregua, questa impotenza e questa impossibilità si danno in una coscienza originaria e pura della Differenza».

⁹³ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 15.

tempo stesso uno e plurimo, che si trasformi e permanga, che conosca, senta, voglia – questo essere è il mio fatto originario»⁹⁴.

L'essere, sia esso conoscenza, sia esso “metafora viva” della coscienza del singolo, è inchiodato a un'immanenza, la quale, e qui si mostra un altro guadagno profondo delle filosofie di Nietzsche e Bataille, non è sinonimo di materialismo assoluto, ma è una sorta di “gabbia dorata”, lungo i bordi della quale l'uomo cammina, non con l'andatura rassegnata di chi ha patito una sconfitta irrimediabile o è costretto a un supplizio eterno, ma con il piglio di chi “sa” riconoscere nel limite, la sua dimensione divina, quindi, la sua trascendenza. Scrive Bataille: «Dio non è il limite dell'uomo, ma il limite dell'uomo è divino. In altre parole è divino nell'esperienza dei suoi limiti»⁹⁵. Ciò significa che non si dà un principio originario, una causa prima che fissa gli spazi e i tempi dell'umana esistenza, ma che il limite stesso di quest'ultima non si manifesterebbe se non fosse “creato” dall'uomo, se non fosse esperito nel corso delle sue molteplici azioni⁹⁶. L'essere dei singoli esseri si presenta, sempre sottoforma di sprazzo, solo quando si trova di fronte a un ostacolo, alla minaccia della separazione. Tutte le manifestazioni dell'essere hanno un'origine “pato-logica”, ovvero relativa a una “malattia del logos”, dell'intelletto discorsivo, a un disordine, un caos, una situazione, comunque, di negatività. Scrive Bataille:

«ciò che esige in me che vi sia dell' “essere” nel mondo, dell' “essere” e non soltanto l'insufficienza manifesta della natura non-umana o umana, proietta, una volta o l'altra, necessariamente, in risposta alla chiacchiera umana, la sufficienza divina attraverso lo spazio, come il riflesso di un'impotenza, di una malattia dell'essere servilmente accettata»⁹⁷.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, fr. 5 [243].

⁹⁵ G. Bataille, *Il colpevole / L'Alleluia*, cit., p. 140.

⁹⁶ Cfr., a tal proposito, l'imprescindibile saggio che M. Blanchot dedica a Bataille, intitolato *L'esperienza limite*, contenuto nell'*Infinito intrattenimento*, cit., pp. 273-285. Scrive Blanchot: «l'esperienza-limite è per l'uomo la risposta alla decisione di mettersi radicalmente in questione. Tale decisione, che compromette tutto l'essere, esprime l'impossibilità di arrestarsi mai, a qualsiasi consolazione o verità, agli interessi o ai risultati dell'azione, alle certezze del sapere e della fede. Movimento di contestazione che serpeggia attraverso tutta la storia, ora chiudendosi in sistema, ora abbandonando il mondo e andando a sfociare in un luogo al di là del mondo dove l'uomo si affida a un termine assoluto (Dio, Essere, Bene, Eternità, Unità), - e comunque rinuncia a se stesso. D'altra parte è chiaro che questa passione del pensiero negativo non confluisce nello scetticismo, né tanto meno nei moti del dubbio metodico. Non umilia chi ne è posseduto, non lo rende impotente, non lo fa apparire incapace di realizzazione. Avviene piuttosto il contrario» (p. 275).

⁹⁷ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., pp. 15-6. Cfr., anche, G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 95, dove leggiamo: «nessuno può avere lucidamente esperienza senza averne avuto il progetto. Questa

All'origine dell'esistenza non c'è una situazione pacificata, ma di "ritardo", "ferita" e, aggiungiamo adesso, malattia. Affinché qualcosa possa giungere nella sua parvenza, nel suo essere, ha bisogno di quella che potremmo definire un'inoperosità. Cerchiamo di spiegare meglio questo punto. Bataille parla di "impotenza" come condizione "malata", negativa, essenziale per la manifestazione di qualsivoglia fenomeno. Ora, come si genera un fenomeno sulla base di un'inoperosità dichiarata? Nel nostro caso, l'impotenza non va confusa con l'assenza totale di potenza o con il suo annichilimento, ma è, più analiticamente, definibile come ciò che si dà in quella che Derrida chiama "Differenza Originaria". L'impotenza, quindi, emerge laddove si generano tutte le differenze, nel punto in cui si aprono tutte le possibilità. Non è rassegnazione, emblema di una "coscienza dimessa", negativa nel senso deteriore del termine. Se così fosse, avrebbe avuto ragione Sartre a tacciare Bataille di "panteismo nero"⁹⁸. In realtà, la concezione del negativo, qui, è molto diversa, e apparentata, come vedremo, a quella nietzscheana.

Un aiuto per comprendere meglio la fisionomia di quest'impotenza, a partire dalla quale tutto ciò che è può apparire come tale, ci proviene dal Giorgio Agamben interprete delle epistole paoline. Nel volume *Il tempo che resta*⁹⁹, infatti, il filosofo italiano offre una lettura "messianica" dell'*astheneia*, della debolezza, di cui si parla nella *Seconda Lettera ai Corinzi*¹⁰⁰, che ben si attaglia al significato di "impotenza" presente in due "filosofi del negativo" come Nietzsche e Bataille. In buona sostanza, e senza entrare nel merito della questione teologica, la debolezza cui allude Paolo non distrugge la potenza del *nomos*, della Legge ebraica, ma la dis-attiva, la rende inefficace. Tuttavia, proprio grazie a quest'operazione, che rende inoperante qualsiasi principio e rende inesprimibile qualsiasi sovranità, il *nomos* viene

malattia meno grave non è evitabile: il progetto deve anche essere mantenuto. Ora, l'esperienza è il contrario del progetto: raggio l'esperienza contro il progetto che avevo di averla».

⁹⁸ Cfr., a tal proposito, J. P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 275.

⁹⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 93-4.

¹⁰⁰ Il passo che ci interessa si trova in 2 Cor. 12, 9 e così recita: «*dýnamis en astheneía teleítai*» ("la potenza si compie nella debolezza").

riconsegnato alla sua potenza originaria, libera da qualsiasi vincolo e non costretta in prescrizioni particolari. Vediamo cosa accade se, per analogia, trasponiamo questo ragionamento all'impotenza di cui parla Bataille. Una potenza che, quasi paradossalmente, si realizza nell'impotenza, invertendo il tradizionale rapporto aristotelico tra potenza e atto. Un'impotenza che non abolisce, ma, più semplicemente, rende inefficace la potenza dell'intelletto, delle sue leggi, e, così facendo, però, lo restituisce proprio alla sua originaria potenza. Di più, vi è letteralmente un'impotenza a "stare", a dimorare nell'essere, per una coscienza che non può e vuole accettare una visione definita e statica del mondo. In questo senso, possiamo parlare, sempre solo per analogia, ben inteso, di una "coscienza messianica", perché, da un lato, si muove a partire da una mancanza, una ferita, una sofferenza (vedi quella critica per la reale esperienza messianica), una situazione di negatività, e, dall'altro, in quanto si pone sempre in attesa di qualcosa, nel nostro caso, l'imprevedibilità e la repentinità dell'accadere. In ultima istanza, una siffatta coscienza, riesce a tenere insieme la necessità di un ordine, ma anche quella di una sua conduzione (dell'ordine) nell'alveo dell'inoperosità. Per leggerla con termini a noi familiari, l'essere dell'uomo riconosce che all'inizio di tutto vi è un'insufficienza, una "ferita", che è, sì, ragione di sofferenza, ma anche, per sua conformazione, spazio aperto. Alla luce di ciò, sospende la potenza delle leggi dell'intelletto, che, così, nudo, senza possibilità di controllo diretto sul reale, ritrova la sua natura "umile", di pura negatività, debolezza. E così, sostiene Bataille, «raggiunto il non-sapere, il sapere assoluto è solo una conoscenza tra le altre»¹⁰¹.

Con un percorso del tutto simile a quello di Bataille, anche in Nietzsche, come anticipato, riscontriamo la presenza di una "malattia dell'essere", metafora attiva di quello che è stato definito "principio d'insufficienza" dell'essere stesso. Al di là di ogni possibile lettura ingenua, che concepisce la malattia semplicemente come l'emersione, il culmine di uno stato avanzato di sofferenza (psichica e fisiologica, dell'autore stesso come dell'intera umanità), dietro questo termine, lavora, in

¹⁰¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, p. 95.

Nietzsche, come in Bataille, la “macchina” del negativo¹⁰². Possiamo distinguere almeno tre modi differenti, ma tutti intimamente correlati, di affrontare la “malattia”, in Nietzsche:

- α) l'accettazione e l'apprezzamento del negativo, del male in sé;
- β) un passaggio obbligato per riacquistare la condizione di sanità;
- γ) uno stimolante energetico per aumentare la potenza della vita.

In tutti e tre le modalità, comunque, si parte da una condizione di disadattamento all'esistenza, di debolezza. Nel primo caso, la condizione negativa si auto-legittima e riscontriamo una sorta di “gusto” (quasi sadico) a indugiare nella condizione di disagio, come emerge da questo passo:

«nell'intima economia psichica dell'uomo primitivo predomina la paura del male. Che cos'è il male? Tre cose: il caso, l'incerto, l'improvviso [...] È possibile uno stato di sicurezza di sé, di fede nella legge della prevedibilità, in cui esso [il male] entra nella coscienza come sazietà – dove il piacere del caso, dell'incerto e dell'improvviso si manifesta come solletico»¹⁰³.

L'essere è insufficiente, quindi, anzitutto perché nutre un atavico timore nei confronti del male, un male che non viene dipinto, come ci si potrebbe aspettare, anzitutto, come sofferenza, dolore, punizione, bensì come incarnazione dell'imprevedibilità, fenomeno che, in qualità di fattore disgregante di ogni anticipazione, come abbiamo visto, richiama alla coscienza alla sua condizione di limitatezza. La manifestazione repentina della casualità rappresenta, in ultima istanza, la prima “ragione” in favore di una deficienza ontologica dell'essere. Se il nostro sapere fosse assoluto come si giustificerebbe la paura del male?

Passiamo, ora, alla seconda circostanza, quella di un negativo inteso come tappa obbligata, ponte, *medium*, per ripristinare una condizione di sanità. In questo caso, a differenza del precedente, non ci si “compiace” semplicemente della rottura, ma si

¹⁰² Per una serie di interpretazioni possibili del negativo in Bataille, da quella “religiosa” a quella “mistica” a quella “strutturalistica”, cfr., M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, cit., pp. 53-90. Per una lettura originale, invece, del “pensiero negativo” in Nietzsche, cfr., M. Cacciari, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1978.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 10 [21].

tenta di superarla, nella consapevolezza che, specialmente nel caso in cui si coltivi la pretesa di perseguire determinati obiettivi, la malattia, a volte, va tollerata, sopportata in silenzio, perché fa parte, alla stessa stregua della salute, della vita. Emblematico, a tal proposito, risulta questo passaggio dello *Zarathustra*:

«se mai la mia mano annaffiò di cose remote le più vicine, di fuoco lo spirito, di piacere il dolore, di estrema cattiveria la bontà estrema: se io stesso sono un granello di quel sale liberatore, per il quale tutte le cose si trovano in buona mescolanza in quel boccale: - perché vi è un sale che lega il buono col cattivo; e anche la più malvagia delle cose è degna di essere adorata come aroma»¹⁰⁴.

Vi è una mescolanza così profonda di piacere e dolore, salute e malattia, che l'una trascina l'altra, in un vortice eterno di ripetizioni. Da questo punto di vista, quindi, la malattia è solo il controcanto necessario, e, allo stesso tempo, casuale, della salute. L'insufficienza dell'essere, qui, si manifesta nell'impossibilità di adottare una decisione netta, di aderire a una prospettiva assoluta, in quanto anche la più malvagia delle cose, dice Nietzsche, può essere degna di essere adorata, se si inserisce in un contesto che lo richiede.

Da ultimo, contempliamo la terza delle possibilità elencate: il negativo, il male visto come motore del positivo, catalizzatore del bene, viatico per un aumento di potenza della forza della vita stessa. Qui, non si tratta semplicemente di indugiare nel negativo, assaporando il male lentamente, né, tantomeno, solamente di accettare l'eterno ritorno di piacere e dolore, intimamente legati tra loro, quanto di sfruttare a proprio vantaggio la condizione patologica per realizzare un vero e proprio cambiamento nell'essere, o, in casi estremi, per far *tout court* "apparire" l'essere stesso. Per far ciò, abbiamo bisogno di nature non morbose, non pessimiste, non decadenti, bensì di tipi "benriusciti", come emerge da questo passaggio:

«un essere tipicamente morbososo non può guarire, né tanto meno guarirsi; invece per un essere tipicamente sano la malattia può diventare uno *stimolante* (*Stimulans*) energico per vivere, per vivere di più [...] E in fondo da che cosa si riconosce l'essere *benriuscito*? Dal fatto che un uomo benriuscito fa bene ai nostri sensi; che è tagliato in un legno duro, delicato e odoroso al tempo stesso. Gli è gradito solo ciò che a lui è conveniente; il suo piacere, il suo desiderio cessano appena si supera la misura del conveniente [...] Per istinto egli fa una somma, *a modo suo*, di tutto ciò che vede, ascolta, vive: è un principio di selezione, lascia cadere molte cose»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *I sette sigilli*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 280-1.

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., "Perché sono così saggio", § 2.

Nietzsche, per descrivere l'azione che la negatività esercita in un essere benriuscito, ovvero in un individuo la cui volontà di potenza rispetta pienamente i principi della disciplina e selezione, un individuo che agisce secondo il suo utile, fa ricorso, non a caso, al termine, di origine farmacologica, *Stimulans*¹⁰⁶ (e non ad *Antrieb* o *Reiz*), per evidenziare come l'aumento dell'eccitazione fisiologica possa portare a vivere "di più", ovvero a vivere al di là delle proprie capacità.

Ciò che emerge, da queste letture comparate, è che l'essere è talmente insufficiente, a livello strutturale, che la costruzione di un io assoluto, statico, si riduce a una pretesa ridicola. In altri termini, se intendiamo ancora parlare di soggetto, salvare una qualche autonomia del Sé, non possiamo non fare i conti con questa deficienza ontologica. Anzi, ci suggerisce Nietzsche, questa "mancanza", se "messa in mano" a nature benriuscite e non fossilizzatesi in un vuoto nichilismo o incancrenitesi in un "panteismo nero", può trasformarsi in una vera e propria risorsa. Un'impotenza, secondo l'ipotesi di una "coscienza messianica", può diventare la potenza più "potente" di tutte le potenze mai apparse. Il processo, prima descritto, che, attraverso la dis-attivazione restituisce qualcosa alla sua originaria efficacia, ricalca perfettamente il circolo che si innesca a partire dal legame salute/malattia, laddove la fase patologica coincide con quella della "perdita" d'efficacia (il nostro organismo è "ai minimi" energetici), mentre il momento della guarigione richiama la fase di riacquisizione della potenza (in forma diversa). Su questa scia, Bataille, individua proprio nel carattere "precario" dell'essere, la sua forza recondita, in piena continuità con quanto osservato in Nietzsche:

«l'essere è nel mondo così *incerto* che io posso proiettarlo dove lo voglio – fuori di me. È un uomo maldestro, ancora incapace di sventare gli intrighi della natura, chi racchiude l'essere nell'io. L'essere effettivamente non si trova da NESSUNA PARTE ed era un gioco facile per una malizia malaticcia scoprirlo divino al vertice della piramide che forma a

¹⁰⁶ Ogni pensiero, per Nietzsche, agisce come uno "stimolante" sulla coscienza. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [92], dove leggiamo: «l'origine del pensiero ci è nascosta; è assai verosimile che esso sia un sintomo di una condizione più vasta, come ciascun sentimento -: nel fatto che proprio esso venga e non un altro, che venga per l'appunto con questa determinata maggiore o minore chiarezza, talora sicuro e imperioso, talora incerto e bisognoso di appoggio, in complesso sempre inquietante e eccitante, interrogativo, - per la coscienza ogni pensiero è uno stimolante, - in tutto ciò si esprime, attraverso segni, una qualche cosa di una condizione complessiva».

partire dall'immensità della materia più semplice la moltitudine degli esseri che si compongono»¹⁰⁷.

L'incertezza dell'essere, il suo carattere pluri-prospettico, lo rende, al tempo stesso, assai malleabile; ciò che non ricopre una posizione fissa, si dispone facilmente a essere continuamente ricollocato. Nelle parole di Bataille riecheggiano le idee nietzscheane sul prospettivismo: ogni singola coscienza può osservare la realtà a partire dal suo angolo di visuale, può ritagliarsi uno spazio, a partire dal quale proiettare se stesso nella dimensione dell'essere. In una battuta, quando interpretiamo qualcosa, siamo noi, gli interpreti, con tutto il nostro bagaglio di sensazioni, percezioni, pensieri, a incarnare l'essere: *tot animantès, tot sententiae*. Le nature malriuscite, invece, muovendo dall'infinita moltitudine degli esseri, dei viventi, risalgono impunemente al vertice di una piramide¹⁰⁸, che nonostante la sua forma, non traccia alcuna distinzione rigorosamente gerarchica, incarnando, più semplicemente, il risultato della composizione dell'ammasso di esseri che animano la vita, e che, naturalmente, appartengono a diversi gradi dell'essere. Va da sé che, la progressione verso l'alto in questa fittizia piramide risulta direttamente proporzionale allo stadio di sviluppo raggiunto dagli esseri in questione: l'ameba si trova alla base, in quanto organismo unicellulare, mentre gli animali umani affollano la parte superiore, perché testimoni di un'evoluzione estremamente avanzata, che prevede la connessione tra un numero infinito di cellule, ovvero tra minuscoli centri deputati alla ricettività. L'errore grossolano commesso da chi pretende di racchiudere questa molteplicità relazionale, potenzialmente illimitata, nella figura chiusa di un io assoluto, è scambiare la grandezza del "circuito cooperante" imbastito dagli esseri, per grado di perfezione, obliando, tuttavia, che, se non ci fosse stato il più infimo degli organismi, neanche noi saremmo potuti comparire sulla "scena" del mondo.

¹⁰⁷ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 16.

¹⁰⁸ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 141, dove leggiamo: «se confronto ora la composizione sociale con una piramide, essa appare come un dominio del centro, del vertice. Il vertice respinge incessantemente la base nell'insignificanza e, in questo senso, ondate di risa percorrono la piramide contestando di grado in grado la pretesa di sufficienza degli esseri posti più in basso. Ma la prima rete delle onde uscite dal vertice rifluisce e la seconda percorre la piramide dal basso in alto: il riflusso contesta, questa volta, la sufficienza degli esseri posti più in alto. Tale contestazione, in compenso, fino all'ultimo istante risparmia il vertice: tuttavia, non può mancare di raggiungerlo».

Quello che il pensiero moderno e la metafisica tradizionale chiamano “io”, in realtà, altro non è che una rete, tanto fitta quanto avanzata, di mutuo appoggio tra unità minime senzienti. Nulla, nel procedere delle loro relazioni, lascia pensare a una *reductio ad unum*; è solo la boria della volontà soggettiva a tentare questa drastica operazione di unificazione forzosa dell’infinità varietà delle umane possibilità. Scoprire l’essere come qualcosa di assoluto, divino, posto al vertice di una piramide già formata, è proprio di una natura malriuscita, o, come dice Bataille, opera di una “malizia malaticcia”. Con quest’efficace espressione, s’intende alludere a una compiaciuta conoscenza del male, che, non a caso, viene associata a una decadenza del corpo, uno stato patologico di debolezza, nel senso deteriore del termine. A questo livello, ci troviamo ancora in uno stadio dove impera un nichilismo passivo; difatti, quando Nietzsche si trova a descrivere la fisionomia di quella “nuova salute” o “grande salute”¹⁰⁹, l’avvento della quale Nietzsche invoca, a nome degli “uomini nuovi”, “figli precoci di un avvenire non ancora dimostrato”, usa attributi quali robusta, tenace, temeraria, allegra, ma, soprattutto, smaliziata. Quest’ultimo termine, infatti, ci interessa parecchio, in quanto fa da controcanto a quella “malizia malaticcia”, associata da Bataille alle nature malriuscite. Ciò che è smaliziato è, letteralmente, ingenuo, ovvero privo di quel carattere premeditativo, astuto, che commette il male per il male, o, come nel nostro caso, che permane in uno stato di negatività assoluta, di malattia, senza compiere il salto verso una dimensione di positività. Ora, come detto, però, questo stato costitutivo d’incertezza dell’essere, che lo rende pluri-prospettico, rappresenta un’immane risorsa, ma ci ha svelato, anche, che alla base del processo conoscitivo, nonché dell’esistenza stessa, vi è un tumultuoso agitarsi di minuscole unità senziente, pronte a entrare in relazione tra loro. È proprio qui che il discorso biologico e quello gnoseologico s’intrecciano, rivelando la loro profonda connessione. Come già emerso, infatti, per Nietzsche e Artaud (quest’ultimo parlava di aeroliti, gemme mentali), anche nel caso del confronto con Bataille, il filosofo tedesco fa sentire tutto il peso della sua posizione

¹⁰⁹ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 382, dove leggiamo: «noi uomini nuovi, senza nome, difficili da capire, noi figli precoci di un avvenire non ancora dimostrato – abbiamo bisogno per un nuovo scopo anche di un nuovo mezzo, cioè di una nuova salute, di una salute più robusta più smaliziata più tenace più temeraria più allegra di ogni salute che c’è stata finora».

teorica. L'idea di base, lo ribadiamo, è che a una coscienza di ordine superiore (che, in sé, non esiste, ma si dà solo come unità fittizia a scopo “didattico”, potremmo dire), si affianchino un numero illimitato di piccole coscienze, ovvero di centri di forza propulsivi, di unità minime senzienti. La “vecchia coscienza”, così, si trova scissa in una serie infinita di parti, asimmetriche tra loro, ognuna, allo stesso tempo, titolare di un certo grado di indipendenza, ma sempre bisognosa di entrare in rotta di collisione con altri punti di forza. Come si colloca l'uomo all'interno di questa variegata rete di relazioni asimmetriche? Mantiene, in virtù della sua “capacità discorsiva”, una maggiore autonomia rispetto a questi processi? Scrive Bataille:

«nei vasti flussi delle cose, io non sono e tu non sei che un punto di arresto propizio a uno sgorgo. Non tardare a prendere esatta coscienza di questa posizione angosciosa: se ti capitasse di fissarti a obiettivi chiusi in limiti in cui nessuno è in gioco all'infuori di te, la tua vita sarebbe quella dei più, sarebbe “priva di meraviglioso”. Un breve momento di arresto: il complesso, il dolce, il violento movimento dei mondi si farà della tua morte sprazzi di schiuma. Le glorie, la meraviglia della tua vita dipendono dallo sgorgare del flutto che in te si annodava nell'immenso fragore di cateratta del cielo»¹¹⁰.

Non posso individuarmi autonomamente, quindi, ma sono i “culmini energetici” che mi localizzano, fissando, per un attimo, quella che è una personalità intrinsecamente volatile, in un “punto d'arresto”. Subentra, qui, un problema relativo all'individuazione del singolo, che Nietzsche risolve emancipando il concetto stesso di “unità” dalla sua tara linguistica. In altri termini, unità è punto d'arresto provvisorio all'interno di una complessità, molteplicità. Scrive Nietzsche:

«ogni unità è solo un'unità di organizzazione e fusione, non diversamente da come è un'unità una collettività umana: e cioè il contrario dell'anarchia atomistica; dunque una formazione di dominio che significa un'unità, ma non è una cosa sola»¹¹¹.

È chiaro che Nietzsche, qui, parla di unità, ma solo nel significato dell'organizzazione sistematica, dell'assemblamento che dà origine a quella che lui chiama “formazione di dominio” (*Herrschafts-Gebilde*), ovvero un gruppo composito di forze, un insieme di “quanti”, una forma “creatasi nel tempo e nello spazio” che ha interrotto il *continuum* del flusso energetico, lo ha spezzato grazie alla sua superiorità, in termini di potenza, per “afferinarsi” rispetto a tutti gli altri gruppi,

¹¹⁰ G. Bataille, *La Comunicazione*, in *L'esperienza interiore*, cit., p. 146.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 2 [87].

punti di concentrazione formatisi spontaneamente. Tuttavia, si potrebbe obiettare, che l'unità *nell'organizzazione* risulta essere pur sempre una forma di unità. A questa possibile controversia, risponde Müller-Lauter, quando scrive:

«l'Uno non è. E allora anche la volontà di potenza non è in quanto Uno. L'unità delle formazioni nelle quali è composta una pluralità di quanti di potenza non ha un essere. D'altro canto Nietzsche dice. L'unità è unità in quanto organizzazione. Non cade qui in contraddizione con se stesso? Se crediamo alla "ragione nel linguaggio", dobbiamo rispondere affermativamente. Ma per Nietzsche la ragione del linguaggio è "una vecchia donnacola truffatrice"»¹¹².

Le "formazioni di dominio", di cui parla Nietzsche, quindi, non hanno un "essere", non sono composte da una serie di unità stabili, facilmente individuabili e circoscrivibili, da monadi indivisibili, ma da flussi mobili, la cui dimensione "ultima" non può essere attinta, pena la ricaduta in un atomismo rivisitato¹¹³. Difatti, virando su Bataille, neanche l'atomo, l'elemento considerato più "semplice" in natura può essere dipinto come unitario, in quanto, ancorché elementare, possiede una sua organizzazione, un suo grado di composizione (protone più elettrone)¹¹⁴. Sulla base di ciò, possiamo affermare che l'esistenza, nel suo perenne dinamismo, non può essere racchiusa in un "ipse qualunque", in una medesimezza rivolta solo verso se stessa. Un altro modo di guardare all'identità propria dell'*ipse* c'è, come le ricerche di Ricouer sull'evoluzione della nozione di *cogito* ci hanno mostrato¹¹⁵.

¹¹² W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., pp. 32-3.

¹¹³ «Se non esiste alcun essere nel senso di qualcosa di stabile, allora non vi sono neppure atomi. Non soltanto l'Uno di una formazione di dominio organizzata non ha un tale "essere", ma anche "il molteplice", che "gioca insieme" in una formazione, non "è", se viene pensato come composto da unità stabili. Il molteplice di quanti di potenza non ve inteso quindi come pluralità di datità ultime quantitativamente irriducibili, come pluralità di "monadi" indivisibili. Spostamenti di potenza all'interno delle organizzazioni instabili fanno sì che da un quanto di potenza ne scaturiscano due o da due ne risulti uno. Non v'è un "individuo", non v'è un ultimo indivisibile quanto di potenza al quale possiamo pervenire»(ivi, pp. 33-4).

¹¹⁴ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 16, dove possiamo leggere: «l'essere potrebbe essere racchiuso nell'elettrone se la ipseità precisamente non facesse difetto a questo elemento semplice. L'atomo stesso ha una complessità troppo elementare per essere determinato ipsealmente».

¹¹⁵ Cfr., P. Ricouer, *Sé come altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, e, nello specifico, la Prefazione, intitolata "La questione dell'ipseità", dove leggiamo, a proposito della discontinuità del programm nietzscheano sulla coscienza, rispetto a quello tradizionale cartesiano: «il *Cogito* spezzato: tale potrebbe essere il titolo emblematico di una tradizione, senza dubbio meno continua di quella del *Cogito*, ma la cui virulenza culmina con Nietzsche, facendone l'antagonista privilegiato di Cartesio» (p. 86).

L'*ipse*, inteso come l'essenza del proprio sé, implica, come sottolinea Ricouer, sin dall'inizio, l'alterità, e, quindi, nel senso tradizionale del termine, non è più *ipse*, il luogo in cui l'esistenza può essere fissata¹¹⁶. Allora, non si tratta tanto di sbarazzarsi *tout court* della nozione d'individualità, quanto di riformarla, alla luce di una riflessione che l'intelletto, a detta di Nietzsche, effettua "troppo tardi", una riflessione che lo porta a indicare se stesso come primo indiziato nella "caccia" ai difensori del casualismo. «Rinunciare al nostro intelletto, alla nostra volontà personale: per giungere all'essenziale attraverso il diventare essenziali»¹¹⁷. La partita si gioca, quindi, sempre sul terreno dell'essenza del proprio sé, ma, stavolta, da un'immagine solidificata dell'*ipse*, si passa a un'essenza che deve sempre essere di nuovo ricostruita, guadagnata. La nostra ipseità, così, è eminentemente relazionale: posso arrivare a conoscermi solo se, prima, ho imparato a conoscere ciò che esiste fuori di me e che contribuisce a formare la mia instabile personalità. Di più, la conoscenza altro non è che questo rapporto, questa proporzione (nel senso matematico del termine), per cui arrivo a conoscere qualcosa solo quando si realizza uno scambio (disinteressato, è meglio) tra due enti di qualsiasi genere (dalle cellule ai vicini di casa), quando, in altri termini, due "formazioni di dominio" si incontrano, e danno vita, anche per un solo istante, a una sorta di equilibrio precario. L'incontro con l'altro, con ciò che sta fuori dal mio ipotetico cogito, è l'unica fonte possibile di conoscenza. In questo senso, il passaggio dall'ignoto al noto, non è più il prodotto dell'applicazione delle regole interne di una rigorosa teoria della conoscenza, ma la semplice constatazione che un urto c'è stato, che una collisione si è verificata. Scrive, a tal proposito, Bataille, mostrando l'intima connessione esistente tra biologia e tensione conoscitiva, tra gradi, cosiddetti inferiori, e aree superiori della coscienza:

«ciò che si chiama volgarmente *conoscere* quando il vicino *conosce* la sua vicina non è che l'esistenza *composta* per un istante (nel senso per cui ogni esistenza si compone – così l'atomo compone la sua di elettroni variabili), che ha fatto *una volta* di questi due esseri un

¹¹⁶ «*Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra – che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al "come" vorremmo anettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro - , ma ad un'implicanza: sé in quanto...altro» (ivi., p. 78).

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol. I, cit., § 16.

insieme tanto reale quanto le sue parti. Un numero limitato di frasi scambiate, per di più convenzionali, è bastato per creare l'interpenetrazione banale delle due regioni esistenti che si sono giustapposte. Il fatto che dopo questo breve scambio il vicino ha coscienza di *conoscere* la sua vicina si oppone all'incontro senza riconoscimento per la strada, come all'ignoranza della moltitudine degli esseri mai incontrati, allo stesso modo che la vita si oppone alla morte. La *conoscenza* degli esseri umani appare così come un modo di connessione biologica instabile ma tanto reale quanto le connessioni delle cellule in un tessuto. Lo scambio fra due particelle umane possiede in effetti la facoltà di sopravvivere alla separazione momentanea»¹¹⁸.

L'atto del conoscere, in quanto inaugura uno scambio "simbiotico"¹¹⁹ con il "fuori da sé", si oppone all'indifferenza propria del mancato riconoscimento, che, in qualche modo, lasciando cadere un'opportunità, "decide" della morte¹²⁰ di questa, almeno in riferimento a quel particolare contesto e tempo. Nulla vieta, infatti, che in seguito, il Sé si possa accorgere di ciò che precedentemente ha rigettato, e scelga di dare vita all'opportunità prima mancata. Ecco che si comprende, meglio, ora, il processo che sottende alla formazione di quello che chiamiamo ipseità che, come visto grazie alle osservazioni di Ricouer, può essere salvata, ma solo a patto che venga concepita come il risultato estremo, l'appendice visibile di una serie di relazioni sotterranee, di scambi simbiotici, senza i quali il Sé non potrebbe esistere. Non andare alla ricerca di un'essenza del soggetto, nascosta da qualche parte nella

¹¹⁸ G. Bataille, *Il labirinto*, p. 18.

¹¹⁹ Cfr., a tal proposito, R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 145, dove leggiamo: «parlare del divenire come "eterni ritorni", seguendo l'interpretazione che Deleuze dà di Nietzsche, rimanda alla discontinua regolarità che contraddistingue il continuo presente dei flussi energetici. Essi spingono il soggetto maschile o femminile fino al suo limite, in un incontro costante con differenti altri a lui/lei esterni. Il soggetto nomade in quanto entità non-unitaria è allo stesso tempo auto-repellente e etero definito, limitato dall'esterno. Tutti i divenire sono minoritari, vanno cioè inevitabilmente e necessariamente nella direzione degli "altri" del dualismo classico – dislocandoli e riterritorializzandoli in corso d'opera, ma sempre e soltanto su base temporale. Il soggetto nomade si impegna dunque con i suoi altri esterni in un blocco di divenire costruttivo, "simbiotico", che bypassa l'interazione dialettica. Il divenire è una sfida e una resistenza ostinata alle identità fisse, molari: esso funziona secondo un modello antihegeliano, antiprogressivo, antiteleologico».

¹²⁰ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 7 [25], dove leggiamo: «l'individuo stesso come lotta delle parti (per il nutrimento, lo spazio, ecc.): il suo sviluppo è legato al prevalere, al predominare di singole parti, a un intristire, a uno strumentalizzarsi di altre parti. – Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle "circostanze esterne"; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che usa, sfrutta le "circostanze esterne"».

nostra anima o corpo¹²¹, ma ripercorrere i passi che lo stesso ha compiuto per diventare tale. Riprendendo l'esempio di Bataille, il numero di particelle che si attiva, si muove, genera connessioni reciproche, nel momento in cui due vicini di casa fanno, per la prima volta conoscenza, è lo stesso che si attiva a livello biologico. Senza voler scendere nel dettaglio di spiegazioni neurofisiologiche, sarà sufficiente, forse, fare notare di che genere di scambi tra particelle stiamo parlando quando parliamo di un incontro tra due persone che non si conoscono ancora. Mentre, infatti, ci risulta più facile capire (chi, tra noi, non possiede qualche rudimento di biologia) l'incontro tra due cellule a livello organico, meno agevole ci viene "rappresentarci" gli spostamenti di "quanti" energetici che avvengono in superficie, fermo restando che, le manifestazioni esterne (grondo di sudore, ad esempio), dipendono sempre da reazioni interne (le ghiandole sudoripare aumentano la loro produzione di "liquido ipotonico", se sollecitate da un aumento di temperatura del corpo stesso). Allora, quando conosco la mia vicina di casa, hanno luogo tutta una serie di relazioni tra particelle infime, dovute allo scambio verbale, a quello emozionale-percettivo, a quello motorio-gestuale e così via. Questo fitto interscambio genera una sorta di nucleo unitario, di "bolla", tanto reale, dice Bataille, quanto gli elementi (interni) che la compongono, una "bolla" che non si dissolve al primo soffio di vento, in quanto lo scambio tra particelle umane ha "la facoltà di sopravvivere alla separazione

¹²¹ Nietzsche ammette che, anche quella nel corpo, è stata, nel corso dei secoli, pur sempre una credenza, una fede, ancorché più "sorprendente" di quella nello spirito, come emerge in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 36 [36], all'interno del quale leggiamo: «in tutti i tempi si è creduto al corpo come al nostro essere più certo, insomma come *ego*, di preferenza che allo spirito (o all' "anima", o al soggetto, come il linguaggio della scuola dice oggi invece di anima). A nessuno venne in mente di intendere il proprio stomaco come uno stomaco estraneo, per così dire come uno stomaco divino; accadde invece di intendere i propri giudizi di valore come "sussurati da un Dio" [...] Ma che cosa significa alla fine forza della fede? Essa potrebbe non pertanto rimanere una fede molto stupida! C'è qui da meditare: - - -. E infine, se la fede nel corpo è solo conseguenza di una deduzione: posto che si trattasse di una deduzione falsa, come sostengono gli idealisti, non è un punto interrogativo per la credibilità dello spirito stesso il fatto che esso sia in tal modo causa di ragionamenti falsi? [...] Basta, per il momento il credere al corpo è ancora più forte del credere allo spirito; e chi vuole minare questa fede mina contemporaneamente, nel modo più profondo, anche la fede nell'autorità dello spirito!». Tuttavia, con ciò non siamo autorizzati a ribaltare meramente il piano prospettico e rintracciare l'essenza del Sé, nel corpo, anziché nell'anima. "Credere nel corpo" vuol dire, più semplicemente, minare l'autorità dell'intelletto, smascherare i suoi falsi giudizi. È uno strumento d'indagine, un nuovo punto d'osservazione della realtà, quello del corpo, non l'immagine di una ritrovata origine, su cui poggiare il peso dell'intera realtà. Non si può, infatti, fondare qualcosa di certo sulle sabbie mobili della fisiologia.

momentanea”¹²², ovvero contribuisce a creare una “memoria”, per cui «ogni più piccola cellula è in questo momento erede di tutto quanto il passato organico»¹²³. Allora, il processo della conoscenza si pone come un “divenire molteplice” che contribuisce all’accrescimento della potenza individuale, non nei termini di una mera somma di forze (quasi fossero nozioni o informazioni automatiche da assorbire), ma nel senso di un attivo impossessarsi, un assimilare, che prevede sempre la presenza di un “aggressore” e di una “vittima”, come ci fa notare Nietzsche:

«la volontà di potenza può manifestarsi solo contro delle resistenze; cerca quel che le si contrappone – questa la tendenza originaria del protoplasma, quando mette fuori pseudopodi e si tasta intorno. L’appropriazione e l’assimilazione è anzitutto un voler sopraffare, un formare, un modellare e rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell’aggressore accrescendolo. – Se quest’annessione non riesce, la struttura si sfascia; e la dualità appare come conseguenza della volontà di potenza»¹²⁴.

Da questo passaggio emergono alcuni dati essenziali: α) la conoscenza preserva sempre una certa “autonomia relativa”¹²⁵ delle parti in gioco, in quanto la lotta tra le particelle prevede sempre una loro costitutiva disuguaglianza (come potrei assimilare ciò che già si presenta sotto la forma dell’identità?)¹²⁶; β) la conseguenza di una mancata assimilazione di una “formazione di dominio” è il ritorno a una situazione di separazione, dualità; γ) la volontà di potenza di un singolo si manifesta solo se incontra delle resistenze¹²⁷, solo se la sua attività è diretta contro qualcosa che deve

¹²² Cfr., G. Bataille, *Il labirinto*, p. 18.

¹²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, fr. 12 [31].

¹²⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 [151].

¹²⁵ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il labirinto*, p. 19, dove leggiamo: «ogni elemento isolabile dell’universo appare sempre come una particella che può entrare in composizione in un insieme che lo trascende. L’essere non si trova mai che come insieme composto di particelle la cui autonomia relativa è mantenuta».

¹²⁶ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., fr. 7 [95], che così recita: «la lotta per il nutrimento e per lo spazio ha luogo, nella cellula, non appena vi è disuguaglianza fra le parti componenti». Cfr., anche, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., fr. 11 [204], all’interno del quale leggiamo: «la diversità domina nelle cose più piccole, negli spermatozoi, nelle uova, l’uguaglianza è una grande follia».

¹²⁷ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35 [15], dove leggiamo: «che cos’è un piacere se non un eccitamento del senso di potenza attraverso un ostacolo (ancora più fortemente per impedimenti e resistenze ritmici), che in tal modo lo fa gonfiare? Dunque ogni piacere contiene anche dolore. – Se il piacere deve diventare molto grande, i dolori devono diventare molto lunghi e la tensione dell’arco enorme».

essere superato, in quanto non esercita più un potere adeguato alla situazione. Abbiamo parlato di “lotta” tra le particelle, tra le unità minime (ma non “ultime”) senzienti, poiché, anche in Bataille, come in Nietzsche, il processo di “nutrimento”, assimilazione, che sta dietro al progredire della conoscenza, non si rivela per nulla pacifico, bensì bellicoso. Tuttavia, quest’azione selettiva rispetto ad alcune opportunità, il rigetto di determinate “richieste” di scambio, e l’accettazione di altre, rappresenta l’unica via per favorire il regolare svolgimento della nostra esistenza e consentire il processo della vita stessa. Ora, come detto, la lotta tra parti dell’essere prevede sempre che una delle formazioni di dominio contendenti decada, venga inibita della sua forza, a causa della presenza di una formazione più potente. È lo schema, come abbiamo già avuto modo di evidenziare, che Nietzsche riprende dagli studi sulle molecole effettuati da Wilhelm Roux¹²⁸, e che Bataille testimonia di seguire pedissequamente, quando scrive:

«la città che si svuota a poco a poco della vita a profitto di un’altra più brillante e più capace di attirare a sé l’immagine espressiva del gioco dell’esistenza impegnata nella composizione. In forza della stessa attrazione che compone, la composizione vuota gli elementi della maggior parte del loro essere a beneficio del centro, cioè dell’essere composito. Vi si aggiunge il fatto che, in un dominio dato, se l’attrazione di un certo centro è più forte di quella di un centro vicino, quest’ultimo centro decade»¹²⁹.

L’esempio concreto, quasi sociologico, portato da Bataille, per descrivere l’interazione tra una realtà più forte e una più debole, in via d’estinzione, risulta particolarmente efficace, in quanto mette in rilievo come, nella lotta tra domini, tra volontà di potenza, vinca sempre quella che esercita meglio la sua funzione di comando¹³⁰. Il corpo, che è la dimensione mobile in cui si agitano tumultuosamente tutti questi processi, dove hanno luogo tutte queste lotte per il predominio, è, insieme, istanza di comando e di obbedienza, sia in relazione agli scambi interni sia rispetto alle interazioni con l’ambiente esterno. In entrambi i casi, il corpo non è né

¹²⁸ Cfr., a tal proposito, l’esaustivo saggio di W. Müller-Lauter, intitolato “L’organismo come lotta interna”, contenuto in G. Campioni, A. Venturelli, *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., pp. 153-200.

¹²⁹ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 22.

¹³⁰ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35 [15], all’interno del quale leggiamo: «la volontà di potenza che si specializza come volontà di nutrimento, di proprietà, di strumenti, di servitori – comandare e obbedire: il corpo. – La volontà forte dirige quella debole. Non c’è causalità oltre quella da volontà a volontà».

mero sostrato né semplice interfaccia, bensì un campo aperto d'azione, attraversato da flussi energetici continui, che, in ultima istanza, con il corpo coincidono. In definitiva, il corpo è contemporaneamente superficie che resiste, quando deve rintuzzare gli attacchi dall'esterno (ma vi è anche "esterno" fin dentro i processi interni), e, "supporto smembrato", allorché viene attraversato, forato da forze che non può contenere e che deve lasciar passare. Non una duplice entità, ma un'unità duplice. Una membrana semi-permeabile, che, ora, non rispetta il "comando", ora, obbedisce senza riserve. Tuttavia, come il comando ottiene che gli si obbedisca? Ancora una volta, la risposta va ricercata nel grado di potenza esercitato dalla volontà, dalla formazione di dominio, come sottolinea Nietzsche stesso: «comandi del tipo "così DOVETE valutare!" sono gli inizi di tutti i giudizi morali – chi è superiore, più forte comanda e proclama il suo sentimento come legge per gli altri»¹³¹. Uno schema, precisa Nietzsche, che si applica a tutti i giudizi morali, e, quindi, si estende dalla dimensione estetica a quella religiosa, da quella etica alla politica, solo per citare alcuni aspetti tipici dell'esistenza umana. Ad esempio, facendo riferimento alla storia dell'arte, l'avvento dell'espressionismo, in pittura, che supera il programma impressionista, rappresenta un chiaro esempio di rovesciamento di prospettiva, dovuto a un cambiamento dei rapporti di forza in seno all'individuo e nella sua relazione con la società. Se negli impressionisti, infatti, erano stimoli esterni che si rivolgevano verso l'interno, con la svolta espressionista, avviene il contrario: una pulsione eminentemente intima e profonda trova angoscioso sfogo sulla tela. Tale mutamento non si colloca solo come una rivoluzione del "gusto", ma come una vera e propria palingenesi che coinvolge la coscienza di artisti e fruitori: una nuova formazione di dominio, infatti, ha preso il sopravvento sulla vecchia, tant'è che quest'ultima, con il passare del tempo (proprio come i "centri di potere" cellulari) decadrà e andrà "fuori moda". E, a tal proposito, un esempio di Bataille ci aiuterà a capire quanto, in lui, come in Nietzsche, agisca il binomio "comando-obbedienza", la legge della volontà di potenza "più forte", per determinare cosa continua ad avere "valore" e cosa, invece, lo ha perduto:

¹³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [452].

«l'azione di poli di attrazione potenti attraverso il mondo umano riduce così, secondo la loro forza di resistenza, una moltitudine di esseri personali allo stato di ombre vuote, in particolare quando il polo di attrazione dal quale dipendono decade esso stesso in seguito all'interazione di un altro polo più potente. Se si considerano così gli effetti di una corrente di attrazione influente su una forza di attività più o meno arbitrariamente isolata, una moda creata in una data città priva di valore gli abiti portati fino allora e conseguentemente coloro che li portano nei limiti dell'influenza di questa città»¹³².

Tuttavia, non bisogna pensare che la “forza sconfitta” scompaia del tutto, infatti, anche nell'obbedire, c'è il *conatus* a resistere (*Widerstehen*)¹³³, a opporsi (*Widerstreben*)¹³⁴, a “morire sopravvivendo”¹³⁵, cosicché ciò che è stato superato, non viene archiviato, bensì oltrepassato e conservato, allo stesso tempo, nel senso dell'*Aufhebung* hegeliano, per cui nulla va perduto, ma tutto fa parte del processo (in quel caso, assoluto), dell'organizzazione globale del corpo, dove, come in una sorta di rovesciamento della dialettica hegeliana “servo-padrone”, riconosco, al di fuori di ogni identificazione possibile, che vi è una dipendenza dei reggenti dai governati, anche delle formazioni di dominio superiori da quelle inferiori, in nome, non di certo di un circolo perfetto e assoluto in stile hegeliano¹³⁶, quanto alla grande ragione del corpo, in cui tutte le particelle o parti dell'essere, come le chiama Bataille, o le

¹³² G. Bataille, *Il labirinto*, cit., p. 22.

¹³³ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [276], dove leggiamo: «anche obbedire è una lotta: la forza che, appunto, resta per resistere».

¹³⁴ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 36 [22], all'interno del quale leggiamo: «in che senso c'è un'opposizione anche nell'obbedire; la forza propria non va affatto perduta. Allo stesso modo, nel comandare c'è un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta. Comandare e obbedire sono forme complementari della lotta».

¹³⁵ Il concetto batailleano di “morire sopravvivendo” è molto vicino a quello nietzscheano di resistenza o opposizione, come emerge in G. Bataille, *Il colpevole / L'Alleluia*, cit., p. 125, dove possiamo leggere: «se il bisogno minacciato è quello del godimento accresciuto, l'angoscia è più vicina che non negli stati più semplici, come la fame, come la paura di un pericolo immediato, comuni ad animali e uomini. L'insensibile passaggio dall'accrescimento alla perdita è implicato da un principio: la perdita ha come condizione il movimento di crescita, il quale non può essere indefinito, si risolve nella perdita [...] Una parziale perdita è per l'essere un modo di morire sopravvivendo».

¹³⁶ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 162, dove leggiamo: «conoscere vuol dire: far riferimento al noto, comprendere che una cosa sconosciuta è la stessa di un'altra conosciuta. Il che suppone o un terreno solido in cui tutto riposa (Cartesio) o la circolarità del sapere (Hegel). Nel primo caso, se il terreno viene meno...; nel secondo, anche con la sicurezza di avere un cerchio ben chiuso, si nota il carattere insoddisfacente del sapere».

attività superiori e inferiori o esseri viventi, come le chiama Nietzsche, collaborano tutti per la stessa causa, sono tutti al servizio di una vasta organizzazione.

La conoscenza, allora, per entrambi i nostri pensatori, è un entrare in comunicazione, un dare vita a uno scambio fruttuoso per il potenziamento dell'individuo, dell'organo sociale in questione o dell'idea che mi è venuta in mente. Come già accennato, però, non possiamo non ricordare che, per l'animale umano, il linguaggio si presenta quale forma di comunicazione privilegiata e caratteristica. Toccherà, quindi, rispondere ad alcune domande:

- α) come la parola entra a far parte della comunicazione tra gli esseri?
- β) può il linguaggio esprimere ogni singolo aspetto dell'essere?
- γ) che rapporto esiste tra Possibilità e scrittura?

§ 3. La comunicazione tra gli esseri: il “grande silenzio” *prima della parola*

«Tutta l'esistenza, per quanto riguarda gli uomini, si lega in particolare al linguaggio i cui termini ne fissano i modi di apparizione all'interno di ogni persona. Ogni persona non può rappresentare la sua esistenza totale, sia pure ai propri occhi, che per mezzo delle parole. Le parole sorgono nella sua testa cariche della folla di esistenze umane o sovrumane in rapporto alla quale esiste la sua esistenza privata. L'essere non è dunque in lei che mediato dalle parole le quali non possono presentarlo che arbitrariamente come “essere autonomo”, ma profondamente come “essere in rapporto”. Basta seguire per poco la traccia dei percorsi ripetuti dalle parole per scoprire, in una visione sconcertante, la struttura labirintica dell'essere umano»¹³⁷.

La coscienza del singolo non può che rappresentarsi la totalità della sua vita che attraverso le parole, quindi, il linguaggio si pone come mezzo privilegiato per fornire all'individuo un'immagine di sé. Tuttavia l'immagine che lo specchio del linguaggio restituisce all'uomo è assai frammentaria e, come sottolinea Bataille, labirintica. Ci troviamo di fronte, già, a una palese contraddizione: il linguaggio, infatti, da un lato, è l'unica via per “potersi raccontare”, ma, dall'altro, questo racconto risulta fortemente distorto, quasi impossibile, ambiguo. Tutto questo perché la mediazione

¹³⁷ G. Bataille, *Il labirinto*, cit., pp. 17-8.

delle parole, nel senso, come abbiamo visto a proposito del rapporto arte/natura in Nietzsche, di un'imitazione della realtà concreta, tangibile, ora ci presenta l'esistenza in modo superficiale, altre pretende di scavarla, per coglierne, negli interstizi, il senso profondo. Da questo duplice compito, che viene realizzato alternativamente, si origina quella confusione, quella struttura labirintica che, da mezzo, trasforma il linguaggio in limite. Quello che cercheremo di mettere in luce, qui, sarà proprio quest'ultimo aspetto, quello del limite, quello che ha ostacolato lo sviluppo del sapere e della coscienza, per offrire una visione "comoda" dell'esistenza. Tuttavia, scopriremo che una versione pacificata, irenica della totalità dell'umana esperienza, coincide con una visione impoverita, falsificata del mondo stesso.

Nietzsche, come Bataille, mette subito in luce questo carattere limitante del linguaggio che, proprio come avviene in un labirinto, complica le cose, piuttosto che agevolarne la comprensione, offre un'immagine di noi non veritiera:

«ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole, - e quindi lode e biasimo, - nessuno di noi lo è; stando a queste grossolane manifestazioni, che sono le sole a farsi conoscere, noi mal ci conosciamo, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, erriamo nel leggere questa scrittura alfabetica del nostro sé apparentemente chiarissima. È però la nostra opinione su noi stessi, che abbiamo trovato per questa via sbagliata, il cosiddetto "io", a lavorare d'ora in poi sul nostro carattere e sul nostro destino»¹³⁸.

La visione che il linguaggio ci restituisce di noi stessi è fortemente minata da una "mancanza", anche in questo caso, costitutiva: non tutti gli stati in cui l'uomo può trovarsi a vivere, nel corso della sua esistenza, riescono a essere espressi chiaramente e comunicati agli altri attraverso le parole. Ciò avviene abbastanza facilmente, precisa Nietzsche, quando abbiamo a che fare con sentimenti di superficie, quali lode e biasimo, ovvero riduzioni, semplificazioni di una serie di stati intermedi potenzialmente infiniti, che, invece, il linguaggio verbale pare non avere la forza di afferrare. Il nominare qualcosa, allora, si trasforma in un enunciare quelle "grossolane manifestazioni" (*gröbere Ausbrüche*), le quali, tuttavia, sono le uniche visibili, in quanto estremità, emerse in superficie, dalle profondità delle molteplici relazioni nascoste.

¹³⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 115.

Il punto decisivo sta proprio qui: il linguaggio riesce a dare voce a ciò che si cela sotto l'apparenza, a ciò che prepara il terreno per l'avvento di una "parvenza", oppure, si dovrà ammettere, non ci sono parole adeguate per comunicare il senso di quella fitta rete di scambi che comincia dall'interazione cellulare, e, come sottolinea Bataille¹³⁹, secondo un modello piramidale, giunge fino alla formazione di Stati? Se adottiamo la prospettiva nietzscheana, e, piuttosto che prendere le mosse dalla verità dei concetti, partiamo dalla realtà degli stimoli nervosi, arriviamo a comprendere come il linguaggio si trascini fino a fine percorso (cioè, al momento del nominare o dello scrivere), in qualche modo, "scarico", e non come, si è sempre pensato, pieno di forza e saldo nelle sue convinzioni. Il nominare altro non è che il "residuo di una metafora"¹⁴⁰, ovvero lo "scarto", la scarnificazione ulteriore di un processo d'impoverimento, che, dalla ricchezza dell'impressione originaria, conduce nell'alveo asfittico del concetto. Tuttavia, sul ruolo di "semplificazione"¹⁴¹ del linguaggio bisogna ben intendersi. Nietzsche non definisce questo processo come superfluo, ma, anzi, lo battezza come la "volontà fondamentale", quindi, necessaria, biologicamente essenziale, in quanto preserva e favorisce la sopravvivenza individuale e quella che, potremmo definire, la "vivibilità della vita". Il linguaggio è mezzo di semplificazione, *medium* che "imita" la natura, che tenta di traslare

¹³⁹ G. Bataille, *Il limite dell'utile*, trad. it. a cura di F. C. Papparo, Adelphi, Milano 2000, p. 21, dove leggiamo: «la superficie della terra è formata di molecole; ogni molecola aggrega un certo numero di atomi; spesso le stesse molecole si aggregano, formando gruppi di natura colloidale o cristallina. Sono colloidali che si assemblano per comporre l'individualità autonoma dell'essere vivente: in questo modo la pianta, l'animale, l'uomo sfuggono al moto generale del mondo e costituiscono ognuno per sé piccoli mondi a parte. Gli animali possono d'altronde unirsi gli uni con gli altri. Gli uomini si aggregano in piccoli gruppi più grandi, e poi in Stati».

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., § 1, dove possiamo leggere: «il concetto, fatto d'osso come un dado a otto facce e rovesciabile come questo, tuttavia non persiste che come il residuo di una metafora». Si potrà notare che, probabilmente, la scelta di paragonare il concetto a un dado molto particolare, come quello a otto facce, intenda richiamarsi all'ottaedro costruito, nel *Timeo*, dal Demiurgo platonico. Tra i solidi, l'ottaedro è quello che rinvia all'aria, l'elemento, di certo, più etereo di tutti. Associare, quindi, l'idea del concetto all'immagine del "dado a otto facce", rimanda alla dimensione dell'inconsistenza, della pura astrazione.

¹⁴¹ Il processo della conoscenza stesso, di cui il linguaggio è l'alfiere, opera secondo criteri di semplificazione, come emerge in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [61], dove leggiamo: «l'intero apparato conoscitivo è un apparato di astrazione e semplificazione – non diretto alla conoscenza, bensì al dominio delle cose: "scopo" e "mezzo" sono tanto lontani dall'essenza quanto i "concetti". Con "scopo" e "mezzo" ci si impossessa del processo (si inventa un processo che è afferrabile), con i "concetti", invece, delle "cose", che fanno il processo».

l'esperienza immediata e di renderla conoscibile "alla" coscienza, procedendo secondo lo schema dell'utile. E vantaggioso, per la coscienza, è ciò che facilita l'espletamento del suo compito principale, quello di dare un senso al mondo, di "significare" la realtà. Se non ci fosse il linguaggio, quindi, non vi sarebbe connessione possibile, per l'animale umano, tra "mondo esterno" e "mondo interno" della coscienza, ricordando sempre che, queste due dimensioni non si pongono come poli opposti, ma fasi complementari dello stesso processo esistenziale, dello stesso "cammino" del divenire. Il linguaggio si produce lungo questo "cammino", e, quindi, in tal senso, è intrecciato al divenire dell'essere e soggetto alla molteplicità del mutamento. La sua origine è eminentemente strumentale, funzionale e non va cercata né in fattori di natura spirituale né, tantomeno, in semplici bisogni di natura corporea. Il linguaggio nasce per coordinare materia e spirito, o, se vogliamo, per favorire quella "spiritualizzazione" della materia, di cui abbiamo già parlato. In ultima istanza, il linguaggio è un artificio, una *fictio*, che, tuttavia, salvaguarda la possibilità della comunicazione tra gli esseri, proprio grazie a questo suo carattere illusorio:

«il modello di qualcosa di assolutamente *fittizio* è la logica. Qui viene escogitato un modo di pensare, dove un pensiero viene posto come causa di un altro pensiero; tutti gli affetti, ogni sentire e volere vengono eliminati. Qualcosa del genere non esiste nella realtà: quest'ultima è indicibilmente diversa e complicata. Servendoci di quella finzione come di uno schema, cioè *filtrando* per così dire nel pensare l'accadere effettivo attraverso un dispositivo semplificatore, noi riusciamo a stabilire una *scrittura di segni* e una *comunicabilità* e un'osservabilità dei fatti logici»¹⁴².

In questo passaggio, anche se non esplicitamente nominato, l'assoluto protagonista è il linguaggio. Laddove, infatti, si parla di logica, in realtà, si sta parlando di ragione discorsiva, *Logos*, quindi parola. Nietzsche marca la distanza tra la dimensione puramente fittizia della logica, e quella reale fatta di pensieri, percezioni, sensazioni, rilevando che in quest'ultima non vige assolutamente il principio di causalità, bensì il caos, l'indeterminato, il non ancora espresso. Come sostenne il filosofo e psicologo Carl Stumpf, probabilmente, il "provare emozioni", tanto negli animali quanto negli uomini, non dipende strettamente dalla capacità di "formulare linguisticamente", «ma si sviluppa a partire da una vita psichica già

¹⁴² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 34 [249].

significativamente complessa»¹⁴³. In questo senso, la nuda esistenza (quella a-concettuale e a-linguistica) risulta, dice Nietzsche, “indicibilmente” differente, nonché maggiormente complessa, rispetto al mondo del linguaggio, perché, se in quest’ultimo tutto può essere spiegato, o, comunque, ricondotto a una causa scatenante (o, almeno, così si crede), invece, nel caso della prima, non tutto può trovare spiegazione. Vi è una parte, anche cospicua, dell’esistenza, che non può trovare compiuta espressione neanche nel linguaggio, che sfugge completamente a ogni regola logica. Il linguaggio tenta sempre e comunque la mediazione; Nietzsche lo definisce (sta parlando della logica, in realtà) uno schema, un filtro, un “dispositivo semplificatore” (*Simplificationsapparat*), che rende i fatti logici, ovvero linguistici, interpretabili, e, di conseguenza, comunicabili ad altri. Il filtro che il linguaggio crea tra esperienza e visione generale dell’esistenza, in quanto illusione, è sottoposto a una duplice torsione: da un lato, è il terreno comune su cui gli uomini s’incontrano, il loro “ambiente naturale”, dall’altro, allo stesso tempo, rappresenta l’unica via per “contestare” l’assolutezza di una ragione puramente discorsiva, ovvero, per contestare se stesso. In tal senso, paradossalmente, mettiamo in discussione qualcosa, facendo leva sempre su questo qualcosa, o, meglio, possiamo dare “visibilità” all’esperienza, solo servendoci delle parole. Dal linguaggio, in altri termini, non si fuoriesce, e Bataille, evocando l’immagine delle “sabbie mobili”, ci restituisce un’idea chiara della struttura di questo paradosso:

¹⁴³ V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 155-6. E, più avanti, si dice: «certo, si potrebbe sostenere che nell’uomo, con il sorgere del linguaggio, l’intera sfera dell’esperienza si sia modificata, e che l’esperienza, così come si mostrerebbe prima del linguaggio, sia destinata a rimanere inaccessibile, o addirittura che essa non esista più per l’uomo adulto, poiché tutte le nostre esperienze, comprese quelle apparentemente non linguistiche, come danzare o avere paura di qualcosa, sono in realtà ristrutturare linguisticamente. Rispetto a un simile argomento, Stumpf (cfr., C. Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig 1928, p. XIV) nota che, senza dubbio, in quanto uomo adulto, è difficile immaginare una vita psichica priva di qualsiasi traccia di concetti generali, “ma non mancano brevi stati passeggeri nei quali, per esempio, il dolore per una grave perdita o una gioia per una fortuna insperata, rimuovendo ogni pensiero concettuale, riempiono l’anima in maniera alinguistica e concettuale (*sprach und begrifflos*). Il *pensiero non formulato* (*das unformulierte Denken*) sta all’inizio, ma anche alla fine delle riflessioni discorsive”. La vita psichica e le sue rappresentazioni non rappresentano, dunque, soltanto la condizione di possibilità del linguaggio, ma anche un’esperienza che rimane come residuo non formulato linguisticamente. E questo pensiero non formulato e non discorsivo, comune tanto agli esseri umani quanto agli animali non umani, è ciò che permette di provare emozioni».

«la sabbia nella quale affondiamo per non vedere è formata di parole, e la contestazione, dovendo servirsi di esse, fa pensare – passando da un’immagine a un’altra differente – all’uomo preso nelle sabbie mobili che si dibatte, e che i suoi sforzi fanno sicuramente affondare: ed è vero che le parole, i loro dedali, l’immensità estenuante dei loro possibili, il loro carattere traditore, infine, hanno qualcosa delle sabbie mobili»¹⁴⁴.

Tuttavia, più che di un’impossibilità a fuoriuscire dal linguaggio, dovremmo parlare di un’impossibilità a fuoriuscire dall’organizzazione segnica. Le parole, di per sé, non rappresentano una minaccia per la sopravvivenza degli esseri; il pericolo risiede nella tendenza tipica del linguaggio a voler rintracciare l’universale, lo stabile, l’eternamente valido per l’intera specie, all’interno delle parole stesse, che, da semplici vettori segnici, si trasformano in concetti statici e poco funzionali all’accrescimento di potenza dell’organismo. Siamo di fronte, in una battuta, a una distinzione estremamente sofisticata, quella tra una “coscienza linguistica” e una “coscienza segnica”, ovvero tra una coscienza che s’interessa solo delle condizioni di possibilità dell’esperienza, e una coscienza che, invece, al di là della dimensione discorsiva, indaga il rapporto tra le singole interpretazioni, valutazioni e le condizioni d’esistenza materiali di qualcosa¹⁴⁵.

Nietzsche e Bataille, si potrà dire, attaccano il linguaggio, in quanto facoltà, non in quanto sistema, potenzialmente infinito, di segni, di rimandi combinati. La semplificazione, quindi, è necessaria per la sopravvivenza di un organismo, che, altrimenti, giungerebbe a saturazione ed esploderebbe, ma tale processo di riduzione/adattamento non implica un passaggio dal particolare all’universale, durante il quale le peculiarità degli esseri andrebbero disperse, bensì, la

¹⁴⁴ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., pp. 44-5. Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 58, dove leggiamo: «presentandosi a questo modo, ovvero come campo della cecità, e dovendo tuttavia la contestazione servirsi del campo linguistico per far emergere la sfera “visiva” dell’esperienza, si viene a determinare una situazione paradossale: il soggetto (dell’) esperienza può emergere nella misura in cui usa quello strumento, il linguaggio, quell’organo-ostacolo (per riprendere un’espressione bergsoniana) che, mentre sostiene il soggetto conferendogli un’articolazione in più, lo espone, se quest’articolazione diventa l’unica “misura” per comprendersi, al rischio di un “insabbiamento”. Si pone allora il problema di sapere come sia possibile sottrarsi a questo giogo, risolvere, cioè, il paradosso».

¹⁴⁵ Sviluppando un’analogia, una comparazione formale con le teorie saussuriane, potremmo avanzare che a una “coscienza linguistica”, che ben s’attaglia solo alla comprensione della lingua presente, si affianca una coscienza, che noi abbiamo definito “segnica”, poiché la comprensione (competenza) del parlante, in questo caso, dall’alveo della “propria lingua”, si allarga a quello di ogni possibile sistema segnico, purchè quest’ultimo presenti le caratteristiche formali di una lingua storico-naturale.

selezione/accettazione solo di quelle formazioni di dominio, di quelle organizzazioni segniche, che hanno saputo auto-difendersi dagli attacchi “esterni” di altre formazioni, così come emerge in questo passaggio nietzscheano:

«il processo della vita è possibile, solo perché molte esperienze non debbono essere ripetute, bensì vengono, in una qualche forma, incorporate. Il problema specifico di ciò che è organico è: “com’è possibile l’esperienza?”. Noi abbiamo una sola forma di comprensione: il concetto – il caso generale, nel quale risiede il caso specifico. Vedere in un caso il generale, il tipico ci sembra far parte dell’esperienza; in questa misura, “ogni cosa vivente” ci sembra diventar pensabile per noi, solo con un intelletto. Ma vi è l’altra forma di comprensione: rimangono solo le organizzazioni che sanno conservarsi e difendersi contro una grande quantità di influenze»¹⁴⁶.

Nietzsche ci mostra come la “via della verbalità” non si ponga quale unica strada percorribile per avanzare nel processo della conoscenza, in quanto esiste una forma alternativa di comprensione, quella legata alla composizione e scomposizione spontanea degli esseri, sulla base di rapporti di forza, di dominio, stabilitisi tra “organizzazioni di particelle” differenti. Ora, come per tutte le altre formazioni, quindi, anche quella linguistica (una serie di frasi può essere considerata un’organizzazione segnica), altro non rappresenta che un’abitudine¹⁴⁷, più o meno sedimentata, e, dal livello del suo radicamento, dipende anche l’importanza della sua conservazione per l’essere vivente. Nietzsche non ha in mente, di certo, un’abolizione del linguaggio, ma un suo radicale ridimensionamento, che lo conduca da forma di comprensione privilegiata a organizzazione, insieme di valutazioni, tra le molteplici altre possibili. La parola chiave, per intendere al meglio questo processo, in cui la conoscenza appare come il risultato di una lotta tra illusioni, errori, è proprio “abitudine”. Scrive Nietzsche:

« “un essere con l’abitudine a una specie di regola nel sogno”: ecco che cos’è un essere vivente. Enormi quantità di abitudini si sono infine solidificate a tal punto, che intere specie vivono basandosi su esse. Probabilmente esse stanno in rapporto favorevole con le condizioni di esistenza di tali esseri»¹⁴⁸.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 26 [156].

¹⁴⁷ Cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 2 [83], dove leggiamo: «di un “senso della *causa efficiens*” non abbiamo nulla: qui ha ragione Hume, l’abitudine (ma non solo quella dell’individuo) fa sì che noi ci aspettiamo che a un certo fatto, spesso osservato, ne segua un altro: e niente di più! Ciò che ci dà la straordinaria saldezza della fede nella causalità non è la grande abitudine di osservare il succedersi dei fatti, ma la nostra incapacità di interpretare un avvenimento altrimenti che come un avvenimento in base a intenzioni».

¹⁴⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 34 [247].

L'affermazione di Nietzsche, che si colloca come una sorta di definizione *sui generis* del vivente, merita un'analisi più approfondita. Il singolo essere, dice Nietzsche, ha l'abitudine a seguire una qualche legge, schema, un minimo di ordine, rimanendo, tuttavia, ancorato a un progetto illusorio, un sogno, una verità solo apparente. In altri termini, si tratta di reperire una regola all'interno di un caos, o, meglio, di perseverare in quest'abitudine a "scambiare" la parvenza per certezza, per evitare che l'essere stesso perisca. Difatti, come sottolinea Bataille, anche all'interno del linguaggio: «occorre trovare: parole che alimentino l'abitudine, ma che ci distolgano da quegli oggetti il cui insieme ci tiene al laccio: oggetti che ci facciano scivolare dal piano esteriore (oggettivo) all'interiorità del soggetto»¹⁴⁹.

Come Nietzsche, Bataille è perfettamente conscio che dal linguaggio non ci si può svincolare, che ogni contestazione del sapere deve comunque passare dalle parole, e, di conseguenza, ciò che ci rimane da fare, per non rimanere irretiti nella "trappola" della discorsività, è perseguire la «liberazione dal potere delle parole che è la padronanza»¹⁵⁰. Non si tratta di sostituire un dominio (quello delle parole) con un altro dominio (il nostro), quanto di giungere in uno stato di auto-dominio¹⁵¹, dove siamo in grado di controllare noi stessi, tenendo a freno le nostre pulsioni, o, perlomeno, tentando di armonizzarle. Questo soggetto, capace di esercitare una padronanza sulla propria sfera istintuale, sperimenta questo movimento di scivolamento (il *glissement* di lacaniana memoria), in cui dal mondo della materia,

¹⁴⁹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 47.

¹⁵⁰ Ivi, p. 46.

¹⁵¹ Questo concetto di auto-dominio, come capacità regolatoria di temperare gli affetti, ha il suo corrispettivo strettamente biologico in quello di auto-regolazione, che Nietzsche chiama *Selbstregulierung*. Cfr., a tal proposito, C. Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, p. 55, dove possiamo leggere: «se, allora, l'organismo è una complessa attività di autorganizzazione, l'ambiente circostante non è semplicemente qualcosa di esterno rispetto a cui l'essere organico o domina, attraverso un processo di riduzione, o soccombe passivamente; al contrario, tutto quello che circonda l'organismo è ciò con cui esso entra in relazione e rispetto a cui è attivo così come attivo è anche tutto il resto. Così, il mondo esterno all'organismo, mondo che è fatto di altri organismi, ma anche di elementi inorganici, è ciò che influenza l'essere organico, ossia il rapporto interno tra le sue molteplici parti, ma anche ciò che, a sua volta, è influenzato dall'organismo stesso e dal suo modo di organizzarsi. È proprio in questo gioco di influenza reciproca e coattività che l'organismo si evolve autoregolandosi».

degli stimoli, impulsi, si viene dirottati sul piano profondo della coscienza, e viceversa, o, che è lo stesso, dal significante al significato. L'esperienza personale si costruisce in base alle influenze degli oggetti esterni, ma, ammonisce Bataille, bisogna prevenire che tali oggetti vengano scambiati per la vera realtà, o, comunque, per la proiezione di una solida volontà soggettiva. Così, anche per le parole, occorre evitare che la loro dimensione materiale perda tutta la sua forza, trasformandosi in pura astrazione, il che equivale ad accertarsi che il significante non venga soffocato dal significato, ma che venga preservato un movimento di "scivolamento", in cui la parola si rivolge sensatamente alla nostra interiorità, ma, allo stesso tempo, non perde, non sacrifica la sua natura corporea. È il caso, scrive Bataille, della parola "silenzio", una parola-limite, che si genera sul crinale di un tramonto, una decadenza, e, da qui, muove vero i confini stessi dell'esperienza (linguistica, in questo caso), senza mai superarli, ma facendo ritorno di continuo al suo punto d'origine (la degenerazione, la distruzione), in questo eterno andirivieni, scivolamento senza posa. Scrive Bataille:

«darò solo un esempio di parola scivolante. Dico parola: può essere anche la frase in cui la parola viene inserita, ma mi limito alla parola *silenzio*. È già della parola, come ho detto, l'abolizione del rumore che è la parola; fra tutte le parole è la più perversa, o la più poetica: è essa stessa pegno della sua morte»¹⁵².

La parola silenzio è scivolante, ovvero oscilla tra la pregnanza del senso e la sua vicinanza, quasi (in-) sonora, all'immaterialità, all'assenza di rumore, nel momento stesso in cui qualcuno la proferisce. Bataille la definisce come la parola, fra tutte, più perversa, vale a dire quella che, stando alla lezione etimologica, opera un rovesciamento radicale, corrompendo, spingendo verso la degenerazione ciò che, già, è sul punto di essere superato. Nel silenzio, usando, ora, il vocabolario nietzscheano, è racchiusa una profonda spinta alla trasvalutazione, al mutamento di prospettiva, e non, come il significato comune potrebbe suggerire, un'ascetica dichiarazione di resa. Liberarsi dal giogo delle parole, dal loro dominio, acquisire su di esse una certa padronanza, vuol dire proprio abbandonare il significato banale dei termini, ponendosi all'ascolto degli altri sensi possibili, cangianti a seconda della situazione,

¹⁵² G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 47.

del contesto e dell'utile che la nostra coscienza ne può, di volta in volta, ricavare. Il silenzio, allora, è essenzialmente rottura, passaggio, cambiamento, rovesciamento, pervertimento di uno *status quo* finora vigente. Leggiamo, a tal proposito, un passaggio chiave contenuto nello *Zarathustra* nietzscheano:

«io dissi ciò che dovevo dire, io mi infrango sulle mie parole: così vuole la mia sorte eterna -, come un araldo, io perisco! È venuta l'ora che colui che tramonta benedica se stesso. Così – finisce il tramonto di Zarathustra. - - Dette queste parole, le bestie attesero in silenzio che Zarathustra dicesse loro qualcosa: ma Zarathustra non udì che esse tacevano. Piuttosto rimase a giacere muto, gli occhi chiusi, simile a un dormiente, sebbene non dormisse: egli infatti si stava intrattenendo con la sua anima. Allora l'aquila e il serpente, vedendolo così tacito, onorarono il grande silenzio attorno a lui e si allontanarono discretamente»¹⁵³.

Compare, qui, l'espressione “grande silenzio” che rinvia a una temporanea sospensione della verbalità, atta a favorire un confronto diretto, taciturno, profondo di Nietzsche-Zarathustra con la sua stessa anima. Il silenzio coincide con quel momento di auto-riflessione, che prepara il terreno per l'avvento della parola, e non più come quella semplice assenza che ne segnala l'inammissibilità o illegittimità a veicolare il senso di un'esperienza. Si tratta di adottare una logica circolare, in cui il silenzio non si pone in qualità di punto d'arrivo di un percorso lineare e limitato, ma come momento impercettibile, istantaneo, di contatto, dove pre-verbalità e verbalità si toccano, anche se solo per un attimo, apparentemente non afferrabile e isolabile. In altri termini, tra organizzazioni segniche non discorsive e linguaggio verbale, non si spalanca l'abisso che suggerisce l'idea di una separazione netta, una distanza incolmabile, ma si crea una vicinanza, una continuità d'atto, in cui l'unico fattore differenziale è rappresentato dal tempo. Vi è, infatti, un tempo cronologico della parola, potremmo avanzare, e un tempo *kairologico* del silenzio, un tempo progettuale¹⁵⁴ e “senza meta”¹⁵⁵, che funge da vestibolo all'instaurazione di quel

¹⁵³ F. Nietzsche, *Il convalescente*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 270.

¹⁵⁴ Per l'importanza del legame tra *kairós* e progettualità, cfr., U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 145-6, dove si sottolinea: «l'importanza del *kairós*, la cui radice *krr* dice unione, nodo, armonia [...] Solo nel buon intreccio di questo nodo qualcosa può configurarsi come scopo. Se invece il nodo si dilata e il futuro da relativo diventa assoluto, se l'interrogazione non riguarda il domani, ma l'ultimo giorno, se lo scopo si dispone lontano fino ai confini del ciclo, allora la progettualità si dissolve a favore di un'altra temporalità che è fuori della portata dell'uomo e che risuona insignificante per il ciclo della natura. È la temporalità dell'*éschaton* che dischiude tutt'altro tempo e altri impianti di sginificazione».

tempo destinale, che è l' "eterno ritorno". Non si tratta di tre fasi distinte, ribadiamo, che si alternano secondo il ritmo del tempo "naturale", ma di infiniti "inizi", ricominciamenti, che si manifestano nella dimensione di un tempo dell'affettività, laddove alla successione lineare dei momenti, si sostituisce l'immediatezza di un'apparizione improvvisa, ancorchè "opportuna", in quanto favorisce la realizzazione di un destino, che, in quanto strettamente legato all' "irruzione del repentino"¹⁵⁶, non potevamo prevedere o porre quale ultimo stadio di una tensione teleologica pre-ordinata. C'è, tuttavia, di più. Nietzsche, sempre nello stesso paragrafo, lega quello che abbiamo definito "tempo cronologico della parola" alla condizione di sanità assoluta, mentre quello che abbiamo rinominato "tempo *kairologico* del silenzio" alla situazione ambivalente del convalescente (non più malato, ma non ancora guarito). Questo momento di transito, di meditazione, di silenzio, preannuncia l'imminente necessità di una palingenesi, di una rinascita, durante la quale occorre ristabilire una nuova sintonia con il mondo, adottare un nuovo punto di vista, ovvero "imparare a cantare", piuttosto che continuare sempre a parlare. Sono le bestie di Zarathustra, conscie dell'evoluzione che il personaggio dovrà subire, del suo destino, ad annunciare questo passaggio e rilevare la differenza che intercorre tra il "prendere la parola" in un tempo cronologico e il "cantare", seguendo il ritmo sincopato di un tempo dell'affettività:

«smetti di parlare, tu che sei convalescente! – gli risposero i suoi animali, e va' fuori, invece, dove, come un giardino, ti attende il mondo. Va' fuori, dalle rose e dalle api e dagli sciami di colombe! E soprattutto dagli uccelli canori: per imparare da loro a *cantare*! Cantare, infatti, va bene per i convalescenti; colui che è sano può parlare. E anche se vuole canzoni, il sano, né vorrà diverse da quelle che vuole il convalescente»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cfr., F. Nietzsche, *Canti del principe Vogelfrei*, in *La gaia scienza*, cit., il canto intitolato "Sils-Maria", che, così recita: «qui sedevo, in attesa, in attesa, - però di nulla / Al di là di bene e male, or della luce / Godendo ed or dell'ombra, tutto solo gioco, / Tutto lago, tutto meriggio, tutto tempo senza meta». Ritorna, qui, il tema, cui avevamo accennato, di una "coscienza messianica", che si dispone all'attesa dell'evento e deve farsi trovare pronta a offrire le giuste risposte agli stimoli esterni.

¹⁵⁶ Cfr., a tal proposito, A. Masullo, *Il tempo e la grazia: per un'etica della salvezza*, Donzelli, Roma 1995, e, in particolare il cap. VII, intitolato "L'e-sistere come irruzione del repentino", pp. 49-53. Sul rapporto tra "esperienza vissuta", "irruzione del repentino", cfr., P. Colonnello, *Melanconia*, Guida, Napoli 2004, e, in particolare, il cap. II, intitolato "La melanconia sotto la lente delle "scienze umane", pp. 11-22.

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Il convalescente*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 268.

Cosa intende dire Nietzsche quando afferma che solo colui che è sano può parlare, e che, invece, al convalescente “che tramonta” si attaglia meglio il cantare? Si tratta di una differenza di capitale importanza, che getta una luce nuova sulla relazione, da una parte, tra silenzio e linguaggio, e, dall'altra, tra “espressione poetica” e discorsività comune. Tutto ciò non procede, come in Heidegger¹⁵⁸, verso la proclamazione di una primazia della parola, proferita in un contesto poetico, rispetto a quella usata nelle situazioni di vita quotidiana. Il punto decisivo sta, ancora una volta, nell'intendere realmente la “poesia” come un fare, un sapere pratico, che si organizza secondo un “tempo operativo”, che coinvolge tutte le “formazioni di dominio”, che si combattono all'interno del nostro organismo o che si affrontano, come principi, sul terreno della politica, della morale, della religione, e così via. Chi è sano, quindi, è colui che si mostra privo di lacerazioni, ferite, colui che non vive il dramma della frammentazione e si sente posizionato ben saldamente all'interno dell'esistenza, mentre, dall'altro lato, il convalescente, come figura ibrida, non pretende di comprendere la realtà attraverso le proprie concezioni linguistiche inamovibili, ma compie un movimento *ek-statico*, di fuoriuscita da sé, che dal mondo delle parole lo conduce verso quello del “canto”, un mondo che il convalescente non padroneggia ancora, ma che gli viene mostrato e “insegnato” dalla Natura stessa, in una corrispondenza biunivoca con tutte le sue componenti, dalla rose alle api, per l'appunto. In ultima istanza, la parola è un “tutto pieno”, il risultato compiuto di un processo logico-concettuale, un vettore pronto a tracciare una linea di congiunzione sicura tra il mondo della coscienza e quello dei fenomeni, fondando, così, un sapere altrettanto “pieno”, assoluto. Al contrario, la metafora nietzscheana del canto, indica che c'è qualcosa (la nostra anima, la nostra coscienza infarcita di nozioni, concetti, pregiudizi, convinzioni) che ha bisogno di svuotarsi immediatamente, con un gesto talmente rapido e spontaneo da richiamare l'immagine di uno “sfogo”. Riportando la questione alla sua base biologica, organica, corporea, è come se la parola tendesse a

¹⁵⁸ Heidegger riflette sul senso teologico e teogonico della parola poetica, ma non a sufficienza su quello poetico, nel senso in cui Nietzsche e Bataille possono intendere tale forma di sapere pratico. Cfr., a tal proposito, P. Trotignon, *Heidegger*, PUF, Paris 1965, p. 66, dove si rileva come nel pensiero di Heidegger agisca una sorta di: «teologia della parola poetica, o per meglio dire una meditazione sul senso teogonico della parola poetica» (traduzione mia).

inibire l'espressione della potenza insita nelle diverse formazioni di dominio, organizzazioni segniche, mascherando il carattere illogico, illusorio, irrazionale che pervade la nostra coscienza (o anima, che, per Nietzsche, è lo stesso), ammantando ciò che è, per eccellenza, l'assolutamente immotivato, con una dose di senso pre-confezionata. Il canto è degli uomini che s'arrischiano nel mondo, che "vivono pericolosamente"¹⁵⁹, che hanno bisogno di sperimentare la malattia, di immergersi nel negativo, per guadagnare la salute, che necessitano di un attimo impercettibile di silenzio, di sospensione della facoltà di linguaggio, prima di riabilitarla, profondamente mutata, alterata, a seguito di un'esperienza che ha coinvolto l'intero apparato istintuale dell'uomo, tutta la sua affettività. Più nello specifico, quindi, non si tratta di abolire la parola e creare un mondo a immagine e somiglianza di cantori e poeti, ma di "far transitare" le parole attraverso la nostra corporeità, calarle a livello delle nostre passioni, renderle specchio, e non spiegazioni postume, delle nostre *Stimmungen*. «In verità– come scriveva Rilke – cantare è un altro respiro»¹⁶⁰, ovvero l'urgenza fisiologica, e non concettuale, di comunicare qualcosa, la necessità di ricondurre le parole a una condizione d'inoperatività, di mutismo, silenzio, che è anche una condizione di sofferenza, negatività, morte, quest'ultima da intendersi nel senso della degenerazione, della perdita, dello scacco, cui segue sempre una rivoluzione. Il senso non si attribuisce, tramite un atto arbitrario di assegnazione distributiva, ma si costruisce attraverso le esperienze, si smarrisce e si ritrova, naufraga e resiste, proprio come gli individui di fronte agli strali della vita.

L'uomo deve saper cogliere il *kairós*, il momento in cui un'organizzazione segnica, ovvero la versione significativa, comunicabile ad altri, di una "formazione di dominio" vittoriosa, di una potenza superiore, preme per giungere a piena manifestazione. In questo senso, le parole proferite in riferimento a tale situazione, si porteranno appresso tutto il peso del lavoro sotterraneo che si svolge all'interno del nostro corpo o durante l'interazione tra corpi diversi, e non saranno più, quindi, le facce visibili di una concettualità squisitamente mentale, ma l'incarnazione vocale di

¹⁵⁹ Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 283.

¹⁶⁰ R. M. Rilke, *Sonetti a Orfeo*, in *Poesie*, trad. it. a cura di G. Pintor, Einaudi, Torino 1979, pp. 53-4.

un moto affettivo, non più mezzi esegetici, bensì organi d'interpretazione. Occorre, però, precisare meglio in che senso parliamo, qui, di interpretazione. Come ben sottolinea Foucault, riconoscendo il debito nietzscheano su tale questione:

«la morte dell'interpretazione è credere che ci sono dei segni che esistono primariamente, originariamente, realmente, come marche coerenti, pertinenti e sistematiche. La vita dell'interpretazione, al contrario, è credere che non ci sono che interpretazioni [...] L'ermeneutica e la semiologia sono due feroci nemiche. Una ermeneutica che si pieghi di fatto su una semiologia crede alla esistenza assoluta dei segni: abbandona la violenza, l'incompiuto, l'infinità delle interpretazioni, per far regnare il timore dell'indizio, e sospettare il linguaggio [...] Al contrario, una ermeneutica che si avvolge su di sé entra nel campo dei linguaggi che non cessano di auto-complicarsi, la regione mitica della follia e del puro linguaggio. È qui che riconosciamo Nietzsche»¹⁶¹.

Il rilievo di Foucault è di estrema importanza: Nietzsche rivoluziona il senso dell'ermeneutica, emancipandola dal riferimento rigoroso allo studio dei segni dei linguaggi verbali, e, di conseguenza, ha bisogno di rideterminare anche lo statuto di ciò che vuol dire "interpretare". Un'ermeneutica libera dai vincoli imposti dalla semiologia, ripiegandosi su se stessa, non tende più a risalire, nell'interpretazione, a un significato specifico, muovendo dall'analisi di un segno altrettanto particolare, ma si rivolge a "organizzazioni segniche", nuclei frammentari di senso, che, tuttavia, sono sempre in continua evoluzione, e, per tale ragione, non cessano, come sottolinea Foucault, di "auto-complicarsi". Questo processo di auto-complicazione altro non significa che il legame tra interpretazioni soggettive e segni (parole comprese, naturalmente) non risponde a un criterio di assoluta sistematicità o pertinenza radicale, ma, di contro, risulta flebile, niente più che metaforico, illusorio. Ogni interpretazione, potenzialmente, è destinata a perire (Zarathustra che tramonta), a essere sostituita, obliata. È necessario coltivare, preservare, come Nietzsche precisa in *Genealogia della morale*, una "forza di dimenticare"¹⁶², che non risponde a un

¹⁶¹ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1964, p. 192.

¹⁶² Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II, 1, dove leggiamo: «dimenticare non è una semplice *vis inertiae*, come ritengono i superficiali, ma piuttosto una facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso, d'inibizione, cui è da ascrivere la circostanza che qualsiasi cosa venga da noi vissuta, sperimentata, assunta nella nostra intimità, entra tanto poco nella nostra coscienza nello stato di digestione (si potrebbe chiamarlo "appropriazione spirituale") quanto poco vi entra l'intero multiplo processo con cui si svolge il nostro nutrimento corporeo, la cosiddetta "assimilazione". Chiudere di tanto in tanto porte e finestre della coscienza; restare indisturbati dal rumore e dalla lotta con cui il mondo sottostante degli organi posti al nostro servizio svolge la sua collaborazione od opposizione; un po' di silenzio, un po' di *tabula rasa* della coscienza, affinché vi sia ancora posto per il nuovo,

mero criterio d'inerzia, ma si pone quale polo attivo e creativo, per non farsi intrappolare nell'angoscia di un divenire, che è sempre, anche, un perire, un tacere, una morire. Su questa scia, Bataille individua nell'oblio del linguaggio, nella sua fine, nel silenzio, il suo stesso vero punto di forza, da cui ripartire, per ricostruire i presupposti di una comunicazione tra gli esseri. Scrive Bataille:

«in verità, il linguaggio che possiedo potrebbe compiersi soltanto con la mia morte. A condizione di non confonderlo con un aspetto violento e teatrale che il caso le darebbe. La morte è una scomparsa, è una soppressione così perfetta che, al culmine, il completo silenzio è la sua verità, al punto che non è possibile parlarne. Qui, evidentemente, il silenzio di cui parlo è avvicinabile solo dal di fuori, da lontano [...] In questo modo giungo alla fine del linguaggio, cioè alla morte. Potenzialmente si tratta ancora di un linguaggio, ma il cui senso – ormai l'assenza di senso – si dà nelle parole che mettono fine al linguaggio. Queste parole hanno senso soltanto nella misura in cui precedono immediatamente il silenzio (il silenzio che mette fine): avrebbero un senso pieno solo se dimenticate, cadendo decisamente, improvvisamente, nell'oblio. Ma io resto, noi restiamo – comunque sia – nella sfera in cui solo il limite del silenzio è accessibile. Il silenzio equivoco dell'estasi, a rigore è esso stesso inaccessibile. O – come la morte – accessibile un istante»¹⁶³.

Il “grande silenzio” di Zarathustra, rispettato da tutti i suoi animali, è il silenzio che segnala la scomparsa, la morte di un certo registro linguistico, è, come dice Bataille, un culmine che coincide con una verità, quella dell'illusione, l'unica, come sappiamo, praticabile. Nel passaggio, oltre al tema dell'oblio, della dimenticanza programmatica, ritorna anche l'aspetto dell'accessibilità solo istantanea a questo momento in cui la coscienza fa un po' di pulizia. È l'istante nietzscheano, in cui si giocano le sorti del Discorso, e che, come conferma Bataille, è solo sfiorabile da lontano. In ultima istanza, senza l'apporto di quell'inaccessibile, che è il silenzio, il linguaggio non potrebbe più esistere, in quanto, molto rapidamente, giungerebbe a saturazione ed esploderebbe, perché, senza soppressione non vi è ricambio, rigenerazione possibile¹⁶⁴. Dietro ogni parola vi è un percorso frastagliato, che ha

soprattutto per le funzioni e i funzionari più nobili, per governare, per prevedere, per predeterminare (il nostro organismo è infatti organizzato oligarchicamente) – è questo il vantaggio – come si è detto – della dimenticanza attiva, una guardiana, per così dire, una sorvegliante dell'ordine spirituale: per cui occorrerà subito considerare in che senso nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessuna fierezza, nessun presente potrebbe esistere senza capacità di dimenticare».

¹⁶³ G. Bataille, *Il colpevole / L'Alleluia*, cit., p. 18.

¹⁶⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 2 [117], dove leggiamo: «infinita interpretabilità del mondo: ogni interpretazione è un sintomo del crescere o del decadere [...] L'unità (il monismo) è un bisogno dell'inerzia; la pluralità dell'interpretazione è un segno di forza. Non voler contestare al

affastellato, uno sull'altro, sensi molteplici, un percorso che ha una sua origine storica e sociale, ma, anche, strettamente legata alla volontà di potenza individuale. Per tale ragione, risulterebbe fuorviante stabilire un senso generale delle parole, in quanto alla capacità designativa del discorso, occorre sostituire un'immediata e singolare performatività. Si apre, qui, però, un altro problema: il silenzio, la parte muta del linguaggio, l'inesprimibile può essere colto facendo leva su questo "dire" che è, immediatamente, un "fare"? La risposta di Bataille, in tal senso, è molto chiara: la pratica della "drammatizzazione", che riduce le pretese individuali alla loro nudità essenziale, che "forza" il linguaggio, tentando di riportare l'universalità dell'enunciato sotto l'egida delle sensazioni dell'enunciante, è ancora incapace di afferrare quella parte silente del linguaggio, quella parte in cui le parole non bastano più a esprimere il senso pieno di un'esperienza. Il rilievo ha un'importanza capitale, in quanto, se neanche la metamorfosi del "dire", dalla dimensione puramente designativa a quella performativa, dall'asetticità della descrizione alla forza della prescrizione, si rivela sufficiente a cogliere le modalità di svelamento del mutismo del linguaggio, allora, dove si manifesta quest'impossibile? In altri termini, laddove permane ancora l'urgenza di delimitare un campo semantico di riferimento, anche se mediante il ricorso a una pratica prescrittiva e lasciando aperti i confini di questo campo, il linguaggio è ancora vivo e "parlante", pur sempre legato alla discorsività. Allora, l'inesprimibile può palesarsi solo di fronte a esperienze che non hanno quest'urgenza, che non necessitano di essere chiaramente espresse. Il volto silente del linguaggio si attiva di fronte a un fenomeno, già altamente vago di per sé, che

mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico!». Ogni interpretazione, quindi, regola l'afflusso di ciò che il corpo può accogliere e di ciò, che, invece, deve eliminare, non scegliere, e, così, avviene anche con il linguaggio. In più, il tema della mancata contestazione al mondo del suo carattere precario, ritorna anche, come visto, in Bataille. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 45, dove si scrive: «se viviamo senza contestare sotto la legge del linguaggio, quegli stati [gli stati indefinibili, come la purezza del cielo o il profumo di una stanza] sono in noi come se non esistessero. Ma se contro tale legge ci scontriamo, possiamo intanto fermare la coscienza su uno di essi, e facendo tacere in noi il discorso, soffermarci sulla sorpresa che esso ci procura». Sulla necessità di un movimento di rigetto, finalizzato alla sopravvivenza dell'essere, contro un'interpretazione erronea dell'esperienza, cfr., F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885*, cit., fr. 40 [12], dove possiamo leggere: «le interpretazioni finora trovate avevano tutte un certo senso per la vita – di conservare, di rendere sopportabile, o di estraniare, raffinare, o anche di separare ciò che è malato e di farlo morire – la mia nuova interpretazione fornisce ai filosofi dell'avvenire, come signori della terra, la necessaria imparzialità».

“desidera” essere conservato nella sua indeterminatezza radicale, proprio perché la sua forza è legata all’incertezza, alla plurivocità interpretativa, all’imprevedibilità. Bataille mette in discussione l’onnipervasività del linguaggio, facendo riferimento a situazioni, esperienze che, al di là del contributo specifico dell’essere parlante, presentano un alone di indicibilità ineliminabile. Il contributo di Bataille alla teoria del linguaggio, quindi, si rivela particolarmente innovativo, proprio perché propone una visione altra che supera persino la “scappatoia” della performatività, una visione che attribuisce, non al soggetto, ma all’esperienza stessa, all’evento, un carattere essenzialmente performativo. Ci sentiamo spiazzati, spaesati, di fronte a certi fenomeni, proprio perché sfuggono a ogni possibile tentativo di determinazione. Il silenzio, il tempo *kairologico*, operativo, che svuota e riempie, di continuo, le parole di senso, è un elogio del vago, che nasce dalla meraviglia, lo stupore per ciò che non si lascia, in alcun modo, afferrare concettualmente. Scrive Bataille:

«benché le parole assorbano in noi quasi tutta la vita – non vi è, di questa vita, neppure un fusello che non sia stato afferrato, trascinato, accumulato dalla folla instancabile, indaffarata di tali formiche (le parole) –, sussiste in noi una parte muta nascosta, inafferrabile. Nella regione delle parole, del discorso, questa parte è ignorata. Di solito sfugge anche a noi. Solo a certe condizioni possiamo raggiungerla o disporne. Sono moti interiori vaghi, che non dipendono da alcun oggetto e non hanno intenzione, stati che, simili ad altri legati alla purezza del cielo, al profumo di una stanza, non sono motivati da alcunché di definibile, tanto che il linguaggio, il quale, quanto agli altri, ha il cielo, la stanza cui fare riferimento – e che dirige in questo caso l’attenzione verso ciò che coglie – è spossessato, non può dire nulla, si limita a sottrarre tali stati all’attenzione (approfittando della loro scarsa acutezza, attira subito l’attenzione altrove)»¹⁶⁵.

Dinnanzi alla purezza di un cielo terso, sostiene Bataille, se il linguaggio può ritenersi soddisfatto riconoscendo nell’ “oggetto-cielo” il suo referente, quella sua parte nascosta, muta, di contro, “vive”, osserva il fenomeno da un punto di vista diverso, che esula dai normali rapporti di significazione tra le cose. Le parole che pretendono di rinchiudere la bellezza e l’immensità di una visione così delicata e sublime all’interno di precisi confini di senso, agiscono, secondo Bataille, come dissuasori statici. In una battuta, la ricchezza dell’evento, variamente interpretabile (per uno, la purezza del cielo è simbolo di serenità, per un altro, lo specchio di ricordi legati all’infanzia, per un altro ancora, il segno di un progetto divino), non può essere

¹⁶⁵ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 45.

assolutamente ridotta a definizioni tanto generali, quanto povere di particolari. L'attributo "purezza" riferito al cielo non ne determina la "differenza specifica", in termini aristotelici, ma, più semplicemente, una delle possibili infinite varianti utilizzabili per caratterizzare, a seconda dell'equilibrio emotivo-pulsionale del singolo, l'immagine di un cielo, che fa tremare i limiti del linguaggio, spossessandolo, ovvero, di fatto, rendendolo inefficace e impotente rispetto a certi tipi di operazioni. Entra in campo un problema legato alla sfera dell'osservazione, che, a causa dell'uso ossessivo e abbondante di concetti e parole, è diventata sempre meno ricca e acuta, tendendo ad accorpare un gruppo di fenomeni, immaginando una loro unità fattuale fittizia, invece di leggere gli eventi secondo un criterio di continuità di flusso. Si tratta, come sottolinea Nietzsche, di un' "osservazione inesatta", per cui «da parole e concetti noi veniamo ancor oggi di continuo indotti a immaginare le cose più semplici di come sono, separate fra loro, indivisibili, ognuna esistente in sé e per sé»¹⁶⁶. La lingua è il "costante evangelista e avvocato"¹⁶⁷ della libertà del volere, che crede all'esistenza di fatti isolati, uguali e comprensibili con il solo uso della ragione discorsiva. Quando invece, osservano Nietzsche e Bataille, vi sono altre "organizzazioni segniche" molto più efficaci di quella verbale, molto più capaci di riportare il linguaggio alle sue origini e scaltrire quell'osservazione, che la logica eminentemente discorsiva ha depauperato e inebetito.

«Come - scrive Bataille - una parola scivolante ["silenzio", ad esempio] possiede la virtù di captare l'attenzione prima prestata alle parole, allo stesso modo il respiro, l'attenzione di cui dispongono i gesti, i moti diretti verso gli oggetti»¹⁶⁸. Ripristinare la capacità di osservazione della coscienza, vuol dire dirottare l'attenzione su altro, laddove il linguaggio, invece, opera costantemente per dissuaderci da tale compito. Il respiro (ricordiamo il "soffio vitale" di cui parla Artaud), così come i movimenti del corpo in direzione di cose o situazioni (e non la loro semplice contemplazione) o, ancora, i gesti, rivelano qualcosa di più profondo, oltreché dell'animo umano, anche

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. II, cit., § 11.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 47.

del ruolo del linguaggio stesso nell'interpretazione del mondo. In modo particolare, il gesto, è protagonista di un importante paragrafo nietzscheano, contenuto in *Umano, troppo umano*, intitolato proprio "Gesto e linguaggio":

«più antica del linguaggio è l'imitazione dei gesti; questa si produce spontaneamente e, - ancora oggi che il parlare a gesti è generalmente represso e si è acquistato il dominio sui propri muscoli, - è così forte, che non possiamo veder muovere un volto senza che un'innervazione si produca anche sul nostro volto (si può osservare che uno sbadiglio finto provoca in chi guarda uno sbadiglio naturale). Il gesto imitato riportava chi imitava al sentimento che si manifestava sul viso o sul corpo dell'imitato. Così si imparò a capirsi [...] Sentimenti dolorosi possono in genere ben essere stati espressi anche con gesti che causavano a loro volta dolore (come strapparsi i capelli, battersi il petto, contrarre e storcere violentemente i muscoli della faccia) [...] Appena ci si intese a gesti, poté d'altronde nascere un simbolismo del gesto»¹⁶⁹.

Il gesto, sottolinea Nietzsche, a differenza del linguaggio, mantiene quella naturalezza, ingenuità, che le parole, con l'uso smodato che ne facciamo, hanno, man mano, perso, in nome di un'asettica sistematicità, di un immenso edificio coerente, pertinente e valido universalmente. In più, se la ragione discorsiva fonda la comunicazione su una conoscenza precedente, anteriore, attraverso il ricorso ai gesti, invece, l'evoluzione della conoscenza diventa subordinata all'immediatezza della comunicazione. In altri termini, si crea una sintonia subitanea tra esseri che comunicano gestualmente, facendo leva su una "organizzazione segnica" diversa da quella verbale, cosicchè conoscere altro non vuol dire che aumentare il numero e la qualità di queste connessioni primitive. Quando, poi, stabilita un'intesa gestuale, nasce un "simbolismo del gesto", allora, progressivamente, ci si allontana dalla dimensione visibile, tangibile, corporea del segno, per approdare in quella universale e astratta, che dalla visibilità può prescindere. Tutto questo, non implica, certo, la necessità di abbandonare il linguaggio verbale per ritornare ai movimenti diretti, ma ci svela il contenuto reale di ciò che si cela dietro l'apparente sicumera delle parole, e, a cui, specifici fenomeni debbono riferirsi, se non "intendono" correre il rischio di perdere qualsiasi possibilità di entrare in comunicazione con gli esseri. Di più, il riferimento alla parte muta del linguaggio, rammenta all'uomo che vi è un aspetto superficiale del fenomeno, e uno, percepibile, ma non determinabile, che si rivolge

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 216.

direttamente alla nostra sfera istintuale. Tale rilievo, contribuisce, inoltre, a declassare l'uomo a livello di interprete tra gli altri interpreti, in quanto, se è vero che, parafrasando Eraclito, "la Natura ama nascondersi", vi sono sempre degli aspetti di essa che il singolo non riesce a padroneggiare e circoscrivere con il solo uso dello strumento linguistico. Il caso dei fiori, per Bataille, si muove in tal senso:

«è vano vedere unicamente nell'aspetto delle cose i segni intellegibili che permettono di distinguere diversi elementi gli uni dagli altri. Ciò che colpisce gli occhi umani non determina soltanto la conoscenza delle relazioni fra i diversi oggetti, ma anche uno stato di spirito decisivo e inspiegabile. È così che la vista di un fiore denuncia, è vero, la presenza di questa parte definita di una pianta; ma è impossibile fermarsi a questo risultato superficiale: in effetti, la vista del fiore provoca nello spirito reazioni molto più conseguenti con il fatto che esso esprime una oscura decisione della natura vegetale. Ciò che rivelano la configurazione e il colore della corolla, ciò che tradiscono la polvere del polline o la freschezza del pistillo, non può senza dubbio essere espresso adeguatamente con l'aiuto del linguaggio; tuttavia è inutile trascurare, come si fa generalmente, questa inesprimibile presenza reale, e rigettare come un'assurdità puerile certi tentativi di interpretazione simbolica»¹⁷⁰.

Questi fenomeni che invitano al silenzio, che, non solo, forzano, ma, di più, reinventano di continuo, i limiti del linguaggio, in definitiva, possono essere definite "presenze reali"¹⁷¹, ovvero cose, non più oggetti, distinte nella loro medesimezza. La parabola che porta a separazione ermeneutica e semiologia, così, giunge a compimento, in quanto l'interpretazione, o, la "presa di parola", non è più finalizzata a collegare oggetti isolati a segni specifici, ma "vale" di per sé, solo in qualità di interpretazione, di presenza reale che non ha nulla da dichiarare, oltre che mostrare immediatamente la sua intima differenza.

Una presenza reale muta, quindi, che non ha bisogno di parole per esprimere la sua forza, e che, con il suo semplice mostrarsi, offrirsi ai sensi degli individui, ridimensiona le pretese del linguaggio verbale, della ragione discorsiva, e, al contempo, rivoluziona l'organizzazione del nostro apparato percettivo, mobilitando

¹⁷⁰ G. Bataille, *Documents*, trad. it. a cura di S. Finzi, Dedalo, Bari 1974, p. 47.

¹⁷¹ Cfr., a tal proposito, J. L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 45, dove possiamo leggere: «la "presenza reale": non è la presenza ordinaria del reale che è in questione, non è il dio presente nel mondo come qualcosa che se ne sta là. Questa presenza è un'initimità sacra che un frammento di materia consegna alla consumazione. È presenza reale perché è presenza contagiosa, partecipante e partecipata, comunicante e comunicata nella distinzione della sua intimità».

l'intera nostra sensibilità, spronandola a uscire fuori da sé, per giungere a manifestazione. Il soggetto deve riconoscere il meccanismo di questo sistema e rispettare l'intima sacralità dei fenomeni, rinunciando a un'interpretazione assoluta.

È un'immagine, alla fine, anche dolce, quella del silenzio, colma di gioia, e non di rassegnazione, perché “parla” al nostro corpo, dilatando i pori della sua capacità ricettiva, e non più alla ragione puramente discorsiva.

Scrive, in questo senso, Bataille:

«il vero silenzio ha luogo nell'assenza delle parole; se allora cade uno spillo, io sobbalzo, come per un colpo di martello... In questo silenzio fatto dal di dentro non è più un organo, è l'intera sensibilità, il cuore che si è dilatato»¹⁷².

Gli fa, da controcanto, Nietzsche:

«fuori, fuori, mia lenza! Dentro, giù in basso, esca della mia felicità! Goccia la tua rugiada più dolce cuore mio di miele! Addenta, amo mio, la pancia di ogni mestizia nera! Fuori, fuori, occhio mio! Oh, quanti mari mi circondano, e quali albeggianti futuri dell'uomo! E su di me – qual silenzio dal roseo rossore! Qual silenzio senza nubi!»¹⁷³.

¹⁷² G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 48.

¹⁷³ F. Nietzsche, *Il sacrificio col miele*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 290-1.

CAPITOLO II

La libertà incondizionata dell'uomo "totale": il *Su Nietzsche* di Bataille

Nietzsche è impazzito, ma se l'è meritato.

Qui invece di pazzi ne abbiamo fin troppi
che non se lo sono sudato, non se lo sono guadagnato.

Questo è il discorso. E sono squallidi, mediocri.

Come i nostri governanti, i vostri governanti.

(Carmelo Bene)

§ 1. La "Prefazione" del *Su Nietzsche*: la scrittura come urgenza "impossibile" e il superamento dello stadio dell'azione

«Ciò che mi obbliga a scrivere, penso, è la paura di diventar pazzo. Soffro di una aspirazione ardente, dolorosa, che perdura in me come un desiderio inappagato. La mia tensione somiglia, in un certo senso, a una voglia pazza di ridere, differisce poco dalle passioni di cui bruciano gli eroi di Sade, e tuttavia è vicina a quella dei martiri e dei santi [...] Nietzsche scrisse "col suo sangue": chi ne fa la critica o piuttosto lo prova può farlo soltanto sanguinando a sua volta»¹.

Fare filosofia, in un'epoca che, ormai, ha obliato l'insegnamento socratico, passa da un obbligo, parafrasando il Derrida della *Grammatologia*, impossibile da eludere: quello della scrittura. Ora, tale questione si rivela assolutamente complementare rispetto a quella del linguaggio, ma, allo stesso tempo, presenta alcune differenze di fondo, che la rendono, da un lato, una tensione, un'eruzione improvvisa, e, dall'altro, un'espressione intimista, un "compito". All'interno della voce "informe", apparsa sulla rivista surrealista *Documents*, Bataille sottolinea come «un dizionario

¹ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 15-20.

comincerebbe dal momento in cui non desse più il senso ma i compiti delle parole»². Tutto ciò significa che scrivere equivale a “mettere in gioco” una progettualità³, una performatività, che rende il gesto stesso della scrittura un’azione fine a se stessa, un “compito inutile”, che oltrepassa la dimensione stessa dell’agire, sempre finalizzata al raggiungimento di uno scopo, un obiettivo, che mina il desiderio umano di completezza, totalità, laddove, con tali espressioni, non intendiamo minimamente riferirci a una visione definitiva e universale del cosmo, bensì alludiamo alla capacità di abbandonare i singoli scopi, in nome di una libertà, non subordinata a un soggetto specifico. In questo senso, guadagnare l’integralità della vita, significa combattere la frammentarietà della natura umana, ovvero opporsi all’isolamento di eventi che, invece, fanno parte di un flusso continuo inarrestabile⁴. La scrittura di Bataille e Nietzsche, da questo punto di vista, è l’incarnazione perfetta di questo conflitto tra separazione e unità dei fenomeni, una scrittura specchio della frammentarietà della vita, caratterizzata, come sottolinea Natoli, a proposito di Nietzsche, da uno stretto legame con la temporalità⁵. Non si tratta, quindi, di rappresentare con le parole una

² G. Bataille, *Documents*, cit., p. 165.

³ Resiste, nella progettualità, così come la intende Bataille, sempre qualcosa che sfugge, anche a chi progetta stesso, a chi “scrive” un libro di cui credeva di aver già meditato tutte le fasi. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il supplizio*, in *L’esperienza interiore*, cit., p. 99, dove leggiamo: «quasi ogni volta, se tentavo di scrivere un libro, la fatica sopraggiungeva prima della fine. Diventavo lentamente estraneo al progetto che avevo formato. Dimentico ciò che mi infiammava il giorno prima, mutando da un’ora all’altra con una lentezza sonnolenta. Sfuggo a me stesso e il mio libro mi sfugge: diventa quasi intermanente come un nome dimenticato: ho pigrizia a cercarlo, ma l’oscura coscienza della dimenticanza mi angoscia. E se questo libro mi somiglia? Se ciò che segue sfugge all’esordio, lo ignora o lo considera con indifferenza? Strana retorica! Strano mezzo di invadere l’impossibile! Rinneamento, oblio, esistenza informe, armi equivoche... la pigrizia stessa utilizzata come energia infrangibile».

⁴ G. Bataille, *La Comunicazione*, in *L’esperienza interiore*, cit., p. 145, dove possiamo leggere: «ciò che tu sei sta nell’attività che lega gli innumerevoli elementi che ti compongono, nell’intensa comunicazione di questi elementi fra di loro. Sono contagi di energia, di movimento, di calore o trasferimenti di elementi, che costituiscono interiormente la vita del tuo essere organico. La vita non è mai situata in un punto particolare: passa rapidamente da un punto all’altro (o da molteplici punti ad altri punti), come una corrente o una sorta di flusso elettrico. Così, dove vorresti afferrare la tua sostanza atemporale, incontri solo qualcosa che scivola via, solo giochi mal coordinati dei tuoi elementi peribili».

⁵ Cfr., a tal proposito, S. Natoli, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 138-9, dove si scrive: «la scrittura frammentaria è caratterizzata dalla sua immersione radicale nella temporalità: ogni frammento acquista significato se è letto secondo le proprie coordinate temporali. Si può ben parlare di situazioni di scrittura. Tanto la scrittura sistematica tende a essere atemporale, o

situazione reale, ma di “imitare”, nel senso di comunicare, un’impressione originaria, una *Stimmung*, una “spinta” pulsionale profonda. Chi tenta, scrive Bataille, di interpretare o emulare Nietzsche non può che ripiombare in questo stesso abisso d’angoscia e riso, allo stesso tempo, non può far altro che, a sua volta, “sanguinare”, ovvero com-patire la Natura, soffrire assieme a essa, senza tentare di esorcizzarne, con le parole, il temperamento pericoloso, ma subendolo fino in fondo, senza paura. In un paragrafo dello Zarathustra, esplicitamente dedicato alla relazione tra il leggere e lo scrivere, Nietzsche sentenzia:

«di tutto quanto è scritto io amo solo ciò che uno scrive col suo sangue. Scrivi col sangue: e allora imparerai che il sangue è spirito. Non è cosa dappoco intendere il sangue altrui: io odio i perdigiorno che leggono [...] Chi scrive in sangue e sentenze, non vuol essere letto ma imparato a mente [...] L’aria sottile e pura, il pericolo vicino e lo spirito colmo di allegra malvagità: queste cose stanno bene insieme. Attorno a me voglio dei folletti, perché io sono coraggioso. Il coraggio che caccia via gli spettri, si crea poi dei folletti – il coraggio vuol ridere»⁶.

Scrivere con il sangue vuol dire accrescere il proprio sapere attraverso il proprio tormento, ovvero non dissimulare, mascherare, usando le parole come filtri, la realtà, ma vivendola nella sua nudità, nella sua angosciosa frammentarietà, violenza e casualità⁷. Il riferimento al sangue è metafora di una fisiologia aperta, di un corpo straziato, sofferente, di una ferita spalancata come una finestra sul mondo, uno squarcio che ci mette in comunicazione con ciò che sta fuori di noi. E intendere, sottolinea Nietzsche, il sangue altrui, è operazione assai complicata (quella che

almeno lo pretende, quanto quella frammentaria tende a essere congiunturale; tanto la scrittura sistematica tende a essere l’esposizione di un tutto organizzato come “sempre vero” o, quanto meno, “vero il più a lungo possibile”, quanto la scrittura frammentaria tende a essere una presa di posizione rispetto all’intero, dato dalla situazione temporale. Prescindendo da qualsiasi precisazione stilistica, lo stile frammentario di Nietzsche ricorda e rispetta sino in fondo il *kairos* dei retori. L’efficacia di un significato si risolve nel suo *aptum*, che è la giusta applicazione dell’effetto alla circostanza».

⁶ F. Nietzsche, *Del leggere e scrivere*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 42.

⁷ Vi è, in Bataille, un forte legame tra scrittura, angoscia, sorte, illusione. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il piccolo*, in *Madame Edwarda- Il morto- Il piccolo*, Gremese Editore, Roma 1998, p. 151-2, dove leggiamo: «scrivere è tentare la sorte. La sorte anima le minime particelle dell’universo: il tremolio delle stelle è la sua forza, un fiore di campo il suo incanto. Il calore della vita mi aveva abbandonato, il desiderio non aveva più oggetto: le mie dita nemiche, dolenti continuavano a tessere la tela della sorte. Attribuendo alla sorte un’angoscia così funesta, mi sembrava di recarle il filo mancante. Felice, ero vittima di un raggio, ero cosa sua, LEI era il sole nella nebbia estesa della mia infelicità. L’avevo perduta, ma conoscendo i segreti delle parole io serbo tra lei e me il vincolo della scrittura».

Bataille tenta di fare con Nietzsche), in quanto, interpretare non può mai coincidere con una “critica contemplativa”, ma allude sempre al coinvolgimento del soggetto all’interno delle dinamiche stesse che si propone di interpretare⁸. La sentenza, lungi dal poter essere paragonata al periodare sapienziale, incarna una “vetta”, un “culmine”, in cui tutta una serie di fenomeni, esperienze si è rappresa, è uno sguardo talmente acuto da riuscire a cogliere immediatamente, in un sol colpo, l’intero senso di un evento. Proprio per questo, l’aria che si respira quando si scrive col sangue è più pura, più incontaminata, perché ci si ritrova estremamente vicini all’accadere stesso. Tuttavia, incalza Nietzsche, la prossimità con la spontaneità dell’apparire, è pericolosa, in quanto si rischia o di cadere in un mero materialismo o di abbandonarsi a puerili tentativi di interpretazione simbolica. Per sostare nelle vicinanze del fenomeno occorre, quindi, una certa dose di coraggio, quel coraggio che caccia via gli spettri, i conflitti originari⁹, che taglia, spezza, es-pone una voragine di insensatezza e “crea”, con un gesto performativo, “folletti”¹⁰ attorno a sé. Il

⁸ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 301, dove possiamo leggere: «il mondo diventa sempre più pieno per colui che cresce innalzandosi all’altezza dell’umanità [...] L’uomo superiore diventa sempre più felice e insieme più infelice. Ma in tutto ciò un’illusione rimane la sua fedele compagna: egli crede di essere posto come spettatore e ascoltatore davanti al grande spettacolo, drammatico e musicale, che è la vita; chiama la sua natura contemplativa e intanto non si accorge che è egli stesso anche il vero poeta, che continuamente scrive il poema della vita, - e che si distingue bensì molto dall’attore di questo dramma, il cosiddetto uomo d’azione, ma si distingue ancor più da un mero osservatore e ospite d’onore davanti alla scena».

⁹ Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell’eccesso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 29, dove leggiamo: «il corpo suppliziato della scrittura costeggia i bordi del silenzio, l’afasia, perché si scontra con i conflitti originari, i fantasmi insopprimibili e più atroci, ciò da cui si allontana lo sguardo con terrore mentre la voce si spezza. Per questo la comunicazione profonda vuole il silenzio. Nel conflitto tra il desiderio di dire e il contro-desiderio di tacere si ingorga e scoppia la parola. Nella sua tensione eccessiva si frantuma. Nasce la scrittura del frammento, la scrittura lesionata e scheggiata che irrompe negli strappi dell’istante e ha la continuità in orrore. Non è possibile allineare nell’ordine parole per trasmettere e trasfondere esperienze che hanno traversato lacerazioni della carne, sezionato il corpo del vissuto. La scrittura-sacrificio è una scrittura ferita, allarga le labbra della piaga, espone la fessura, la sua buca e inghiotte come la vertigine del vuoto».

¹⁰ Sul legame tra la figura del folletto e la seduzione di una risata improvvisa che interrompe il silenzio, cfr., anche, G. Bataille, *Documents*, cit., p. 159, quando, a proposito delle danze e delle grida rituali delle popolazioni negroidi, inspiegabili e prive di senso, scrive: «inutile cercare più a lungo una spiegazione dei *coloured people* che spezzano a un tratto con follia incongrua un assurdo silenzio da balbuzienti: noi imputridiamo con nevrastenia sotto i nostri tetti, cimitero e fossa comune per tanto patetico ammasso; i neri che si sono civilizzati con noi (in America o altrove) e che, oggi, danzano e gridano, sono emanazioni paludose della decomposizione infiammatasi al di sopra di questo immenso cimitero: in una notte nera, vagamente lunare, noi assistiamo dunque a una demenza inebriante di *folletti-del-fuoco* loschi e affascinanti, storti e stridenti come risate».

riferimento alla figura mitologica del folletto non è assolutamente causale, in quanto le caratteristiche tipiche di questa creatura leggendaria, vale a dire agilità, capacità di volare e rendersi invisibile, carattere allegro e buffonesco, ben si sposano con l'idea che Nietzsche ha di quel coraggio che "vuol ridere". Il riferimento al riso funge da anello di congiunzione tra l'idea di scrittura nietzscheana e quella batailleana. Urge, a tal proposito, porre la questione del riso sotto la lente d'ingrandimento, per evitare d'incappare in giudizi superficiali o interpretazioni fallaci.

Il riso è quella situazione-limite, inaspettata, improvvisa, che si pone quale punto di rottura tra la serietà della volontà soggettiva e l'ingenuità, spontaneità di una reazione repentina, che mette in crisi un intero universo valoriale. Il riso è il simbolo di un'interazione fallita, di una comunicazione mancata, di un'uguaglianza perduta, di un'identità compromessa. Chi ride, di fronte alla narrazione di un fatto, ad esempio, mette a nudo quel fatto stesso, lo spoglia da tutti i possibili artifici retorici, da tutte le interpretazioni succedutesi, da tutti i giudizi arbitrari di cui è stato oggetto, per restituirlo alla sua posizione originaria di puro evento, di fenomeno casuale. Il riso è la circostanza in cui tutto viene messo in discussione, in cui tutto è revocato in dubbio e il sapere (e con lui, la verità) vede miseramente limitate le sue pretese di assolutezza¹¹. È la contestazione, la testimonianza comune di un'intesa impossibile (c'è sempre qualcuno che ride prima di qualcun'altro), di una frattura, dalla quale, tuttavia, si può ripartire per mettere in comunicazione gli esseri tra loro. Il riso rappresenta quella via di fuga dalla dimensione ossessiva della risposta, dello scopo, della completezza. Quando reagisco ridendo (il corpo è preda di un fremito, di un tremore irrefrenabile), comunico che non ho alcuna intenzione di dare risposta a una domanda, battezzando la questione, così, come irresolubile. Prorompere in una risata

¹¹ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 141, dove possiamo leggere: «il riso presenta la verità messa a nudo dalla lacerazione del vertice: che la nostra volontà di fissare l'essere è maledetta. Il riso scivola in superficie lungo leggere depressioni: la lacerazione spalanca l'abisso. Abisso e depressione sono uno stesso vuoto: l'inermità dell'essere che siamo. L'essere si sottrae in noi, ci viene meno, poiché lo racchiudiamo nell'*ipse* ed esso è desiderio – necessità – di abbracciare tutto. E il fatto di cogliere chiaramente la commedia non cambia nulla». L'ultima frase del passaggio, in particolare, è rivelativa di un aspetto: il ricorso al riso, l'evidenziare il carattere eminentemente comico dell'esistenza, non equivale a raggiungere una nuova verità o a colmare i "buchi" della conoscenza. Come scrive Bataille, "la commedia non cambia nulla" della situazione dell'essere, ma serve solo a smascherarne l'illusorietà.

è l’emblema di uno “scoppio” d’energia che, però, paradossalmente, evidenzia un limite, quello del linguaggio e dell’uomo stesso. Rido perché non ho nulla da dire, perché le parole non mi bastano più, perché ho preso coscienza che una visione assoluta, una conoscenza totale è letteralmente impossibile. In uno scritto intitolato “La divinità del riso”, contenuto nell’edizione del “Colpevole”, Bataille mostra di aver chiaro questo legame tra casualità del riso, finitudine umana e messa in questione del sapere:

«se l’uomo è una scadenza, ciò che scade non è risposta alla domanda: è una domanda che scade [...] Ogni scadenza (ogni essere) è il grido della messa in questione, è l’affermazione dell’aleatorio, dell’eventuale [...] Lo sviluppo ultimo della conoscenza è quello della messa in questione. Non potevamo sempre dare il passo alla risposta... al sapere...: il sapere all’ultimo grado ci lascia davanti al vuoto. Al culmine del sapere, non so più niente, soccombo e ho le vertigini [...] Sempre mi sono tirato indietro davanti alla scadenza: avevo paura di essere ciò che ero: IL RISO STESSO! [...] Se io rido adesso, posso pagare questo riso al prezzo di dolori eccessivi. Posso ridere dal fondo di una miseria infinita [...] Immensa alea [...] Meandri. Indescrivibile paesaggio, fitto, vario, fatto di discordanze, e “ridente”. In esso tutto sconcerta. Il malessere segue la distensione come un cane, come un cane folle, che descrive dei cerchi, apparendo, scomparendo. Parlo de riso»¹².

Ogni essere, in quanto finito, è una domanda che scade: solo un essere onnipotente e infinito potrebbe, di contro, offrire requie all’instinguibile richiesta di chiarimento, avanzata dall’uomo. Addirittura, Bataille precisa che il “mettere in questione” non si pone quale difetto, *defaillance*, lungo il percorso conoscitivo, ma, piuttosto, come il suo ultimo sviluppo possibile, dopo il quale non c’è nulla, o, meglio, c’è un nulla contro il quale siamo inevitabilmente destinati a cozzare. Giunti al culmine del sapere, quando, cioè, domandiamo di tutto, ne sappiamo ancor meno, con un processo che richiama, per analogia, la maieutica socratica, di quanto “credevamo” di saperne nella situazione di partenza. Così, veniamo rapiti da una sorta di *horror vacui*¹³, di timore del vuoto, dell’incompleto, del frammentario, che, malignamente, sfrutta le sue abilità “seduttive”, per spingerci a continuare a cercare

¹² G. Bataille, *La divinità del riso*, in *Il colpevole / L’Alleluia*, cit., pp. 119-122.

¹³ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., III, 1, dove si scrive: «che significano gli ideali ascetici? – Negli artisti, nulla oppure troppe cose diverse; nei filosofi e nei dotti, una specie di fiuto e d’istinto per le più favorevoli condizioni preliminari di una elevata spiritualità [...] Tuttavia nella circostanza che l’ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l’uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell’umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere ha bisogno di una meta – e preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere».

risposte alle nostre domande, a trovare nuove parole, definizioni, concetti per spiegare ciò che è rimasto inespresso o poco chiaro, a colmare, insomma, quel vuoto che ci fa tanta paura. Ed è proprio contro questa paura che l'uomo deve lottare, sfoderando la sua arma più acuminata, quella del coraggio che "vuol ridere", del folletto che, con fare dissacrante e spirito taciturno (la tradizione lo vuole poco loquace, incapace a dare risposte precise), sfugge di continuo, non si tira indietro di fronte alla "scadenza", riconoscendo che non siamo altro che il riso stesso, ovvero la nostra semplice capacità di mettere tutto in discussione, di contestare l'assolutezza del sapere. L'importanza attribuita al riso, d'altronde, emerge con chiarezza da tutta la sua opera. In *Al di là del bene e del male*, la capacità di ridere si trasforma, addirittura, nel criterio più valido per stabilire una gerarchia d'importanza tra i diversi filosofi:

«a dispetto di quel filosofo che, da vero Inglese, cercò di creare una cattiva nominata al riso in tutte le teste pensanti – “Il riso è un grave malanno della natura umana, che ogni testa pensante si sforzerà di vincere” (Hobbes) – mi permetterei addirittura di stabilire una gerarchia dei filosofi a seconda del valore del loro riso aureo. E posto che anche gli dei facciano filosofia, conclusione alla quale già più di un ragionamento mi ha spinto, non dubito che essi sappiano anche ridere in un modo sovrumano e nuovo – in barba a tutte le cose serie! Gli dei amano motteggiare: sembra che neanche nelle azioni sacre sappiano trattenersi dal ridere»¹⁴.

Il riso, quindi, non solo non è un difetto, un ostacolo, un impedimento, una forma degenerata del discorso o del ragionamento, ma, di più, è quel gesto inarticolato e insensato, che oltrepassa la "serietà" del linguaggio e del metodo scientifico, o, per dirla più in generale, che evita agli esseri di "preoccuparsi" ancora per la loro connaturata insufficienza¹⁵.

¹⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 294.

¹⁵ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 140, dove leggiamo: «il riso nasce da dislivelli, da depressioni bruscamente date. Se tiro via la sedia... alla sufficienza di un personaggio serio succede immediatamente la rivelazione di un'insufficienza ultima. Sono felice, comunque sia, per lo scacco provato. E io stesso, ridendo, perdo la mia serietà. Come se fosse un sollievo sfuggire alla preoccupazione della mia sufficienza. Non posso, è vero, abbandonare per sempre la mia preoccupazione. La respingo soltanto se posso farlo senza pericolo [...] Il riso più felice è quello che un bambino fa nascere. Il bambino deve infatti crescere e so che l'insufficienza che rivela, di cui rido, sarà seguita dalla sufficienza dell'adulto (il tempo è dato per questo). Il bambino è l'occasione per affacciarsi – senza profonda inquietudine – su un abisso d'insufficienza».

Tornando alla questione “scrittura”, Nietzsche e Bataille intendono fare da eco, da cassa di risonanza, con il loro periodare frammentario, e, spesso, confuso, al carattere essenzialmente comico della natura umana e dell’esistenza. Il comico, a differenza del drammatico, non si pone sul piano “esortativo-performativo” del “forzare” i limiti della ragione discorsiva, ma, al di là di ogni azione possibile, invita a osservare il significato “letterale” delle cose, guardandole per “quello che sono”, e non, piuttosto, per quello che possono diventare se ce ne accaparriamo i servigi. Tornare al significato letterale delle cose, più in generale, vuol dire riabbracciarle nella loro nudità, nella loro semplice presenza. La nudità, da sempre, è ciò che offende il pudore, ciò che oltraggia il senso comune del limite, l’osceno, ciò che mostra anche gli elementi nascosti, “fuori campo”, celati sotto la veste di serietà donata alle cose dal linguaggio, dalla teoria della conoscenza, dalla morale, e così via. In ultima istanza, la scrittura, per Nietzsche e Bataille, è il tentativo tangibile di superare un certo grado di “serietà”, di “solennità”, in nome di una comicità, che nulla dissimula, nulla differisce, ma, tutto mostra, così com’è. Per comprendere meglio, lo iato che separa il riso dall’atteggiamento serio, proponiamo la lettura di un passaggio nietzscheano, tratto da *Ecce Homo*, citato dallo stesso Bataille, all’inizio della sua “Premessa” all’ “Esperienza interiore”:

«un altro ideale ci precede correndo, un prodigioso ideale, tentatore, ricco di pericoli, al quale non vorremmo convincere nessuno, poiché non è così facile riconoscere a qualcuno il diritto a esso: l’ideale di uno spirito che ingenuamente, cioè suo malgrado e per esuberante pienezza e possanza, giuoca con tutto quanto fino a oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino; uno spirito per il quale il termine supremo, in cui il popolo ragionevolmente ripone la sua misura di valore, significherebbe già qualcosa come pericolo, decadenza, abiezione, o per lo meno diversivo, cecità, effimero oblio di sé; è l’ideale di un umano-sovrumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso disumano, se lo si pone, per esempio, accanto a tutta la serietà terrena (*Erdenernst*) fino a oggi esistita, a ogni specie di solennità (*Feierlichkeit*) nei gesti, nella parola, nell’accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come fosse la loro vivente involontaria parodia – un ideale con cui, nonostante tutto ciò, comincia forse per la prima volta *la grande serietà* (*der grosse Ernst*), è posto per la prima volta il vero punto interrogativo, con cui il destino dell’anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, la tragedia comincia...»¹⁶.

Nietzsche, qui, distingue tra due differenti tipi di serietà: quella terrena, invalsa fino a oggi, la *Erdenernst*, e la “grande serietà” (*der grosse Ernst*), con l’avvento

¹⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., pp. 347-8. Citato in G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., pp. 23-4.

della quale, per la prima volta, la messa in questione, la contestazione, l'interrogazione dell'esistenza tutta, si mette in moto. La "serietà terrena" si caratterizza per aver attribuito a tutti i fenomeni (dai gesti alle parole, dai movimenti ai giudizi morali) una certa dose di *Feierlichkeit*, di solennità, quasi trasformandosi, seppur involontariamente, nel loro doppio parodico. Questo genere di serietà, propria della morale, della scienza o della religione, ad esempio, è tutto ciò in cui i popoli sono stati abituati a credere, il cerimoniale di cui tutti gli eventi sono stati resi protagonisti, e, in quanto tale, ridotta al suo aspetto meramente formale, esteriore, superficiale. Di contro (così come la "grande salute" per la relazione dolore-piacere), la "grande serietà" è quella serietà che ricomprende, allo stesso tempo, serietà terrena, formale e serietà, potremmo dire, "interiore" (nel senso batailleano del termine), che rimette in gioco tutte le convinzioni, abitudini, consuetudini pregresse¹⁷. Nella "grande serietà" vi è, tanto il riso quanto l'angoscia, tanto la pesantezza del sapere scientifico, quanto la leggerezza di uno spirito rinnovato, libero, che ha trasformato la gravità insita nella serietà, da ostacolo, blocco per lo sviluppo della conoscenza, a condizione essenziale per favorirne il progresso. A questo punto, capiamo meglio cosa Nietzsche e Bataille intendano con riso, comicità: si tratta di una serietà, un rigore, una necessità spogliata dal suo aspetto puramente solenne, formale, solidificato, perpetrato automaticamente e a-criticamente nel tempo, una serietà denudata da tutti gli artifici, con cui il processo di affrancamento dell'uomo da un servilismo esasperato verso valori concepiti come assoluti, ha finalmente inizio. Anche la scrittura, come l'uomo, deve liberarsi dal pesante fardello

¹⁷ È importante sottolineare come la "grande serietà" corra costantemente il rischio, conservando, e, allo stesso tempo, superando, la "serietà terrena", di ricadere in quell'abitudine che lega la serietà al raggiungimento della verità, laddove, invece, la "grande serietà" è una "seria" aspirazione all'apparenza. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 88, dove si scrive: «prendere sul serio la verità! Quante cose diverse intendono gli uomini con queste parole! Proprio le stesse vedute e forme di prova e di verifica che un pensatore sente in sé come una leggerezza a cui per sua vergogna è soggiaciuto in questa o quell'ora – proprio queste vedute possono dare a un artista che s'imbatta in esse e conviva con esse per qualche tempo, la coscienza di essere stato ora afferrato dalla più profonda serietà nei confronti della verità, e del fatto mirabile che in lui, sebbene artista, si riveli nello stesso tempo la più seria aspirazione al contrario dell'apparenza. Così è possibile che uno tradisca, proprio col suo *pathos* della serietà, in che modo superficiale e modesto il suo spirito ha giocato fino allora nel regno della conoscenza. – E non siamo noi traditi da tutto ciò a cui diamo peso?».

della *Erdenernst*, e lo può fare solo se adotta, a sua volta, una leggerezza mai avuta, solo se scava per scoprire il significato nudo, letterale, delle parole.

C'è una figura, all'interno della storia della letteratura, che, più di altre, sembra potersi ben adattare a spiegare questo passaggio, questo meccanismo di ritorno, quasi fenomenologico, alle "cose stesse", senza doversi piegare a un materialismo assoluto, una figura concepita dal brillante ingegno di Herman Melville, quella di *Bartleby, lo scrivano*¹⁸, che, dopo anni, ha raccolto una grande fortuna filosofica. Difatti, Gilles Deleuze e Giorgio Agamben vi hanno dedicato degli agili scritti, in cui quella di *Bartleby* diventa la metafora di un'impossibilità, di un limite, della contingenza assoluta, dove, ancora una volta, ermeneutica e semiologia si dividono, e le parole scritte diventano, di per se stesse, "scivolanti", senza dover essere, necessariamente, ricondotte nell'alveo di un sistema gerarchico, con le sue rigide regole e codici. Senza la pretesa di svolgere una compiuta esegesi dei testi che abbiamo chiamato in causa, isoleremo da essi un paio di intuizioni utili al prosieguo del nostro discorso.

Deleuze, nel suo saggio, intitolato *Bartleby o la formula*, coglie bene il significato e il limite di quella che abbiamo definito una scrittura "col sangue", una scrittura che non si pone quale semplice *medium*, ma, alla stessa stregua dell'uomo, pone in questione, s'interroga sulla sua stessa natura:

«Bartleby non è una metafora dello scrittore, né il simbolo di qualsiasi altra cosa. È un testo violentemente comico, e il comico è sempre letterale [...] Non vuole dire che quel che letteralmente dice. E quel che dice e ripete è PREFERIREI DI NO, *I would prefer not to* [...] Più di tutto è la bizzarria della formula a travalicare la parola stessa: certo è grammaticalmente e sintatticamente corretta, ma la sua brusca conclusione, NOT TO, che lascia sospeso ciò che respinge, le conferisce un carattere radicale, una specie di funzione-limite. La sua ripresa e la sua insistenza la rendono tanto più insolita e compiuta. Mormorata da una voce dolce, paziente, atona, raggiunge l'irremissibile, formando un blocco inarticolato, un fiato unico. In questo senso ha la stessa forza, la stessa funzione di una formula *agrammaticale*»¹⁹.

Posto dinnanzi all'obbligo di fronteggiare determinati compiti di scrittura, il minuto e dimesso scrivano *Bartleby*, così come lo immagina Melville, dapprima, svolge il suo lavoro con apparente tranquillità, ma, con il passare del tempo, di copia

¹⁸ H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, trad. it. a cura di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2004.

¹⁹ G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in *Bartleby. La formula della creazione*, trad. it. a cura di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1993, pp. 11-2.

in copia, di azione meccanica in azione meccanica, comincia a trincerarsi dietro il riserbo di una frase tanto enigmatica quanto disarmante: “preferirei di no”. Ora, Deleuze fa giustamente notare che, qui, non è in gioco un significato puramente grammaticale della formula o una sua correttezza formale, sintattica, bensì, qualcosa di più profondo, ovvero le ragioni nascoste dietro l’immotivato e improvviso rifiuto di un uomo a eseguire banali compiti di scrittura. Il fatto che la formula sia ripetuta con ossessiva costanza, a ogni richiesta esterna, la rende, in qualche modo, efficace di per sé, e ci costringe a misurarci con essa per come appare e non per cosa, in un registro linguistico “normale”, potrebbe significare. La ripetizione ad oltranza genera un effetto di ingiustificabilità, ovvero di irrepresentabilità (almeno, in relazione ai mezzi messi a disposizione dal linguaggio ordinario), indicibilità²⁰. Ci troviamo in una dimensione che nulla ha a che vedere con la forma grammaticale delle parole. D’altro canto, Nietzsche stesso ha sottolineato che: «il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticali, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica, io insegno ad abiurare questa fede»²¹. Ora, posto che la formula s-fonda i limiti dell’“organizzazione segnica” verbale, cosa può suggerire sull’approccio alla scrittura filosofica? La misteriosa espressione dello scrivano, in realtà, non afferma, ma, allo stesso tempo, non nega: è come se creasse una bolla d’aria, un vuoto, come se sospendesse il giudizio in attesa di qualcosa. Ed è proprio questo il punto che ci interessa: la sospensione, l’*epoché*. Scrivere col sangue, scrivere trovando il coraggio di saper ridere, allontanando gli spettri concettuali, non vuol dire scegliere determinate parole e sostituirle ad altre. Se così fosse, la peculiarità della scrittura nietzscheana e batailleana si ridurrebbe a un mero rinnovamento lessicale, quand’ invece si tratta di un cammino estremamente pericoloso, di un percorso iperbolico ed esasperante, che porta a mettere in discussione tutto, compresa la capacità stessa di poter scrivere. La scelta della frammentarietà o dello stile aforistico

²⁰ Cfr., a tal proposito, F. Rella, *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 108, dove leggiamo: «la ripetizione, il ritorno dell’uguale, comporta lo “scarto” inesorabile che contiene in sé la tragedia della precarietà, della caducità, della *Vergänglichkeit* [...] Ciò che infatti si dispiega nella ripetizione non è altro che la logica “perversa” della contraddizione e della differenza, la logica di ciò che è irrepresentabile nel linguaggio lineare».

²¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35 [35].

non è, a buon diritto, definibile una vera e propria scelta, in quanto non si tratta di scegliere qualcosa, ma, al contrario, di sospendere tutte le particolarità, di abolire tutte le differenze, per salvaguardare, fare ritorno a quella “differenza originaria”, che è la condizione insopprimibile, parafrasando Derrida²², di tutte le altre differenze, l’orizzonte trascendentale in cui si inscrivono tutte le eccezioni. Alla luce di questo ragionamento, la contestazione del sapere assoluto, dell’esaustività del linguaggio e della grafia, perpetrata da Nietzsche e Bataille, si configura come una sorta di “scetticismo creativo”, che, pur seguendo l’impronta di quello antico, si ritaglia un suo spazio autonomo, nonché un significato positivo, attivo, facendo seguire al momento della sospensione, una fase di creazione. Non si tratta, infatti, di tracciare una linea d’abolizione delle particolarità, degli esseri isolati, ma di agire sulla libertà di un volere che non muta, semplicemente, il suo oggetto di riferimento, passando dall’essere al nulla, ma rende inefficace, o, meglio, riconosce l’impotenza (come avviene per Bataille, nel caso della “drammatizzazione”) della volontà stessa. Sentiamo, a tal proposito, ancora Deleuze:

«la formula è devastatrice perché elimina impietosamente tanto il preferibile quanto qualsiasi non-preferito. Essa annienta il termine a cui conduce e che ricusa; ma anche l’altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà li rende indistinti: scava una zona d’indiscernibilità, di crescente indeterminazione tra attività non-preferite e un’attività preferibile. Ogni particolarità, ogni referenza è abolita. La formula rende impossibile “copiare”, il solo riferimento in rapporto al quale qualcosa potrebbe essere o no preferito. *Preferirei niente piuttosto che qualcosa*: non una volontà di nulla, ma l’avanzare di un nulla di volontà»²³.

La zona d’indiscernibilità cui si riferisce Deleuze è quell’“impossibile” di cui parla Bataille, quell’“impotenza senza appello”²⁴, che non evidenzia una difettività

²² Cfr., a tal proposito, J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 93, dove possiamo leggere: «da un lato l’elemento fonico, il termine, la pienezza chiamata sensibile, non apparirebbero come tali senza la differenza o l’opposizione che danno loro forma. Tale è la portata più evidente dell’appello alla differenza come riduzione della sostanza fonica. Ora qui l’apparire ed il funzionamento della differenza suppongono una sintesi originaria che nessuna semplicità assoluta precede. Tale dunque sarebbe la traccia originaria. Senza una ritenzione nell’unità minimale dell’esperienza temporale, senza un traccia che ritiene l’altro come altro nel medesimo, nessuna differenza compirebbe la sua opera e nessun senso apparirebbe. Qui dunque non si tratta di una differenza costituita ma, prima di ogni determinazione di contenuto, del movimento puro che produce la differenza».

²³ G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, cit., p. 15.

²⁴ G. Bataille, *L’impossibile*, cit., p. 23, dove leggiamo: «odio quegli esseri ben riusciti a cui manca il senso dei limiti (di un’impotenza senza appello)».

dell'umano, piuttosto la sua limitatezza e insignificanza²⁵. Allo stesso modo, avanziamo l'ipotesi che la figura di Bartelby, la sua radicale incapacità a prendere una decisione determinata, coincida, quindi, non tanto con lo *status* mentale di un individuo, con un'inflessione caratteriale, bensì incarni la metafora di una vera e propria qualità dell'essere, così come avviene, per Nietzsche, con la volontà di potenza. Tale volontà, infatti, è, letteralmente, la manifestazione di un'impossibilità, di un limite costitutivo, ontologico; è, parafrasando Natoli²⁶, una sorta di tautologia, di dichiarazione, non tetica, ma inappellabile, d'identità. In altri termini, se la volontà è volontà "di potenza" (cioè, se la potenza è, da sempre, incorporata alla volontà stessa), allora, fuori di essa, vi è solo impotenza; come tale, risulta inabile a proiettare la potenza oltre di sé, per agire su una situazione particolare, su un essere specifico, e si trova costretta, necessitata, a ripiegare su se stessa, a ritornare, ripetersi indefinitamente, secondo un ritmo circolare che richiama la risposta ossessiva di Bartleby. In una battuta, la volontà di potenza è quel "punto zero", dove essere e accadere s'incontrano, o, meglio, dove essere ed evento sono già da sempre facce della stessa medaglia. Sia Nietzsche che Bataille, riflettendo sulla struttura dell'essere, ne hanno individuato la natura tautologica, ripetitiva, auto-referenziale. L'essere, sotto forma di volontà di potenza o impossibilità, rivendica la sua identità, non per porsi quale io assoluto, capace di gestire il reale, ma, più semplicemente, per ribadire "io sono questo, e niente al di fuori di questo. Sono la mia fragilità, la mia incostanza, la mia insufficienza". Così, tanto nel dialogo, quanto nella scrittura, la parola è una presenza reale, rara, che «non si confonde con i tratti di una realtà fisica determinata»²⁷, una parola «impegnata nel gioco del pensiero»²⁸, in una sfida eterna

²⁵ «Umano? Non sarebbe preferibile dire insignificante?» (ibidem.).

²⁶ Cfr., S. Natoli, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, cit., p. 89, dove leggiamo: «non è possibile alcun incremento aggiuntivo in termine di quantità d'essere o di forza. Come *categoria risolutiva* dell'essere nella sua totalità, la volontà di potenza è una qualità non riducibile ulteriormente: in tal senso è un già compiuto, è esaurita in se stessa [...] La volontà di potenza come qualità dell'essere non è identificabile alla qualità di una qualsiasi cosa determinata e singolare: essa, in quanto qualità dell'essere, delinea lo stato dell'essere come tale: in questo senso è tautologia».

²⁷ M. Blanchot, *L'esperienza limite*, in *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 286.

²⁸ Ivi., p. 289.

con la sorte, con l'infinità dell'interpretazione, che, tuttavia, non vuol essere niente di più che questo gioco stesso, questo specchio, questo doppio ripetuto a oltranza, in cui non troviamo un «invito a interrogare e a rispondere, tanto meno ad affermare e poi a contestare»²⁹. Quando ci troviamo dinnanzi a una parola scritta, c'è qualcosa che va oltre la portata sia di chi l'ha pensata (magari credendo di comunicare qualcosa di certo, trasmettere un messaggio, propagandare un giudizio) e scritta, sia di chi la legge (credendo magari di farla “propria”, adottarla, per poi riutilizzarla in altri contesti). Questo *quid* aggiunto, quell'area di indiscernibilità, quella che Blanchot chiama «irriducibile distanza che bisogna mantenere se non si vuole distruggere il rapporto con l'ignoto che è il dono unico della parola»³⁰, sovrasta sia lo scrittore che il lettore, o, come nel caso di Bataille, rivoluziona chi ha “vissuto”, in prima persona, lo strappo, la lacerazione del proprio io, causata dall'intreccio profondo con la ferita aperta di altri (in questo caso, Nietzsche). Non si tratta, quindi, di una mera emulazione, di un processo identitario, quanto di una “scrittura guidata dalle pulsioni”, che si costruisce a partire da un incontro, una convergenza inaspettata, sulla scorta di un'instabilità radicale³¹.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi., p. 286.

³¹ C. Pasi, *La comunicazione crudele*, cit., pp. 184-5, dove si scrive: «cosa significa sanguinare se non aprirsi alla ferita della comunicazione in cui si rischia la propria identità per lanciarsi in una esperienza al buio? Tentare in qualche modo quel sacrificio di sé, del pensiero centrato, razionale, per dirottarsi in zone malferme in cui la diversità che affiora diventi simile a un'ossessione, appaia come un incubo. Non si tratta di un processo d'identificazione che suggerisce le parole prese in prestito o indulge al mimetismo, quanto piuttosto del tentativo di creazione di ciò che si direbbe un'altra scena sorta sulle lacerazioni, le rotture, forse i detri, le rovine di certezze che crollano [...] Se saltano i confini dell'io grazie alla presenza lacerata dell'altro, potrà forse emergere una terza scena costruita dalle dinamiche intrecciate di chi ha deciso di mettersi in questione. Ed essa è sostenuta dalla tessitura del linguaggio. È infatti la scrittura a tramare l'evento rivelatore. Una scrittura pulsionale, traboccata oltre se stessa e in cui l'esperienza dell'incontro detti il percorso e il respiro da incrociare». Sulla scrittura come relazione pulsionale con gli affetti, cfr., anche, P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008, p. 424, dove leggiamo: «l'esame della pratica scrittoria nietzscheana può dare in effetti la sensazione di essere prioritariamente una scrittura della messa in questione, interessata innanzitutto non solamente a esporre una confutazione teorica, ma più specificamente ancora, di tradurre simultaneamente il disordine della filosofia critica, la sua reazione – la sua indignazione, o la sua incomprensione, vedere i suoi tentativi di ribellione... e mettere così in evidenza, attraverso questa reazione, il carattere determinante degli affetti che la guidano, quindi la contraddizione separa la pratica dal suo ideale» (traduzione mia).

Sfruttando l'agrammaticalità della formula di Bartleby, abbiamo instaurato una comunicazione tra il *modus scribendi* di Nietzsche e quello di Bataille: ma cosa ha a che vedere il superamento dello stadio dell'azione con l'irremissibilità della scrittura? Utilizziamo, per l'ultima volta, Deleuze come filtro:

«la formula I PREFER NOT TO esclude ogni alternativa e inghiotte quel che pretende di conservare non meno di quanto non scarti ogni altra cosa; essa implica che Bartleby cessi di copiare, cioè di riprodurre parole; fa crescere una zona di indeterminazione tale che le parole non si distinguono più, crea il vuoto nel linguaggio. Ma disattiva anche gli atti linguistici con i quali un padrone può comandare, un amico benevolo porre delle domande, una persona fidata promettere. Se Bartleby rifiutasse, potrebbe essere riconosciuto come ribelle o rivoltoso e avere ancora a questo titolo un ruolo sociale. Ma la formula disattiva ogni atto linguistico nello stesso tempo in cui fa di Bartleby un puro escluso al quale nessuna posizione sociale può essere più attribuita»³².

La zona d'indeterminazione che si crea grazie alla ripetizione della formula non genera solo un'impossibilità a stabilire con certezza i significati delle parole, ma, di più, crea un vuoto anche in relazione alla possibilità di agire. Anche quello del parlare, o, dello scrivere, è un atto, che, in quanto tale, viene disattivato dall'atteggiamento di sospensione adottato da Bartleby. Non rispondere non equivale solamente, in questo tipo di circostanza, a una semplice reticenza, ma coinvolge l'intera sfera pubblica delle relazioni sociali tra individui. Così, le ingiunzioni linguistiche, i moniti verbali del capo di Bartleby vengono ridotte alla più totale inefficacia, così come, potenzialmente, tutti gli altri comandi, le promesse, e così via, che chiamano in causa la relazione tra una o più persone. Ora, Bartleby, recitando di continuo il suo mantra, non solo non "preferisce" difendere il suo "ruolo" di scrivano, ma, non intende neanche rifiutarsi nettamente di adempiere ai compiti assegnatigli, poiché, se così fosse, come sottolinea Deleuze, manterrebbe comunque una sorta di identità socialmente riconoscibile, quella del ribelle, nello specifico. Come accennato, non si tratta di una volontà di nullificare, annichilire, ma di un "nulla" di volontà che avanza, non si tratta di una volontà che proietta, dirotta, per tornare a Nietzsche, la sua potenza su qualcosa di specifico, ma di una volontà che ritorna eternamente su stessa, palesando, così, il suo essere un campo ancora indeterminato, ovvero di essere un nulla. Indeterminatezza, nulla, in questo caso,

³² G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, cit., p. 19.

significano apertura all'infinità delle possibilità, delle interpretazioni, e non vanno assolutamente identificati come termini reali, come poli fisici di un'esistenza che si dimena tra la presenza e l'assenza dell'ente nella sua totalità. Qui, nulla, allude, al di là di qualsiasi distinzione possibile, oltre qualsiasi controversia ipotizzabile, al puro e semplice poter-essere o poter-non-essere, vale a dire alla contingenza assoluta. Nello scritto che Agamben dedica alla figura di Bartleby, questa visione appare in tutta la sua chiarezza:

«l'interruzione della scrittura segna il passaggio alla creazione seconda [...] La creazione che ora si compie non è una ricreazione né una ripetizione eterna, ma, piuttosto, una decreazione, in cui ciò che è avvenuto e ciò che non è stato sono restituiti alla loro unità originaria [...] E ciò che poteva non essere ed è stato sfuma in ciò che poteva essere e non è stato [...] La sua parola [di Bartleby] non è il Giudizio, che assegna a ciò che è stato la sua ricompensa o il suo perpetuo castigo, ma Palingenesi, *Apokatastasis panton*, in cui la nuova creatura raggiunge il centro inverificabile del suo "verificarsi-o-non-verificarsi"³³.

Sospendere la decisione relativa all'atto dello scrivere, non vuol dire abbandonare la dimensione positiva della creatività, ma, ancora una volta, fare ritorno a quella unità originaria, in cui non è più importante stabilire quali e quante possibilità si sono realizzate, ma, che "c'è" ancora la possibilità che il corso degli eventi cambi improvvisamente. Non è tanto un ripartire, un ricreare arbitrario, quanto un de-creare, un depotenziare, che coincide con quel contro-movimento, che, secondo Nietzsche, supera un "nichilismo passivo", per cui senza una "sentenza di morte"³⁴, non può essere ipotizzata la rinascita, la trasformazione, così come in Bataille, la possibilità di vivere è subordinata all'accettazione di una perdita, una mancanza, un vuoto, che "sfida", sempre di nuovo, la stabilità dell'io, la sua "dolorosa insostituibilità"³⁵. In questa dimensione originaria, dove l'unità è già duplice di per

³³ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in *Bartleby. La formula della creazione*, cit., pp. 88-9.

³⁴ Bataille, nel momento in cui riprende la celebre sentenza nietzscheana sulla "morte di Dio", ne evidenzia l'intrinseco potenziale rivoluzionario. Cfr., ad esempio, G. Bataille, *Il punto d'estasi*, in *Il colpevole / L'Alleluia*, cit., pp. 45-6, dove leggiamo: «Nietzsche ha raffigurato la "morte di Dio" provocando, al di là di essa, il ritorno alla "realtà mobile, frammentaria, inafferrabile". Occorre mettere sullo stesso piano: l'universo risibile / una donna nuda / un supplizio [...] Tra una "donna", un "supplizio" e l' "universo risibile", c'è un punto in comune: mi danno voglia di perdermi. Ciò del resto non è l'essenziale: in definitiva quel che conta è l'alterazione dell'ordine abituale, l'impossibilità dell'indifferenza...».

³⁵ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 112-3, dove leggiamo: «l'improbabilità infinita da cui vengo è al di sotto di me come un vuoto: la mia presenza, al di sopra di tale vuoto, è come

sé, le possibilità non sfruttate, sottolinea Agamben, sono parificate a quello che, invece, potevano essere rigettate, allontanate. Questo ragionamento, solo apparentemente, conduce a una situazione d'*impasse*, in quanto, in realtà, rappresenta l'unico viatico affinché la vita continui a esistere. La perdita e l'assimilazione sono due opportunità, altrettanto essenziali, per la sopravvivenza dell'individuo, ma, anche, per quella dell'intero cosmo³⁶. La coappartenenza di queste due possibilità, rende l'individuo im-potente, incapace di scegliere, perché già da sempre iscritto, sin dalla sfera biologica, in questo processo di lotta tra formazioni di dominio. La potenza della volontà, allora, non è la riserva il fondo (*Bestand*)³⁷ che un soggetto può utilizzare, indirizzare a suo totale piacimento, ma, quella forza già insita nelle possibilità che ci troviamo a cogliere e in quelle che, invece, ci troviamo a respingere. Proprio per questo, la formula di Bartleby, scrive Agamben, nulla ha a che vedere con il giudizio, ovvero con la scelta, l'equa redistribuzione di meriti e castighi, ma con una palingenesi totale, con una apocatastasi, un ritorno allo stato ambivalente originario, dove il verificarsi o meno di qualcosa è riassegnato alla sua inverificabilità. Questa inversione di marcia, rispetto a una presunta linearità (che, di fatto, non c'è, in quanto smentita innanzitutto dalla Storia) dello sviluppo esistenziale, determina un'importante guadagno ai fini del nostro discorso: l'inverificabilità del destino delle possibilità vuol dire, essenzialmente, che la vita non può essere ridotta a scopi ultimi, che non

l'esercizio di un fragile potere, come se il vuoto esigesse la sfida che io gli porti me, me cioè l'improbabilità infinita, dolorosa, dell'essere insostituibile che sono».

³⁶ Cfr., G. Bataille, *La parte maledetta*, trad. it. a cura di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 73, dove si scrive: «l'organismo vivente, nella situazione che i giochi dell'energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l'energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l'eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, spenderla, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico».

³⁷ Cfr., a tal proposito, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 11, dove leggiamo: «lo svelamento che vige nella tecnica moderna [...] è una pro-vocazione (*heraus-fordern*), la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo in un fondo a disposizione (*Bestand*)».

c'è senso trasferibile da un oggetto all'altro come fosse qualcosa di acquisito una volta per tutte, e che, anche le piccole finalità che, ogni giorno, ci prefiggiamo di raggiungere, altro non sono che ostacoli che si frappongono tra noi e il raggiungimento di quello che Nietzsche chiama "uomo totale", obiettivi esclusivamente pratici, retti dalla logica dell'utilità più bieca, che tengono l'uomo ancora in catene e lo distolgono dalla "lotta per la libertà"³⁸.

In altri termini, è lo stadio dell'azione che va superato se vogliamo riconciliare l'uomo con se stesso, se intendiamo offrire più spazio alla riflessione sul nostro carattere d'integralità, piuttosto che affannarci nei *negotia* della quotidianità, perderci nella dimensione inautentica di quella che Heidegger definisce la dimensione del *man*, della pura impersonalità³⁹. Sempre nella Prefazione del *Su Nietzsche*, di cui ci stiamo occupando, Bataille riporta un frammento del filosofo tedesco sulla figura dell'"uomo totale", che gli consente di ipotizzare, poi, la necessità di un superamento radicale della sfera dell'azione finalizzata a scopi:

«che cos'è *mediocre* nell'uomo tipico (*typischen Menschen*)? Che non comprenda come necessario il *rovescio delle cose* (*die Kehrseite der Dinge*); che combatta gli inconvenienti come se non ne potesse fare a meno; che non voglia accettare con l'una cosa l'altra – che voglia cancellare ed estinguere il *carattere tipico di una cosa*, di una situazione, di un'epoca, di una persona, in quanto approva solo una parte delle loro qualità, mentre le altre vorrebbe

³⁸ Tuttavia, secondo Bataille, è opportuno distinguere tra una "lotta per la libertà" e l'esercizio stesso della libertà, in quanto lo scontro è pur sempre un tentativo di opporsi a qualcosa di determinato, e, pertanto, rientra nella modalità "non integrale" dell'uomo frammentario. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 24, dove possiamo leggere: «soltanto se non è subordinata a un soggetto preciso che la supera, la vita rimane integrale. La totalità in questo senso ha come essenza la libertà [...] L'esercizio positivo della libertà e non la lotta negativa contro una oppressione particolare mi innalzò al di sopra dell'esistenza mutilata».

³⁹ Cfr., M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1978, pp. 215-6, dove si scrive: «nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblica, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Un siffatto esser-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri si dileguano ancora di più nella loro diversità e determinatezza. In questa irrilevanza e impersonalità il Si (*Man*) esercita la sua autentica dittatura. Ce la spassiamo e ci divertiamo come ce la si spassa e ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani anche dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si, che non è alcun Esserci determinato, ma tutti (non però come somma), prescrive il modo di essere della quotidianità». Il riferimento ad Heidegger ci consente di fare un ulteriore passo in là nella definizione delle caratteristiche dell'"uomo totale". Il raggiungimento di una visione integrale, infatti, coincide, anche, con il ritorno alla singolarità dell'individuo. Emanciparsi dalla scure del Giudizio, allontanarsi dai valori precostituiti, implica la costruzione di un canale di comunicazione tra Esserci ed Essere, tra eccettà e visione totalizzante. In altri termini, ristabiliamo un contatto con l'Essere solo quando oltrepassiamo la dimensione quotidiana dell'azione.

eliminarle [...] I più rappresentano l'uomo come fatto di frammenti e dettagli: solo sommandoli insieme ne viene fuori un uomo. Intere epoche, interi popoli hanno in questo senso qualcosa di frammentario; appartiene forse all'economia dello svolgimento umano che l'uomo si sviluppi pezzo dopo pezzo. Non si deve tuttavia assolutamente disconoscere che si tratta qui solo del venire all'esistenza dell'uomo sintetico (*synthetischen Menschen*), che gli uomini inferiori, l'immensa maggioranza, sono soltanto preludi ed esercitazioni, dalla cui fusione nasce qua e là l'uomo intero (*der ganze Mensch*), l'uomo-pietra miliare (*der Meilenstein-Mensch*), che annuncia fino a che punto abbia proceduto sin qui l'umanità. Essa non avanza linearmente; spesso il tipo già raggiunto si perde. - - per esempio, nonostante tutti gli sforzi fatti in tre secoli, non abbiamo ancora riottenuto l'uomo del Rinascimento; e a sua volta l'uomo del Rinascimento rimase indietro all'uomo dell'antichità»⁴⁰.

Nietzsche, qui, imposta una netta distinzione tra quello che chiama l'«uomo tipico» e quello che definisce *der ganze Mensch* (o *der syntetisch Mensch* oppure *der Meilenstein-Mensch*), ovvero l'uomo intero, totale, sintetico, pietra miliare. L'uomo tipico, sottolinea Nietzsche, non ha compreso la necessità di trasvalutare tutte le cose, di rovesciarle, rileggerle alla luce di quella differenza originaria inverificabile, ma, di contro, mostra il suo totale irretimento nella sfera dell'azione finalizzata a scopi, si spende per combattere le traversie del caso, per orientare a suo piacimento l'andamento degli eventi, combattendo affannosamente gli inconvenienti. L'uomo tipico valuta l'informe, l'inconsueto, l'improvviso come segnali d'allarme per la stabilità dell'essere, e, per tale ragione, tenta in ogni modo di arginarne la forza, di riportare ogni fatto nell'alveo di una normalità fittizia, costruita «a tavolino». Bataille legge in questa volontà dell'uomo tipico di dedicarsi incessantemente alla risoluzione di problemi pratici, nel nome di una visione irenica dell'esistenza, il bisogno della stragrande maggioranza degli individui di «specializzarsi» in qualcosa, di individuare obiettivi, perseguirli, portarli, con successo, a compimento. Chi agisce in vista di scopi specifici, però, sottolinea Bataille, pur potendo sicuramente contribuire al benessere della società, in termini economici o pratici, dimentica che vi è una ragion d'essere più importante, una possibilità di oltrepassare gli specialisti per coltivare la totalità. Scrive, infatti, Bataille:

«posso esistere *totalmente* soltanto superando in qualche maniera lo stadio dell'azione. Altrimenti sarò soldato, rivoluzionario di professione, scienziato, non l'«uomo totale». Lo stato frammentario dell'uomo è in fondo come la scelta di un obiettivo. Quando un uomo limita i suoi desideri, per esempio, all'impadronirsi del potere nello stato, agisce, sa ciò che deve fare. Poco importa che fallisca: immediatamente inserisce il suo essere con vantaggio

⁴⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 10 [111].

nel tempo. Ogni suo istante diventa *utile*. In ogni momento gli è data la possibilità di procedere verso il fine prescelto: il suo tempo diventa un cammino verso tale fine»⁴¹.

Proprio come sottolineava Deleuze, a proposito di *Bartleby*, se scegliamo, sia di parlare che di tacere, di agire o non agire, ci ritroviamo sempre a essere individuati, incasellati, ridotti a meri fantocci che esercitano un misero ruolo per il bene, il funzionamento di un sistema più grande, che può essere quello linguistico o statale, di cui non potranno mai conoscere l'esatto peso. Se non mi sbarazzo dell'azione finalizzata a scopi, sarò soldato, scienziato o altro, scrive Bataille, sarò identificato per quello che faccio e non per quello che sono, come essere capace di pensare oltre le particolarità. A questo uomo frammentario, "tipico", si oppone la figura dell'"uomo pietra-miliare" o dell'uomo totale, che, invece, non disperde le sue energie alla ricerca disperata di realizzare scopi, ma ha preso coscienza che, per riguadagnare la propria libertà di essere affrancato dal servilismo (atteggiamento che costringe l'uomo a rimettersi, sempre, nelle mani di qualcun altro, sia esso Dio o un semplice datore di lavoro), deve, se non rigettare *tout court* l'azione (cosa, probabilmente, impossibile), quantomeno negare la priorità di questa, anche in termini di tempo dedicato, su quello che Bataille chiama "carattere d'integralità" dell'uomo. Il fatto che Nietzsche chiami questo uomo *Meilenstein*, coniato, per l'occasione, un'espressione che risulta essere un *hapax* all'interno della sua opera, non è assolutamente casuale. Difatti, l'immagine della pietra miliare rinvia allo scandire la distanza lungo un percorso, a segnalare che un tipo d'uomo superiore si è prodotto e ha "fatto sentire" la sua presenza nel corso della storia. Quest'uomo, come precisa Nietzsche, nasce "qua e là", senza un apparente criterio, e può incarnarsi tanto in un'unica figura quanto in un popolo intero. Caravaggio, ad esempio, riuscì a condensare nella sua pittura secoli di sperimentazioni, senza perseguire un fine particolare, percorrendo soluzioni "moderne", ma, soprattutto, diffondendo scalpore tra le genti del tempo. E lo stupore, il disagio, lo spaesamento, è il segno eminente che una trasformazione si è prodotta, che l'umanità (a livello pittorico, in questo caso) ha raggiunto un nuovo punto fermo. Tuttavia, incalza Nietzsche, l'esistenza

⁴¹ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 23-4.

non procede regolarmente, e, spesso, il “tipo umano” raggiunto scompare, viene obliato. Altrimenti non si giustificerebbero numerose epoche storiche in cui si verificò una sorta di *rappel a l'ordre* o si guardò all'antichità come modello piuttosto che al presente. Tutto ciò, è in piena continuità con il ragionamento nietzscheano e batailleano per cui rigetto e assimilazione, perdita e creazione, che si alternano secondo il ritmo intermittente del pensiero⁴², sono momenti altrettanto necessari per salvaguardare e potenziare la condizione dell'umanità. Tuttavia, il momento della perdita, del riconoscimento di un'assenza, della vuota aspirazione, precede quello della creazione, poiché, come sottolinea Bataille, «l'esercizio della libertà sta dalla parte del male, mentre la lotta per la libertà è la conquista di un bene»⁴³, e, quando ci si pone come obiettivo il raggiungimento di un “bene” (proprio o altrui, non importa), la nostra vita è sempre differita, frammentata, in quanto parte di essa sarà “impegnata” a perseguire ostinatamente quella specifica finalità. Per tale ragione, credere in un Dio, servire uno Stato, fare la carità, sono tutte azioni che vanno nella direzione di uno scopo esterno all'individuo, anche se, fortuitamente, dovessero generarsi, grazie alla sua realizzazione, effetti benefici per chi compie l'atto. L'esercizio della libertà, invece, sta dalla “parte” del male, perché è puro dispendio, pura negatività, inutilità. Non si tratta di una sfrenata anarchia, ma di un “nichilismo compiuto”, dove il pensiero stesso è “esperienza di generosità ontologica”⁴⁴.

⁴² Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, cit., p. 10, dove leggiamo: «le fondamenta sono traballanti e il vuoto è il risvolto pauroso di una affannata consistenza. L'aspirazione angosciata a un ordine possibile, il presentimento dello scacco creano un vortice emotivo che impedisce al pensiero di manovrare nella distensione. Si procede per spasmi nel disordine ed è il caso che dirige e orienta negli scarti mentali [...] Un pensiero che sembra intaccare se stesso, sfibrarsi dall'interno, esaurirsi, costruisce a strappi, a brani, un sapere diverso, frammentato ed errante, alla deriva [...] Una volta abbandonata la pretesa di una conoscenza assoluta, ci si lascia attraversare da spinte contraddittorie, imprevedibili, si scivola nell'ignoto. Gli orizzonti di un sapere possibile sono dilatati e accesi dai tagli obliqui delle migrazioni del pensiero [...] Nel rotolare verso la sua notte, la sua morte, il pensiero, spinto e deviato dalla sua stessa intermittenza, prolunga e allarga i circuiti della sua deriva e traccia nella sua scia luminosa le traiettorie possibili dell'insubordinazione della mente».

⁴³ G. Bataille, *Su Nietzsche*, p. 24.

⁴⁴ Cfr., M. Vozza, *Esistenza e interpretazione*, cit., p. 104, dove possiamo leggere: «più originariamente ma anche più quotidianamente, essere liberi significa semplicemente decidere di esistere, privi di ogni ancoraggio a un'essenza o a un fondamento: l'essere si ritira, si allontana e abbandona l'esistente alla libertà, al nudo fatto di essere nell'orizzonte della possibilità. Una libertà fondata assumerebbe i tratti della necessità causale, l'assoggettamento del fatto di esistere a un'Idea immanente o trascendente: se Dio è diventato storicamente il nome di questa libertà necessaria, allora

Ora, si potrà obiettare, come facciamo a riconoscere quali sono quegli atti genuinamente “negativi” che favoriscono il vero esercizio della libertà, superando la dimensione della lotta, della contrapposizione? La risposta di Bataille, in questo caso, è volutamente aleatoria: se, infatti, venisse fornita una tassonomia precisa di ciò che favorisce e ciò che osteggia l’esercizio della libertà, ricadremmo nel solito dualismo e l’azione continuerebbe a trascenderci. Di contro, la pura libertà può essere sperimentata solo in situazioni-limite, molto particolari, quasi indescrivibili:

«evidentemente – scrive Bataille – si può compiere un’esperienza così disarmante solo dopo aver tentato, compiuto tutte le altre, e aver esaurito ogni possibilità. Soltanto un individuo molto isolato può compierla ai nostri giorni col favore del disordine dello spirito, e insieme di un vigore inconcusso. Se ha fortuna, può realizzare nell’incoerenza un equilibrio impreveduto»⁴⁵.

L’esercizio genuino della libertà, quindi, sta oltre ogni possibilità, o, meglio, al di là del “possibile” stesso, ovvero di ciò che ha il potere, la forza di realizzarsi. Vi è un istante (*Augenblick*), quasi impercettibile, che, se la sorte lo concede, se il caso risulta benevolo, in cui riusciamo a guardare alla nostra miseria di esseri dispersi nel *mare magnum* delle singole imprese, perché ci siamo estraniati, “alienati”, scissi e immediatamente ricomposti. Siamo in grado, in altri termini, di osservarci come riflessi in uno specchio infranto, dove l’immagine proiettata, pur essendo quella dell’uomo “attuale”, ci viene restituita in una molteplicità “virtuale” di frammenti. Alienazione, per come la intende Bataille, è il primo movimento di questo processo di liberazione, che, dalla schiavitù dell’azione, ci eleva al di sopra dell’esistenza mutilata. Ci sentiamo alienati quando, “lottando” per la libertà, diamo ancora la caccia a questo o quell’altro fantasma, “sacrificandoci” a sopportare le abiezioni tipiche dei gradi più bassi dell’essere⁴⁶, e ci rendiamo conto, poi, che la libertà si può

la “morte di Dio” proclamata dal nichilismo compiuto sarà la condizione di una libera disseminazione dell’esistenza nella sua irriducibile singolarità plurale [...] L’esistenza non ha dunque più né essenza né legge a lei estranee ma è l’essenza e la legge di se stessa, in una condizione di anarchia che coincide con l’esercizio stesso della libertà. Liberato da un fondamento che ne vincolava le movenze, anche il pensiero diventa passione, libertà in azione, stupefazione, spazio prodigale e non calcolante del senso, esperienza di *generosità* ontologica».

⁴⁵ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 27-8.

⁴⁶ Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell’eccesso*, cit., p. 27, dove si scrive: «il primo tempo del sacrificio è sempre un distacco da sé. Spossessione ed escrezione sorgono con la

esercitare solo se prima abbiamo sperimentato cosa significa perderla, depotenziarla. È una *Stimmung*, una “situazione emotiva fondamentale”, quella che si attiva quando, per un attimo soltanto, prendiamo coscienza che la vita è un susseguirsi di azioni insensate, che, invece, credevamo avere un preciso significato e una determinata finalità. La visione d’insieme, che decreta la perdita di senso dell’esistenza, giunge nel momento in cui ci estraniamo dal calderone delle singole azioni e “ridiamo” del nostro esserci affaccendati per nulla, o, perlomeno, per uno scopo assolutamente transeunte (come un obiettivo lavorativo) o fittizio (come la salvezza, la Provvidenza). Parafrasando Heidegger, una situazione così “privilegiata” si riesce a viverla solo quando l’ente nella sua totalità dilegua, si allontana⁴⁷, e ci assale questo vuoto di senso, questo “niente”, che non si configura come la semplice negazione dell’ente (che ci riporterebbe alla logica oppositiva della lotta), ma come ciò che si colloca al di là di qualsiasi distinzione. L’uomo totale, cui allude Bataille, o quello “pietra miliare”, di cui parla Nietzsche, è l’uomo che sperimenta questo genere di sensazione di dissoluzione, morte, dove il mondo, con tutte le sue pene, svanisce, per lasciare il posto a un incipiente vuoto. Una sensazione, da un lato, ma, dall’altro, anche l’espressione costitutiva, patologica, quasi ontologica, dell’insufficienza del mondo, cui si accompagna un’inadeguatezza dell’io stesso. Da questo punto di vista, illuminante ci pare la posizione di Binswanger sull’angoscia (in Bataille e Nietzsche leggi riso): «l’angoscia in fondo non è un sentimento né un affetto, ma l’espressione del rattrappirsi dell’umana presenza nel vuoto che si determina con la progressiva perdita del mondo, cui si correla una perdita di sè»⁴⁸.

Più “perdiamo” il mondo, più lo sacrificiamo in nome di una ragion d’essere superiore, quella della libertà, più ne abbandoniamo gli affanni, tanto più, e senza scadere nella deriva ascetista, ci ritroviamo ricacciati in una dimensione di radicale “frivolezza”, dove la necessità del senso ha lasciato il posto alla pura nudità di un’esistenza, ormai priva di ogni difesa. Scrive Bataille:

voglia di precipitare nelle pozze dell’abiezione [...] L’eccitazione incontrollata spinge verso le zone fangose alla ricerca di un orrore, la caduta che coincida col parossismo del piacere».

⁴⁷ Cfr., M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.

⁴⁸ L. Binswanger, *Il caso di Lola Voss*, in *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, p. 314.

«bisogna che la vita libera, senza lotta, svincolata dalle necessità dell'azione e non frammentaria, appaia sotto una luce di frivolezza: in un mondo liberato dagli dei, dalla preoccupazione della salvezza, perfino la “tragedia” è solo un divertimento [...] In questa maniera l'uomo integrale si rivela prima di tutto nell'immanenza, a livello di una vita frivola. Dobbiamo ridere di lui, fosse anche profondamente tragico»⁴⁹.

Vi sono, nel passaggio batailleano appena citato, almeno due chiari puntati di contatto con la “poetica” nietzscheana. Il primo riguarda il legame tra frivolezza e libertà, che, altrimenti, potremmo leggere come la relazione tra la perdita, l'assenza di ogni valore, la frammentarietà⁵⁰ dell'esistenza e l'annullamento definitivo della trascendenza. Ci troviamo in una dimensione di pura immanenza, dove l'essere è ciò che è, e nient'altro. La vita frivola è la vita di colui che ha realizzato la nietzscheana trasvalutazione di tutti i valori, e per il quale interpretare vuol dire osservare quello che è, accettandolo proprio per come si presenta. L'altro punto di contatto è relativo alla natura “divertente” della tragedia, espressione, in sé, apparentemente paradossale, ma che, in realtà, rimanda al “tramonto” di Zarathustra. Il discorso di Bataille, che invita a ridere anche di ciò che è intimamente tragico, ritrovando, così, l'aspetto ludico, giocoso, finanche nel momento più doloroso, è lo specchio delle parole con cui Nietzsche chiude il quarto libro della *Gaia Scienza*:

«io sono tediato [è Zarathustra che dialoga con il sole] della mia saggezza, come l'ape che ha accumulato troppo miele, ho bisogno di mani che si protendano. Vorrei donare e distribuire, finché i savi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza. Per questo devo scendere in basso: come fai tu la sera, quando vai dietro il mare e porti ancora luce al mondo infero, tu astro straricco! Devo, al pari di te, tramontare, come dicono gli uomini tra i quali voglio discendere. E allora benedicimi, occhio placido, che senza invidia puoi contemplare anche una troppo grande felicità! Benedici il calice che vuol traboccare, affinché dorata ne fluisca l'acqua, recando ovunque il riflesso della tua giocondità! Vedi: questo calice vuol ridiventare vuoto, e Zarathustra vuol ridiventare uomo. – Così cominciò il tramonto di Zarathustra»⁵¹.

Il sapere non è l'apice di una piramide fatta di nozioni, affastellate una sull'altra, ma proprio ciò che fuoriesce da questa piramide, una sovrabbondanza (“benedici il calice che vuol traboccare”), il cui flusso neanche l'uomo più saggio riesce a

⁴⁹ G. Bataille, G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 26.

⁵⁰ Il termine latino *frivulus*, in origine, rinvia proprio al *friare*, allo spezzettare, al ridurre in frammenti. *Frivola*, tra le altre cose, erano i cocci rotti dei vasi.

⁵¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 342.

contenere, perché irrefrenabile. Allora, conoscere è donare, offrire, condividere gratuitamente, mostrare il lato sommerso dell'umana personalità, per cui i savi riscopriranno il gusto di essere folli e i poveri guarderanno alla loro miseria materiale con occhi nuovi. Non un semplice elogio del "contrario", non una mera messinscena del paradosso, ma un annullamento del processo dialettico *tout court*, per cui la dimensione del negativo, la fase dell'antitesi è già ricompresa in ciò che si afferma. Il movimento cui allude Zarathustra, mimando quello del sole al calar del giorno, segna l'inequivocabile ritorno al mondo della sensibilità ("per questo devo scendere in basso"). Come il sole, infatti, perde progressivamente la sua forma, risucchiato da quella linea d'orizzonte, che favorisce il contatto tra terra e cielo, così il sapere, ricondotto alla sua nudità essenziale, rinuncia progressivamente alla sua assolutezza, scomparendo dietro quella linea d'orizzonte, dove immanenza e trascendenza si toccano, fondendosi. I riferimenti, poi, al carattere "divertente" di questo "tramonto", sono almeno due: Nietzsche, infatti, parla di "troppo grande felicità" (*allzugrosses Glück*) e "giocondità" (*Wonne*), quando intende descrivere la natura di questo sole che procede verso le tenebre. La notte è il simbolo della perdita della forma, è l'informe che trascina verso di sé l'aspetto apparentemente compiuto delle cose, per ridisegnarne la fisionomia. «Informe – scrive Bataille – non è soltanto un aggettivo con tale senso ma un termine che serve a declassare, esigendo in generale che ogni cosa abbia la sua forma»⁵². La forma abbandona la luminosità apollinea, la chiarezza, per essere avviluppata in un vortice oscuro, dove perde i suoi contorni specifici, mescolandosi con altre "forme declassate" (cioè, riportate alla loro corporeità, alla loro ambivalenza). Questa discesa agli inferi dell'indistinto, da cui tutto, poi, si genera, evidenzia che, dietro gli oggetti, permane sempre un elemento perturbante, un indefinito che reclama per giungere alla presenza, un "doppio" che appare, come un'ombra, quando la luce torna a illuminare le cose, ridonandogli una forma, solo apparentemente, compiuta⁵³. L'ombra dei fenomeni è un resto ineliminabile, un

⁵² G. Bataille, *Documents*, cit., p. 165.

⁵³ Cfr., a tal proposito, E. Grazioli, *Corpo e figura umana nella fotografia*, Mondadori, Milano 1998, p. 142, dove leggiamo: «l'informe non è, in Bataille, soltanto ciò che non ha forma, l'amorfo, ma ciò che si ribella, che rifiuta la forma, che pretende di restare eterogeneo e irriducibile a qualsiasi integrazione (dialettica) della forma. È allora, in realtà, qualcosa di più della distorsione, cui aggiunge

irrisolto che resiste e rifluisce sempre di nuovo al di fuori di un preteso sapere assoluto, il “riflesso” della giocondità del sole. La felicità, di cui ci parla Nietzsche, è *allzugrosses*, “troppo grande”, proprio perché contempla, entro sé, sia l’aspetto luminoso che quello oscuro degli oggetti e delle situazioni. Una felicità che “deve” essere “troppo grande” se vuole ricomprendere ciò che, attualmente, è pienamente manifesto, e, insieme, ciò che si nasconde e “accompagna” la presenza come un’ombra. Per questo Nietzsche, può leggere “l’inizio della tragedia” (*incipit tragoedia*), similmente a Bataille, come un fenomeno giocondo, ricco e gravido di conseguenze⁵⁴. Il tramonto è la fase più avanzata di quel riavvicinamento, tanto bramato, di spirito e materia, possibile e impossibile, espresso e inespresso. L’immagine del “viandante e la sua ombra”, evocata da Nietzsche nella seconda parte di *Umano, troppo umano*, ci pare riassumere perfettamente questo *status*, per cui il nostro cammino verso la conoscenza si configura, non più, come una ricerca spasmodica della verità, della chiarezza, quanto piuttosto di ciò che è rimasto momentaneamente sepolto, delle possibilità non sfruttate, dell’ombra che non ci abbandona, e, in un certo senso, ci perseguita, spronandoci a differire, sempre di nuovo, il punto d’equilibrio del sapere. Sentiamo Nietzsche stesso, in un passaggio mirabile, per efficacia teoretica e portata evocativa:

«l’anima di colui, al quale fu destinato un mattino della vita attivo e pieno di tempeste, viene colta nel meriggio della vita da uno strano desiderio di pace, che può durare per lune e per anni. Intorno a lui tutto si fa silenzioso, le voci suonano sempre più lontane; il sole dardeggia a picco sulla sua testa. In una nascosta radura di bosco vede dormire il gran Pan; tutte le cose della natura si sono addormentate assieme a lui, con un’espressione di eternità nel volto – così a lui pare. Egli non vuol niente, non si preoccupa di niente, il suo cuore è fermo, solo il suo occhio vive, - è una morte a occhi aperti. Molte cose vede allora l’uomo, tutto è avvolto in una rete di luce e per così dire sepolto in essa. Egli si sente allora felice, ma è una felicità pesante, pesante. – Infine si leva il vento fra gli alberi, mezzogiorno è passato, la vita lo strappa di nuovo a sé, la vita dagli occhi ciechi, dietro a cui si precipita il suo corteo: desiderio, inganno, oblio, godimento, distruzione, caducità. E così sopravviene la

un lato provocatorio che segnala la sua volontà rivoltosa, trasgressiva, disgregatoria, è quel conturbante che resta irrisolto, quell’inquietante che turba e disturba, ciò che arriva a provocare repulsione, avversione, ripugnanza».

⁵⁴ Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Prefazione alla seconda edizione, § 1, dove leggiamo: «“Incipit tragoedia” – è detto alla fine di questo libro pericoloso-innocuo: si stia in guardia! Si annuncia qualcosa di una cattiveria e malizia della peggior specie: *incipit parodia*, non c’è dubbio...».

sera, più piena di tempeste e di opere dello stesso mattino. – All’uomo veramente attivo i perduranti stati del conoscere appaiono quasi inquietanti e morbosi, ma non sgradevoli»⁵⁵.

Il passo può essere considerato una sorta di summa del pensiero nietzscheano, un piccolo comunicativo, dove il discorso sul carattere “frivolo” della vita e la necessità di superare l’azione mirata al raggiungimento di scopi, è bagnato da una luce ancora più penetrante. Il momento tipico in cui il viandante, l’uomo della conoscenza, percepisce la possibilità di conoscere l’ignoto, di approcciarsi all’inespresso, infatti, coincide con l’istante in cui l’individuo è più inattivo (“egli non vuol niente”), meno affaccendato a perseguire obiettivi (“non si preoccupa di niente”), emotivamente pressoché insensibile (“il suo cuore è fermo”). Laddove non agisce il “mondo dei motivi”, che Bataille contrappone a quello del “non-senso”⁵⁶, tutto si colora di una luce nuova e si offre all’occhio dell’uomo trasfigurato. Proprio quando l’individuo rinuncia all’azione, o, meglio, appiattisce la trascendenza sull’immanenza del puro esistere, vede “molte cose”, che “non aveva mai viste”. La conoscenza non è il risultato di un percorso, chiaro e distinto, verso l’alto, che elimina il superfluo in virtù dell’essenziale, ma un saper allenare lo sguardo, per cogliere l’estraneo in quella fitta “rete di luce”, in cui risulta avviluppato, come fosse, allo stesso tempo, custodito e celato, “quasi-presente” e sepolto. L’immagine nietzscheana dell’uomo che aspira alla totalità, non con la foga di un’ambizione, ma con la forza di un destino cui ci si abbandona, “addormentatosi”, in una radura, accanto al “gran Pan”, richiama quella batailleana del “re del bosco”, che, deposta la volontà d’agire, “muore a occhi aperti”, riconoscendo nella caduta, nella distruzione, nell’oblio, nella menzogna, i passaggi necessari, cui risulta impossibile sottrarsi, per attivare qualsivoglia forma di conoscenza. Leggiamo Bataille:

⁵⁵ F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in *Umano, troppo umano*, vo. II, cit., § 308. Per un’interpretazione di questo aforisma, cfr., K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio*, trad. it. a cura di U. M. Ugazio, Guida, Napoli 1998, p. 43 e sgg.

⁵⁶ Cfr., G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 31, dove leggiamo: «bisogna distinguere da un lato il mondo dei motivi, dove ogni cosa è sensata (razionale) e dall’altro il mondo del non-senso (libero da ogni senso). Ognuno di noi appartiene per un aspetto al primo, per un altro al secondo [...] Tra i due campi, c’è un solo rapporto ammissibile: l’azione deve essere limitata razionalmente da un principio di libertà. Il resto è silenzio».

«la personale necessità d'agire, per impadronirsi delle possibilità della vita, mi deprime; la necessità di godere mi tiene legato [...] E la vertigine, ad ogni istante mi spezza le gambe. D'improvviso il mio dolore penetra il cielo, immagina l'insensato [...] In fondo al bosco, come nella stanza in cui i due amanti si spogliano, il riso e la poesia si liberano. Fuori dal bosco come fuori dalla stanza, si ricerca l'azione utile, alla quale ogni uomo appartiene. Ma ogni uomo, nella sua stanza, vi si sottrae...; ogni uomo, morendo, vi si sottrae... La mia follia nel bosco regna sovrana... Chi potrebbe sopprimere la morte? [...] Rido della paura della morte: mi tiene sveglio! [...] Chi altri avrebbe avuto una così allegra semplicità di morte?»⁵⁷.

“Morire a occhi aperti” vuol dire ridere della morte, essere consapevoli che la morte, la separazione, la frammentazione è un elemento insopprimibile dell'esistenza. Il bosco, simbolo della natura, o, la stanza, metafora di una solitudine proficua⁵⁸, che ci rivela il nostro essere “punto di rottura” in mezzo a tutti gli altri, sono quei luoghi dove il viandante ritrova se stesso, ritrovando le cose, danno vita a quella dimensione semi-aperta in cui il riso e l'attività poetica si denudano, tornando alla semplicità dell'esistere, svincolandosi dall'ossessione dell' “azione utile”. Il re del bosco batailleano, colui che ha fatto della sua sacra solitudine un “impero”⁵⁹, l'uomo folle che ha trasvalutato tutti i valori, è l'uomo, scrive Nietzsche, “veramente attivo” (*eigentlich thätigen*), cui i diversi gradi del processo conoscitivo, se privati della loro originaria mobilità e capacità trasformativa (ovvero, se “perduranti”), appaiono “inquietanti e morbosi” (*unheimlich und krankhaft*).

L'uomo totale è colui il quale vive la radicale ambivalenza, “scoperta” da Freud, presente proprio nel termine tedesco *unheimlich*, per cui la fissazione di una conoscenza è perturbante, morbosa, e, al tempo stesso, così familiare e portatrice di stabilità. Sta all'individuo impedire che il carattere “inquietante” dell'ignoto,

⁵⁷ G. Bataille, *Il colpevole / L'Alleluia*, cit., pp. 155-7.

⁵⁸ Ivi, p. 82, dove possiamo leggere: «nessuno può sapere a quale grado di solitudine un uomo giunge se il destino lo tocca. Il punto in cui le cose appaiono nude non è meno opprimente della morte. Raggiuntolo, l'impotenza divina, sicuramente, lo inebria: lo strazia sino alle lacrime. Eccomi di ritorno – ridente – tra i miei simili. Ma le loro pene non mi toccano più: in mezzo a loro sono cieco e sordo. Nulla potrebbe essere utile in me [...] Se in me si scatena una lotta, è perché sono in un punto la frangia di schiuma in cui si rivela la contraddizione delle onde. La mia coscienza di essere, in mezzo ad altri, un punto di rottura e di comunicazione richiede ancora che rida dei miei dolori e dei miei furori. Non posso restare estraneo a questi furori: anche se ne rido, sono pur sempre i miei...».

⁵⁹ Ivi., p. 84, dove Bataille scrive: «è come non immaginare niente. Un ferito urla! Sono sordo in fondo alla mia solitudine, dove il caos supera quello delle guerre. Persino urla di agonia appaiono vuote. La mia solitudine è un impero, combattono per possederla».

dell'estraneo lasci il posto, per volgare timore, alla serenità fittizia della conoscenza stabile e duratura. Occorre, in tal senso, lavorare sulla “perdita di sé”, che l'orrore scatenato dall'intromissione di un elemento esterno provoca. Scrive Bataille:

«per giungere all'estasi totale dove godendo ci perdiamo, dobbiamo sempre fissarne il limite immediato: che è l'orrore [...] Non che l'orrore si confonda con l'attrazione, ma se non può inibirla, distruggerla, l'orrore rafforza l'attrazione!»⁶⁰.

Gli risponde, idealmente, Nietzsche:

«una volta che si sia trovato se stesso, bisogna essere capace di tempo in tempo di perdersi – e poi di ritrovarsi: presupposto che si sia un pensatore. A questo è infatti dannoso essere legato sempre a una stessa cosa»⁶¹.

§ 2. Al di là del bene verso il *culmine*, al di là del male verso il *declino*

«Ho intenzione di opporre non più il bene al male ma “il culmine morale”, che è altra cosa dal bene, al “declino”, che non ha nulla a che vedere col male e la cui necessità determina invece le modalità del bene. Il culmine corrisponde all'eccesso, all'esuberanza delle forze. Porta al massimo d'intensità tragica. È connesso al dispendio d'energia senza misura, alla violazione dell'integrità degli esseri. È dunque più vicino al male che al bene. Il declino, che corrisponde ai momenti di sfinimento, di fatica, dà il massimo valore alla preoccupazione di conservare e di arricchire l'essere. Da esso dipendono le regole morali»⁶².

Nella prima parte del *Su Nietzsche*, Bataille si occupa di quello che possiamo definire il problema morale per eccellenza, vale a dire il rapporto conflittuale tra bene e male, obbedienza e trasgressione, conservazione e dissipazione. La posta in gioco è alta: è possibile rinvenire in Nietzsche e Bataille un'etica? Si tratta di un annichilimento totale della tensione morale oppure abbiamo a che fare, più semplicemente, con uno slittamento di prospettiva?

Seguendo l'impostazione del discorso, così come lo struttura Bataille, in un dialogo serrato con i numerosi passaggi nietzscheani dedicati alla questione,

⁶⁰ G. Bataille, *Madame Edwarda*, in *Tutti i romanzi*, a cura di G. Neri, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 155.

⁶¹ F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, cit., § 306.

⁶² G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 48.

emergerà, non tanto una visione morale alternativa (da costruire), quanto uno smascheramento degli equivoci che hanno trasformato, rivoluzionato l'*ethos* umano, il costume, nel corso dei secoli, alla luce di una concezione specifica, d'ispirazione eminentemente cristiana⁶³, per cui il bene alluderebbe a ciò che è legato all'utilità e al rispetto degli esseri, mentre, di contro, il male, a ciò che separa, disgrega, viola. Bataille, in aperto conflitto con questa visione parziale e degenerata della questione morale, quasi programmaticamente, propone di sostituire alla coppia bene-male, quella culmine-declino, laddove non sono più vuoti e astratti principi, regole che si pretendono universali, imperativi formali⁶⁴, a marcare la differenza tra i due elementi in gioco, ma, in piena continuità con le teorie sulla composizione e comunicazione tra gli esseri, rapporti di forza, d'intensità, scontri tra "formazioni di dominio" diverse. Tuttavia, Bataille, non solo disattiva, rende inefficace la classica distinzione bene-male, ma, di più, rinviene nella sfera del "negativo", della auto-contraddittorietà pulsionale, il necessario punto di passaggio per la costituzione e l'esercizio del bene. Ancora una volta, non si tratta di un mero ribaltamento di prospettiva, per cui bene e male si scambiano ruoli e funzioni, ma di una "liberazione del costume" dalle asfittiche maglie di quello che Nietzsche definisce "sentimento del costume" (*Gefühl für die Sitte*) o "eticità" (*Sittlichkeit*). I retaggi, i lasciti, delle più disparate tradizioni, che consigliano di eleggere a "guida spirituale", modello di riferimento, questo o quell'altro uomo, società, organizzazione, dalla pretesa "cultura superiore", ci dicono Nietzsche e Bataille, non vanno ciecamente glissati o apoditticamente avversati, ma, più semplicemente, ripensati, modificati, aggiornati,

⁶³ F. Nietzsche, *Il problema Socrate*, in *Il crepuscolo degli idoli*, § 11, dove possiamo leggere: «tutta quanta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, è stata un equivoco... La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in contrasto agli istinti, era essa stessa soltanto una malattia diversa – e in nessun modo un ritorno alla "virtù", alla "salute", alla felicità».

⁶⁴ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 59, dove leggiamo: «dinanzi a un enunciato di morale kantiana (agisci come se...), a un rimprovero formulato in nome dell'enunciato, anche dinanzi a un atto, o, in mancanza di atto, a un desiderio, a una cattiva coscienza, possiamo, lungi dal venerare, osservare il topo negli artigli del gatto: "volevate essere tutto, una volta scoperta la frode, sarete il nostro zimbello". Ai miei occhi, la notte del non-sapere che segue la decisione: "non volersi più tutto, essere dunque l'uomo che supera il bisogno che provò di distogliersi da se stesso" non aggiunge né toglie nulla all'insegnamento di Nietzsche. Tutta la morale del riso, del rischio, dell'esaltazione delle virtù e delle forze è spirito di decisione».

alla luce delle diverse evoluzioni dei tipi umani. Nietzsche spiega così la parabola discendente che ha trasformato delle semplici, per quanto nobili o paradigmatiche, esperienze singole, in un “sistema” chiuso:

«il costume rappresenta le esperienze di uomini passati su quanto si presumeva utile e dannoso, - ma il sentimento del costume (eticità) non si ricollega a quelle esperienze come tali, bensì all'età, alla santità, alla indiscutibilità del costume. E con ciò questo sentimento agisce in opposizione al fatto che si compiano nuove esperienze e si correggano i costumi; vale a dire l'eticità agisce opponendosi all'origine di nuovi e migliori costumi: essa inebetisce»⁶⁵.

La *Sittlichkeit* è l'organizzazione gerarchica, mirata e mono-orientata, dei costumi, una sorta di loro fissazione e concettualizzazione, mentre, di per sé, il costume non rappresenta niente di più che un'esperienza, e, quindi, come tale, assolutamente opinabile, ma inoffensiva. L'eticità, la morale, si pone quale ostacolo all'avvento e attecchimento di nuove esperienze, ponendosi come una sorta di “freno”, di sbarramento all'irruzione dell'ignoto. L'uomo libero, invece, non si lascia invischiare, inebetire (è come se, laddove agisce una morale predominante, lo stupore iniziale avesse subito un processo di incantamento), solidificare, in un determinato comportamento, perché l'ignoto non può essere pre-visto. Scrive Bataille:

«in presenza dell'ignoto, è empio essere morale (vergognoso adescare, come un pescatore, l'ignoto). La morale è il freno che un uomo inserito in un ordine conosciuto s'impone (ciò che egli conosce sono le conseguenze dei suoi atti), l'ignoto rompe il freno, abbandona a esiti funesti»⁶⁶.

L'immagine del pescatore, che getta l'amo nel mare dell'imprevedibile, nell'oceano del destino, tentando di “adescare” l'ignoto e piegarlo alle sue private esigenze, risulta estremamente efficace, restituendoci chiaramente l'idea di una morale come frutto dell'azione pervasiva del principio di causalità, per cui, oltre che, naturalmente, gli effetti, si pretende di venire a conoscenza, “prima del tempo”, dei principi scatenanti di un comportamento o accadimento, ma, insiste Bataille, il

⁶⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 19.

⁶⁶ G. Bataille, *Nietzsche. Di un sacrificio di cui tutto è vittima*, in *L'esperienza interiore*, cit., pp. 197-8.

divenire non può essere sottoposto a questo processo preventivo di vivisezione⁶⁷. Dell'ignoto, semplicemente, non posso parlarne, e, qualora lo facessi, scadrei rapidamente nella sfera dell'assurdo, o, ancora peggio, del chiromantico. Posti, sin da sempre, di fronte all'ignoto, possiamo procedere, dice Nietzsche, nella Prefazione di *Umano, troppo umano*, solo “per esperimento”, offrendoci all’“avventura” (*Abenteuer*)⁶⁸. Per questo, ogni sistema morale, non potendosi basare su alcuna certezza, fa leva sulla credenza dei “più”, coartando a un atto di fede che, per sua natura, inibisce quello che Nietzsche chiama *Begierde und Lust des Fragens* (“il desiderio e il piacere di interrogare”)⁶⁹. Se il processo della conoscenza, come visto, si origina a partire dall'irruzione dell'estraneo, si attiva sulla scorta di uno stimolo esterno imprevisto, la formulazione di giudizi benevoli o malevoli, di portata generale, su questi fenomeni risulta assolutamente fuorviante e faziosa, fondandosi, ripetiamo, su una mera credenza. E, tra tutte le credenze, come sottolineano con forza tanto Nietzsche quanto Bataille, quella nel Dio cristiano, ha rappresentato il viatico, il motore per la costituzione del sistema morale, probabilmente, più influente al

⁶⁷ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 374, dove si scrive: «noi non possiamo guardare dietro il nostro angolo: è una curiosità senza speranza quella di voler sapere quali altre specie di intelletti e prospettive possano esistere: per esempio se degli esseri possano percepire il tempo a ritroso o, alternativamente, in avanti e all'indietro (con cui sarebbero dati un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto)».

⁶⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, Prefazione, § 4, dove leggiamo: «da questo morboso isolamento, dal deserto di tali anni di esperimenti, ancora lunga è la via per giungere fino a quell'enorme, straripante sicurezza e salute, che non può fare a meno della malattia stessa, come di un mezzo e amo di conoscenza, fino a quella matura libertà dello spirito, che è tanto padronanza di sé quanto disciplina del cuore, e che apre la via a molti e opposti modi di pensare; fino a quella interiore apertura e raffinatezza derivante dalla sovrabbondanza, che esclude il pericolo che lo spirito si perda e per così dire si innamori delle sue stesse vie e resti fisso, inebriato, in un punto qualsiasi; fino a quell'eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostituire, che è appunto il segno della *grande salute*, quell'eccesso che dà allo spirito libero la pericolosa prerogativa di poter vivere d'ora innanzi *per esperimento* e di potersi offrire all'avventura».

⁶⁹ Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 2, dove si scrive: «ognuno ti guarda con occhi estranei e continua a maneggiare la sua bilancia, chiamando questo bene e quello male; a nessuno vengono le guance rosse quando fai notare che questi pesi non sono giusti, - non suscita neanche indignazione contro di te: forse si ride del tuo dubbio. Voglio dire: *i più* non trovano spregevole credere a questo o a quello e vivere in conseguenza, senza essersi resi conto prima delle ragioni ultime e più sicure in pro o contro e senza anche solo darsi la pena, dopo, di ricercare tali ragioni, - anche gli uomini più dotati e le donne più nobili appartengono a questi “più” [...] Stare nel bel mezzo di questa *rerum concordia discors* e di tutta la meravigliosa incertezza e ambiguità dell'esistenza *e non interrogare*, non tremare per il desiderio e il piacere di interrogare, nemmeno odiare chi interroga, forse addirittura divertirsi insipidamente alle sue spalle – è questo che io sento *spregevole*».

mondo. La connessione tra l'aspetto eminentemente religioso e quello morale, rappresenta la chiave di volta per comprendere la critica filosofica alla valenza del binomio bene-male, e aprire le porte a una nuova concezione che guardi al negativo come al momento più significativo per l'affermazione successiva di qualsivoglia bene. Non c'è, in altri termini, eccesso di forza, sovrabbondanza, traboccamento (quindi, conoscenza), senza un dispendio incontrollato d'energia, una perdita, una trasgressione, un tramonto, ci verrebbe da aggiungere, senza una "crocifissione", un sacrificio, un supplizio. Introduciamo il discorso, con le parole stesse di Bataille:

«il supplizio di Gesù è considerato un male dalla cristianità. È il più grande peccato che sia stato mai commesso. Questo peccato ha anche la caratteristica di essere illimitato. I criminali non sono soltanto gli attori del dramma: la colpa incombe su tutti gli uomini [...] Il supplizio del Cristo reca offesa all'essenza di Dio. Tutto avvenne come se le creature potessero comunicare con il loro Dio soltanto per mezzo di una ferita che ne lacerasse l'integrità. La ferita è voluta, desiderata da Dio [...] Se avessero conservato la loro rispettiva integrità, se gli uomini non avessero peccato, Dio da un lato e gli uomini dall'altro sarebbero rimasti nel loro isolamento. Una notte di morte, in cui il Creatore e le creature insieme sanguinarono, si straziarono a vicenda e si posero in questione sotto ogni aspetto – al limite estremo della vergogna – è stata necessaria alla loro comunione [...] L'uomo raggiunge nella crocefissione il culmine del male. Ma proprio per averlo raggiunto ha cessato di essere separato da Dio. Da questo si vede che la "comunicazione" degli esseri è assicurata dal male. L'essere umano senza il male sarebbe ripiegato su se stesso, rinchiuso nella sua sfera indipendente»⁷⁰.

Bataille ha il merito, sin da subito, di spostare l'attenzione, relativamente al supplizio di Cristo, dalla dimensione della "pura scomparsa" a quella della sua violenta uccisione, dalla sfera della "morte naturale" a quella del delitto. Questo mutamento di prospettiva ci consentirà di comprendere come, la figura del Cristo crocifisso, ancora oggi, risulti essere "il simbolo più sublime" (*das erhabenste Symbol*)⁷¹. Esiste un'intima relazione, infatti, tra l'eccesso del culmine e quello proprio del sublime. Difatti, in entrambi i casi, si tratta di un andare al di là, di un forzare i limiti, di un e-levarsi, nel senso di un allontanarsi da sé, un perdersi. Allora, il Cristo in croce, al di là del suo significato strettamente confessionale, pare suggerirci Nietzsche, conserva, a tutt'oggi, una grande potenza significativa,

⁷⁰ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 48-9.

⁷¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 2 [96]. Citato anche da Bataille, come esergo, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 48.

incarnando, non uno tra i tanti, ma, “il più sublime” (*das erhabenste*), tra tutti i simboli. Dire il più sublime equivale a dire quello in cui gli esseri si sono messi maggiormente in gioco, in cui un culmine di forza, violenza è stato raggiunto, in cui una trasformazione radicale è giunta a piena maturazione. Come sappiamo, però, Nietzsche legge il fenomeno storico della Crocifissione, altresì, come la più radicale “obiezione” a questa vita, come la “formula della sua condanna”⁷². Come è possibile interpretare lo stesso evento come il più sublime, elevato dei simboli e, insieme, come un impoverimento, un annichilimento della vita? Chiarificando questa, solo apparente, contraddizione, riusciremo a cogliere il significato genuino dell’esperienza (oltreché religiosa) morale nietzscheana, e, di conseguenza, della sua ripresa a opera di Bataille. L’ipotesi è che, tanto nel sacrificio cristico, quanto nei principi morali stessi, convivano i germi di una dissoluzione, degenerazione, decadenza, ma, anche, quelli di una rinascita, una soluzione, una “terapia”. Criticare i valori morali imperanti non significa distruggerli biicamente, ma, più semplicemente, porli in questione e, scrive Nietzsche nella *Genealogia*, «a tale scopo è necessaria una conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui sono attecchiti, posto le quali si sono andati sviluppando e modificando»⁷³. La chiarificazione dell’apparente paradosso, più sopra evocato, passa dal ricorso al metodo genealogico, che, al di là di ogni dualismo o sterile contrapposizione, s’interroga sulla nascita e l’evoluzione dei fenomeni di natura morale, in questo caso. Occorre smontare pezzo per pezzo tutta la storia della morale, così come quella del cristianesimo, per comprendere, da un lato, il profondo intreccio che, nel simbolo della Croce, lega l’espressione massima di forza, l’estasi e la debolezza del *ressentiment*, la vertigine connessa alla caduta⁷⁴ e, dall’altro, l’intima relazione di salute e malattia, aspetti patologici e rigenerativi, in seno alla morale.

⁷² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, fr. 14 [89].

⁷³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Prefazione, § 6.

⁷⁴ Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell’eccesso*, cit., p. 14, dove leggiamo: «l’immagine del Cristo in croce diventa l’espressione più equivoca del male perché la sua messa a morte, il sacrificio, è il crimine commesso dagli uomini per poter instaurare attraverso di esso la comunicazione con la divinità [...] Il sacrificio e “l’opera della carne” appartengono alla stessa espressione sconvolta in cui il desiderio di proiettarsi nell’altro, denudarsi e fondersi in lui, sfocia nell’urgenza di perdersi, annientarsi. Nella comunicazione, nell’amore, il desiderio ha il nulla per

Scrive Nietzsche:

«morale come conseguenza, come sintomo, come maschera, come tartuferia, come malattia, come fraintendimento; ma anche morale come causa, come terapia, come *stimulans*, come inibizione, come veleno [...] Fino a oggi non si è neppure avuto il minimo dubbio o la minima esitazione nello stabilire “il buono” come superiore, in valore, al “malvagio”, superiore in valore nel senso di un avanzamento, di una utilità, di una prosperità in rapporto all’uomo in generale (compreso l’avvenire dell’uomo). Come? E se la verità fosse il contrario? Come? E se nel bene fosse insito anche un sintomo di regresso, come pure un pericolo, una seduzione, un veleno, un *narcoticum*, attraverso il quale a un certo punto il presente visse a spese dell’avvenire?»⁷⁵.

Nietzsche, quasi come in una casistica, elenca alcuni dei più eminenti sviluppi del fenomeno morale, all’interno del corso della storia: la morale, ad esempio, è tanto un equivoco, un tentativo di dissimulare e falsificare la realtà, uno stato patologico dell’essere, quanto una cura o uno “stimolante”. Abbiamo già avuto modo, in particolare, di analizzare le caratteristiche del termine latino *stimulans*, che allude alla possibilità di potenziare la vita, attraverso l’incremento dello stato di eccitazione fisiologica dell’individuo stesso. Porre in questione i valori morali, allora, significa fare la storia di queste contraddizioni, in cui, talora, la morale è sintomo di spossatezza, di sfinimento, talaltra, manifestazione di eccesso, esuberanza delle forze. Contraddizioni in cui il singolo si trova radicalmente coinvolto, perché dinnanzi al “problema morale” il “disinteresse” non ha alcun valore, ma occorre l’esercizio di un “grande amore”⁷⁶, che, come la “grande salute”, “la grande serietà” o il “grande silenzio”, risulti a tal punto ricettivo da ricomprendere sia l’aspetto patologico, che quello rigenerativo della questione morale.

oggetto. E l’estasi come dissoluzione e rovina in cui si tocca l’assoluto di godimento coincide con l’inabissarsi degradante, la vertigine e la caduta».

⁷⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Prefazione, § 6.

⁷⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 345, in cui si scrive: «la mancanza di personalità si vendica dappertutto: una personalità indebolita, assottigliata, spenta, che nega e rinnega se stessa, non serve più a niente di buono – e serve meno di tutto alla filosofia. Il “disinteresse” non ha valore né in cielo né in terra; i grandi problemi richiedono tutti il *grande amore*, e di questi sono capaci solo gli spiriti forti, rotondi, sicuri, che poggiano saldamente su se stessi [...] Ma com’è allora che io non abbia incontrato ancora nessuno, neanche nei libri, che si sia messo personalmente nella suddetta posizione rispetto alla morale, che conosca la morale come problema e questo problema come la sua pena, ambascia, voluttà e passione personale? Si vede che finora la morale non è stata affatto un problema, e anzi è stata proprio ciò su cui, dopo ogni diffidare, dissentire e contraddire, si è finito col mettersi d’accordo: il luogo consacrato della pace, dove i pensatori trovavano riposo anche da se stessi, riprendevano fiato e ricominciavano a vivere».

Fin qui, potremmo dire, si conferma il solito modello duale, per cui vi è qualcosa che accresce, potenza (bene) e qualcosa che inibisce, frena lo sviluppo (male). Nietzsche, tuttavia, improvvisamente, insinua un dubbio, con il tono tipico di chi annuncia l'“inaudito” (“come? e se la verità fosse il contrario? come?”), domandandosi se anche nel bene, nell'esercizio di ciò che è utile, nel presente, non si possano celare, forse, dei “sintomi di regresso”, per cui la salvaguardia di un modello etico, da paradigma essenziale e munifico, rischierebbe di trasformarsi nel più pericoloso agente inibente per la costruzione di un tipo superiore d'uomo. Allo stesso modo, Bataille, in uno scritto del 1973, intitolato *Teoria della religione*, individua nella “posizione del dualismo”, la causa di uno slittamento epocale, che ha minato l'ambivalenza originaria di quel “mondo arcaico” che, solo successivamente, ha distinto nettamente divino e profano⁷⁷, relegando le passioni nefaste, il male, solamente in seno a quest'ultimo. In altri termini, prima che il “sacro” fosse “rapito” dal rigore della *religio*, l'uomo intratteneva un rapporto “intimo” tanto con il puro quanto con l'impuro, mentre giudizi morali e ordinamenti razionali ancora latitavano. Scrive Bataille:

«se si considera un movimento dominante del pensiero riflesso, il divino appare legato alla purezza, il profano all'impuro [...] Il pensiero riflesso definisce delle regole morali, enuncia dei rapporti universalmente obbligatori tra gli individui e la società o fra gli individui stessi. Questi rapporti obbligatori sono essenzialmente quelli che assicurano l'ordine delle cose. Riprendono talvolta dei divieti che l'ordine intimo fonda (come quello dell'omicidio). Ma la morale sceglie fra le regole dell'ordine intimo. Scarta o almeno non appoggia quei divieti ai quali il valore universale non può essere conferito, che rivelano chiaramente una libertà capricciosa dell'ordine mitico [...] La morale enuncia le regole che derivano universalmente dalla natura del mondo profano, che assicurano la durata senza la quale ogni operazione è impossibile. Essa è dunque opposta alla scala dei valori dell'ordine intimo, che poneva al posto più alto ciò il cui senso è dato dall'istante»⁷⁸.

Il “pensiero riflesso”, di cui parla Bataille, è il pensiero della dualità, dello sdoppiamento (e non del Doppio tragico), il pensiero che sceglie, separa, assortisce

⁷⁷ A proposito di un mondo arcaico, in cui il profano, non solo, non era nettamente distinto dal divino, ma fungeva, altresì, da ponte, da mediazione tra il mondo materiale e la trascendenza, cfr., F. Nietzsche, *Canti del principe Vogelfrei*, in *La gaia scienza*, cit., “Al maestrale. Canzone da ballo”, in cui si legge: «salve a chi nuove danze crea! / Danziamo in mille guise, / Libera sia detta nostr'arte, / Gaia la nostra scienza! / Scerpriamo d'ogni fiore / Un boccio a nostra gloria / E ancor due foglie a ghirlanda! / Danziam come trovatori / Tra santi e puttane, / Tra Dio e mondo la danza!».

⁷⁸ G. Bataille, *Teoria della religione*, trad. it. a cura di R. Piccoli, SE, Milano 2002, pp. 67-8.

in base a criteri universali. La preoccupazione più grande di questo pensiero è quella di assicurare “l’ordine delle cose”, ovvero la conservazione della realtà e la sua protezione dall’attacco di forme degenerate, estreme, in difesa di una visione pacificata dell’esistenza, fatta di obblighi e concessioni, e non più, come nell’“ordine intimo”, di “valori” legati all’impermanenza e volatilità dell’istante. Più in generale, la morale seleziona dall’ordine intimo, naturale dell’uomo solo quelle consuetudini, abitudini che possono poi rivelarsi utili per la sopravvivenza dell’umanità e che, soprattutto, risultano talmente malleabili da superare, kantianamente parlando, il “test dell’universalità”. Solo in rari casi, si genera un accordo spontaneo tra i due ordini, tra le due opposte visioni dell’esistenza: l’inibizione legata all’atto omicida è uno di questi sporadici esempi. Nel caso di un’uccisione arbitrariamente cagionata, infatti, la trasgressione del divieto morale coincide con quella della “legge naturale”, e, per tale ragione, il fenomeno va fatto oggetto di una repressione congiunta. Tuttavia, nella maggior parte delle circostanze, la scure della “posizione dualista” si abbatte sulla realtà, creando due mondi radicalmente separati: quello trascendente, universale, delle regole morali e quello immanente, materiale, della trasgressione, dell’impulso, dell’ordine intimo. Si tratta di una trascendenza molto diversa da quella “provvisoria”⁷⁹ del mondo arcaico, dove legge e intima pulsione, bene e male, risultavano, sì, distinti, ma non scissi e fissati su posizioni inconciliabili, bensì interpreti di un perenne scambio, di un gioco di rimandi, rispecchiamenti⁸⁰. Una trascendenza, definita da Bataille del “dualismo approfondito”, e che segna

⁷⁹ «Il momento del cambiamento è dato in un passaggio: in un trasporto, in un movimento improvviso di trascendenza, oltrepassata la materia sensibile, la sfera intellegibile si rivela [...] Così il mondo intellegibile assume l’apparenza del divino. Ma la sua trascendenza è di un’altra natura rispetto a quella, indecisa, del divino della religione arcaica. Il divino era inizialmente colto a partire dall’intimità (dalla violenza, dal grido, dall’essere in irruzione, cieco e inintellegibile, dal sacro nero e nefasto); se era trascendente, lo era in modo provvisorio» (ivi., p.69).

⁸⁰ Cfr., F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, cit., pp. 300-1, dove possiamo leggere: «come giocano il bambino e l’artista, così il fuoco eternamente vivo gioca, costruisce e distrugge in piena innocenza. Questo è il gioco che l’Aion gioca con se stesso. Trasformandosi in acqua e in terra, egli costruisce come un fanciullo torri di sabbia vicino al mare, costruisce e distrugge; di tanto in tanto egli ricomincia daccapo il gioco. Un attimo di sazietà, e poi egli è colto di nuovo dal bisogno, così come l’artista è costretto a creare dal bisogno. Non è la scelleratezza, bensì l’impulso a giocare, risorgente sempre di nuovo, che suscita alla vita altri mondi. Talvolta il fanciullo getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende, per innocente capriccio. E non appena costruisce, egli collega, adatta e forma in obbedienza a una legge e in base a un ordine intimo».

«il passaggio da un mondo all'altro. Meglio, l'uscita da questo mondo, l'uscita dal mondo *tout court* – poiché, opposto al mondo sensibile, il mondo intellegibile non è tanto un altro mondo, quanto il fuori dal mondo [...] L'uomo della concezione dualista è all'opposto dell'uomo arcaico in quanto non esiste più intimità tra lui e questo mondo»⁸¹.

Ora, non si tratta certo, occorre precisare, di riformare la morale, ripristinando le modalità esistenziali dell'uomo arcaico, quanto d'intraprendere questo cammino a ritroso, all'interno della storia della morale stessa, per individuare i punti di rottura, che hanno progressivamente sancito l'allontanamento della ragione dall'immediatezza di quell'intimità dell'uomo con la corporeità del mondo, un'intimità che, dice Bataille, si palesa nel grido, nella violenta irruzione dell'estraneo nell'essere. In una battuta, la morale, costruendo il suo castello dogmatico sulle fondamenta di un numero limitato di esperienze notevoli, ne trascura, inevitabilmente, molte altre potenzialmente più raffinate, che vengono abortite ancor prima di aver fatto capolino nell'esistenza. La morale è quella sedimentazione calcarea che ostruisce la libera comunicazione tra individui e mondo, mandando in blocco quel circuito cooperante, formato dalle unità minime senzienti. Per di più, e questo è l'aspetto più pernicioso della vicenda, il processo della conoscenza, in quanto dipendente da quel *continuum* che è la vita biologica, pulsionale e desiderativa, non si ferma, e i corpi continuano a essere bombardati, infettati, dagli stimoli esterni. Tutto ciò, se osteggiato dall'ostracismo della morale dominante, genera un fastidioso e pericoloso assembramento, un intasamento, un ammasso di sollecitazioni che, tutte insieme, spingono per “entrare” nell'organismo. Emanciparsi dalla fissazione dei costumi, dall'eticità imperante, significa anche, allora, evitare fenomeni di congestionamento, deleteri per lo sviluppo della conoscenza e l'evoluzione dell'individuo. E il discorso, come accennato, si rivolge tanto alla sfera biologica quanto a quella istintuale. Scrive Nietzsche:

«si tratta di percorrere, semplicemente con nuovi interrogativi e, per così dire, con nuovi occhi l'immensa, lontana e così nascosta regione della morale – della morale realmente esistita, realmente vissuta - : e non significa questo qualcosa come *scoprire* per la prima volta questa regione?»⁸².

⁸¹ Ivi., pp. 69-70.

⁸² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Prefazione, § 7.

Il metodo genealogico⁸³ non guarda ai sistemi morali come a delle organizzazioni, di per sé, significative, non tenta di stabilire, una volta per tutte, la verità o falsità di un'idea, applicando il metro di giudizio della ragione, ma, di contro, interpreta il fenomeno morale alla stregua di un fatto, che fa la sua comparsa nel panorama storico, si evolve e deperisce, proprio come accade per tutti gli altri eventi. Il merito di tale metodo risiede nella sua capacità di riportare, non solo cronologicamente, ma anche, diremmo, quasi ontologicamente, il significato di un fenomeno al momento della sua origine, intesa, quest'ultima, come una semplice traccia, una sorta di "indizio", spogliandolo, così, di tutte le connotazioni assunte, via via, nel corso del tempo. Questo vuol dire che, da un lato, genealogia sta per riattivazione di una memoria storica, di un'archeologia⁸⁴, e, dall'altro, è il motore di quel movimento che riconsegna ogni accadimento, ogni interpretazione, fissatasi, poi, in valore morale indiscutibile, alla sua pura capacità generativa, ovvero alla possibilità di essere o non essere. In ultima istanza, il metodo genealogico, oltrepassando il regime della "posizione dualistica", si rivolge a una forma di razionalità pre-discorsiva, dove è la contingenza assoluta a farla da padrona. Un fenomeno morale, infatti, se ricondotto nell'alveo del contingente, abdica al suo dominio, perde la sua validità, si dissolve nella pura possibilità. Posso agire su un valore morale, solo se ripresentifico il tempo e lo spazio in cui, per una particolare congiuntura storica, ha dismesso le vesti di

⁸³ Cfr., a tal proposito, S. Natoli, *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 101-3, dove leggiamo: «porsi fuori dall'opposizione vero-falso significa abbandonare la prospettiva dicotomica e astratta dell'opposizione a vantaggio di quella polivalente e multi versa della storia. Questo metodo è la genealogia [...] La genealogia identifica l'errore, poiché è capace di dissolvere qualsiasi concetto nella sua genesi, è, cioè, capace di ridurlo alle sue condizioni generative. Un qualsiasi concetto prima ancora di essere assolutamente vero o falso è storico [...] L'esistenza di un'idea non si risolve nella delucidazione del suo significato, ma nella sua vita e morte storica. Bisogna interpretare la vita delle idee come storia dei fatti ideali, alla luce del loro originarsi e del loro deperire».

⁸⁴ Cfr., a tal proposito, M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. a cura di E. A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998. Per un confronto serrato con la figura di Nietzsche, in relazione al tema dell'origine, invece, cfr., J. Pizer, *The Use and Abuse of "Ursprung": on Foucault's reading of Nietzsche*, in "Nietzsche-Studien", 19, 1990. Per una prospettiva ulteriore sul rapporto tra metodo genealogico e senso dell'origine in Nietzsche, cfr., G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1998, e, nello specifico, pp. 25-8, dove leggiamo: «genealogia vuol dire origine o nascita, ma anche differenza e distanza nell'origine. Genealogia vuol dire nobiltà e bassezza, nobiltà e villania, nobiltà e decadenza, nell'origine [...] Certo il problema è quello dell'origine, ma questa, intesa come genealogia, può essere determinata soltanto in rapporto ai gradi superiori».

semplice consuetudine, per assumere quelle di regola, legge universale⁸⁵. L'indagine genealogica, così come condotta da Nietzsche, non risulta assolutamente estranea alle modalità utilizzate da Bataille per effettuare una ricognizione globale sulla storia del sapere. Il pensatore francese, infatti, rimasta tra i fatti storici, per individuare le faglie, le discontinuità, che hanno portato alla creazione di uno iato tra l'*ethos* e la dimensione del sacro. L'"antico slittamento", di cui parla Bataille, e che ha ridefinito i confini di sacro e profano, è la manifestazione tangibile, il risultato di una ricerca archeologica, mirata a far emergere la genesi di concetti e fenomeni specifici. Il "non-sapere" non è soltanto la contestazione di un sapere assoluto, ma, adesso possiamo dirlo, un nuovo inizio, la "scoperta" di una regione sconosciuta, non ancora illuminata, perché oscurata, per lunghi secoli, dall'azione violenta della tradizione metafisica. È un puro e sconfinato interrogare, quello della genealogia, che mira a decostruire quei rapporti di forza, trasformati, nelle diverse società, in rapporti di potere (e, quindi, anche di servilismo), un domandare inesausto, non finalizzato, per certi versi, vuoto, come sottolinea Bataille:

«il non-sapere globale s'introduce nella fenomenologia del sapere umano in quanto momento ultimo, ma prima nei rapporti del sapere e della sovranità, implicati tutte le volte che il sapere non si accontenta di servire fini pratici (servili). Il campo del non-sapere medesimo è dato ogni volta che la filosofia sviluppa la propria interrogazione senza limitarla. Solo la scienza newtoniana, o piuttosto la scienza in generale, evita quest'interrogazione vuota»⁸⁶.

⁸⁵ Nietzsche ci invita a riflettere sulle trasformazioni radicali e improvvise che, spesso, subiscono le nostre più piccole, e, apparentemente insignificanti, abitudini. La solidificazione del costume, la sua degenerazione da semplice consuetudine a legge morale universalmente valida, avviene lentamente sotto i nostri occhi, ma, tuttavia, noi sembriamo non accorgercene. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 462, dove Nietzsche, costruendo una singolare analogia tra corpo e anima, ci ammonisce dall'essere indifferenti nei confronti di quei piccoli segnali, che annunciano la torsione di un'abitudine particolare in regola generale: «assai di rado le malattie croniche dell'anima, come quelle del corpo, insorgono solo per saltuari, grossolani trascorsi contro la struttura razionale del corpo e dell'anima; solitamente, invece, si producono per innumerevoli piccole inavvertite negligenze. Chi, per esempio, ogni giorno di più respira, sia pure in misura insignificante, in maniera troppo debole, e accoglie nei polmoni una troppo scarsa quantità d'aria, così che questi non vengono totalmente affaticati ed esercitati a sufficienza, finisce per incorrere in un disturbo polmonare cronico: in un caso del genere non può ottenersi la guarigione in alcun altro modo se non intraprendendo, a nostra volta, innumerevoli piccoli esercizi in senso opposto, e contraendo inavvertitamente altre abitudini [...] Lente e minute sono tutte queste terapie: anche chi vuol risanare la sua anima deve riflettere sulla trasformazione delle più piccole abitudini. Taluni dicono dieci volte al giorno una parola fredda e gelida a chi sta loro vicino e non fanno gran caso a ciò, e tanto meno, poi, al fatto che, dopo alcuni anni, hanno eretto questa abitudine a legge, che ormai li costringe a contristare dieci volte al giorno chi li circonda».

⁸⁶ G. Bataille, *Appendici*, in OC, cit., pp. 590-1 (traduzione mia).

Il non-sapere globale, cui allude Bataille, è lo stadio finale, ma non la meta, lo scopo, dell'umana conoscenza, il punto più prospiciente, in cui essere e nulla si toccano, in cui il movimento auto-chiudentesi del sapere assoluto cede il passo a quello auto-aprentesi del non-sapere. In altri termini, laddove nulla è più possibile conoscere, il desiderio ardente di domandare si spegne, scontrandosi con l'impossibilità di procedere oltre, dato che tutto si è già compiuto. Allora, da questa sommità, dall'alto della quale crediamo di avere il controllo totale della realtà, non possiamo far altro che ridiscendere. Se, infatti, fuori del sapere assoluto non c'è nulla, allora, la passione inestinguibile dell'interrogare, per trovare ancora soddisfazione, è proprio a quel "nulla" che deve rivolgersi. Così, il sapere assoluto si rovescia nel non-sapere, che rappresenta, non certo, un'istanza di morte o vuota dissoluzione, quanto, al contrario, l'unica possibilità di rinascita, risveglio⁸⁷. La coscienza, infatti, intorpidita da una visione asfittica e totalizzante, per respirare di nuovo, necessita di un ritorno all'istante della decisione, per rimodellare l'esistente sulla base di nuove prospettive. La genealogia è un cammino a ritroso verso quell'attimo "di esitazione"⁸⁸, in cui una "formazione di dominio" si è guadagnata il diritto di assoggettarne un'altra. La storia, ricostruita secondo questo metodo, non passa in rassegna i fatti storici come fossero un "plotone" di oggetti schierati e immobili, ma, rievocando quel *kairòs*, quel tempo opportuno, in cui la decisione è ancora "sul punto di essere presa", offre di questi eventi una visione inedita, alternativa. La genealogia, la contestazione del sapere assoluto, si domandano quali possibilità inesprese, albergano ancora dietro accadimenti anche molto lontani nel

⁸⁷ Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., e, nello specifico, il cap. II, intitolato "Dall'apparizione dileguante del soggetto una nuova specie di cose vere. Note intorno alla passione di non-sapere", pp. 81-144.

⁸⁸ Cfr., R. Ronchi, *La scrittura della verità: per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1998, p. 13, dove leggiamo: «Nietzsche afferma che il principio fondamentale al quale ci si deve attenere nella ricerca storica consiste nel fare dell'origine e dello scopo di una qualsiasi pratica, istituzione ecc., due problemi che devono essere rigorosamente e sistematicamente dissociati. E ciò al fine di sottrarsi a quella logica della retrospezione, secondo la quale, invece, l'origine di un processo deve essere la sua meta. Per lo sguardo genealogico, infatti, l'origine non è la meta. L'accento è tutto posto sulla "esitazione", sul momento cioè della decisione che istituisce e istituendo sacrifica, esclude, abbandona, ricalcola l'esistente in vista di nuovi scopi. Dal punto di vista del genealogista l'evidenza della causa finale, l'"a che scopo" apparente di qualcosa, rappresenta per lo più un ostacolo».

tempo, come è il caso, ad esempio, del fenomeno morale. Tuttavia, non si tratta di svelare segreti, sciogliere enigmi o formulare avventati giudizi su “chi” prese quelle decisioni (la qual cosa farebbe scadere il metodo in una superflua e morbosa dimensione privatistica), quanto di ragionare sulla “funzione” assunta dall’evento specifico all’interno della storia, in una connessione necessaria, un dialogo ravvicinato, con tutti gli altri eventi.

Appurato, quindi, che il metodo seguito da Nietzsche e Bataille (anche se il secondo non lo dichiara, come Foucault, esplicitamente), per svelare gli equivoci che aleggiano attorno alla morale, è comune, torniamo all’ipotesi formulata inizialmente: le radici del fraintendimento etico sono da rinvenirsi nelle evoluzioni e involuzioni dello spazio assegnato al “divino”. Il nostro compito, in tal senso, è quello, parafrasando Merleau-Ponty, di dare luogo a una “sintesi di transizione”⁸⁹, per cui il fenomeno non viene letto più come la manifestazione di un evento che ha già dispiegato tutta la sua portata significativa, ma come una concentrazione di sensi potenziali che si “fanno” sempre in modo precario e assolutamente rivedibile. Per tale ragione, Nietzsche può liberamente affermare che, ancora oggi, il simbolo della Croce risulta il più sublime tra tutti, ovvero, il meno de-costruito, il più denso di sensi nascosti e abbandonati. De-costruire, allora, nel senso in cui lo intende Nancy⁹⁰, equivale a dischiudere, rendere visibile ciò che, per troppo tempo, è rimasto inespesso, ci è stato sottratto. E, ancora di più, decostruire il cristianesimo vuol dire decostruire la morale. Occorre tornare al momento in cui una frattura si è verificata, una separazione si è consumata, e lavorare in questo solco, se intendiamo riportare l’*ethos* alla sua originaria “intimità”, ovvero se desideriamo ristabilire i contatti tra la

⁸⁹ Cfr., M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1965, p. 551, dove si scrive: «una sintesi di transizione, è il movimento di una vita che si dispiega [...] Non c’è luogo del tempo, il tempo porta e rilancia se stesso».

⁹⁰ Cfr., J. L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. a cura di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 11, dove leggiamo, a proposito della decostruzione: «un movimento che sarebbe al tempo stesso di analisi del cristianesimo – a partire da una posizione che si suppone in grado di oltrepassarlo – e di trasposizione, accompagnata da una trasformazione del cristianesimo stesso, che si oltrepassa, si disloca e dà accesso a risorse che occulta e insieme custodisce. Si tratta essenzialmente di questo: non solo il cristianesimo si separa e si estranea dalla sfera del religioso, ma designa un vuoto, di là da sé, il luogo di ciò che da ultimo dovrà sottrarsi all’alternativa primaria di teismo e di ateismo». Cfr., anche, J. L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. a cura di R. Deval, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.

corporeità dell'uomo e la materialità del mondo sensibile, che non significa recuperare una dimensione arcadica, ma svelare quanto una verità possa essere "ricurva". L'obiettivo è mostrare che il male, oltre che poter essere letto come peccato, deviazione, perversione del cuore, in realtà, a seguito della "dischiusura genealogica" si rivela poter essere, anche, come ha sottolineato Bataille, vera e propria condizione del bene. Il prospettivismo nietzscheano, per cui vi è una possibilità infinita di interpretazioni praticabili, nasce proprio sulla scorta di un simile "scavo" nei meandri della storia. Il senso, costretto nelle sottili maglie di una visione dominante, "esplode", si libera e dà luogo a tutta una serie di *Weltanschauung* alternative.

Nel caso che ci riguarda, come accennato, sarà necessario capire le "ragioni genealogiche" che stanno alla base del rovesciamento interpretativo effettuato da Bataille, e, proponiamo, anche da Nietzsche stesso, per cui la verità può essere il suo "contrario", il bene contenere, a livello endogeno, i sintomi della decadenza, ma, soprattutto, il male attestarsi come unico viatico per raggiungere uno stato di armonia, ovvero di collegamento, comunicazione tra gli esseri. E, scrive Bataille:

«ogni "comunicazione" partecipa del suicidio o del delitto. L'orrore funebre l'accompagna, il disgusto ne è il segno. E il male appare – sotto questa luce – come una fonte di vita! Rovinando in me stesso, negli altri, l'integrità dell'essere, mi apro alla comunione, posso giungere al culmine morale. E il culmine non è *subire*, è *volere* il male. È accordo volontario col peccato, con il delitto, il male. Con un destino che richiede senza tregua che alcuni vivano, altri muoiano»⁹¹.

Il male contiene, già in sé, il germe della rinascita, se interpretato come la prima tappa obbligata di un destino che esige, senza soluzione di continuità, che, durante la comunicazione, il contatto, alcuni esseri periscano e altri sopravvivano. Non si tratta, quindi, di una volontà sadica di praticare il male, quanto dell'acquisizione della consapevolezza che il "ricambio", in seno all'essere, è necessario. Queste valutazioni sono propedeutiche per una rilettura della nietzscheana "morte di Dio", un'interpretazione alternativa che sposti il baricentro dell'attenzione dall'aspetto, puramente constativo, della pura assenza, della scomparsa della divinità (trascendenza), a quello, decisamente più "attivo", del suo violento annichilimento.

⁹¹ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 55.

Da questo punto di vista, l'ipotesi teorica dell'antropologo francese René Girard, voce meno "ascoltata" nell'ampio panorama degli studi su Nietzsche, si rivela di estrema efficacia, consentendoci di stabilire un *trait d'union* con Bataille stesso. Girard, nel suo saggio *Dioniso contro il Crocifisso*, mette in luce la correlazione, la "straordinaria somiglianza"⁹², a suo avviso esistente, tra i contenuti del celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza*, in cui si annuncia la morte di Dio, e il significato religioso, e, aggiungiamo noi, morale, di quello che Girard definisce "assassinio collettivo". Estrapoliamo alcuni passaggi chiave dall'aforisma in questione, per porli, poi, sotto la lente d'ingrandimento, usando Girard come riferimento esterno:

«non avete sentito parlare di quell'uomo folle che nel chiaro mattino accese una lanterna, corse al mercato e si mise a gridare senza posa: "Cerco Dio! Cerco Dio!"? [...] "Dov'è andato Dio?", esclamò, "voglio dirvelo! Noi lo abbiamo ucciso, - voi e io! Noi tutti siamo i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come abbiamo potuto bere il mare? Chi ci ha dato la spugna per cancellare tutto l'orizzonte? Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? [...] Non vaghiamo come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non viene continuamente la notte e più notte? [...] Dio è morto! Dio rimane morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come possiamo consolarci, noi assassini di tutti gli assassini? Ciò che il mondo possedeva di più santo e possente, si è dissanguato sotto i nostri coltelli, - chi ci toglierà di dosso questo sangue? Con quale acqua potremo lavarci? Quali cerimonie espiatorie, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? [...] Non dobbiamo farci dèi noi stessi, anche solo per apparire degni?"»⁹³.

Tutti gli uomini, scrive Nietzsche, nessuno escluso, si sono resi responsabili, colpevoli del violento assassinio di Dio, che, quindi, "non muore di vecchiaia"⁹⁴, ma

⁹² R. Girard, *Dioniso contro il Crocifisso*, in G. Fornari, R. Girard, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002, p. 80, dove leggiamo: «i miei lettori sono troppo attenti ai testi, sono troppo colti, attenti, riflessivi e accurati, e soprattutto troppo abili ed esperti nell'interpretazione testuale per rimanere scandalizzati o comunque sorpresi dal modo informale in cui io mi voglio appropriare dell'aforisma in questione. Non saranno loro a contestarmi il diritto di farlo, perché essi devono aver notato la straordinaria somiglianza di contenuto, se non di forma, tra la mia insistenza alquanto noiosa sul significato religioso dell'assassinio collettivo e l'analoga insistenza di questo brano enigmatico» [si riferisce al n. 125 della *Gaia Scienza*].

⁹³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 125.

⁹⁴ R. Girard, *Dioniso contro il Crocifisso*, in G. Fornari, R. Girard, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, cit., pp. 80-1, dove leggiamo: «a partire dalla fine del Settecento, cominciando da Jean Paul e arrivando a Victor Hugo e oltre, i pronunciamenti sulla morte di Dio si sono moltiplicati ogni anno che passa, e oggi i suoi tardivi profeti formano probabilmente la moltitudine più vasta che si sia mai raccolta nella nostra storia intellettuale. Ciò che ognuno è andato annunciando, ovviamente, è che il Dio biblico sta morendo di vecchiaia. Si tratterebbe, in altre parole, di una morte più o meno naturale [...] Invece di questo graduale affievolimento di Dio, che si manifesterebbe senza

viene spazzato via dall'orizzonte trascendentale con un atto drammatico. «Quasi tutti – sottolinea Girard – credono che il testo di Nietzsche si riferisca esclusivamente all'ateismo moderno»⁹⁵, ma non c'è nulla di più ingenuo che prestare fede a questa banale interpretazione. Dio non è il semplice simbolo, emblema di una visione primitivista del mondo, che occorre, al più presto, lasciarsi alle spalle, o che viene superata, quasi naturalmente, grazie alle evoluzioni del progresso. Dio, contrariamente, non tramonta spontaneamente, ma viene suppliziato volontariamente da quegli stessi uomini che lo hanno inventato, perché, dice Girard, «gli dei cominciano a esistere come dei, perlomeno agli occhi degli uomini, soltanto dopo essere stati uccisi»⁹⁶. Alla luce di quest'ultima affermazione, potremmo sentirci autorizzati a pensare, sulla falsariga dell'interpretazione heideggeriana⁹⁷, che uccidere Dio, altro non voglia dire che sostituire un nugolo di valori con un altro più aggiornato, o, peggio ancora, di puro gradimento per l'autore stesso che l'assassinio collettivo ha inscenato. Nulla di più falso. Quando Girard, infatti, guarda alla morte di Dio come alla *condicio sine qua non* per legittimare l'esistenza di tutto il *pantheon* divino, non sta, di certo, alludendo a una “posizione di nuovi valori”, ma si riferisce a quel movimento dell'essere, tipicamente nietzscheano, per cui nel male è già contenuta la possibilità del bene, o, meglio, l'atto violento si colloca come una sorta di “ricapitolazione”⁹⁸, di nuovo inizio, dove la trasgressione, paradossalmente, fa

alcuna violenza o dramma particolare, Nietzsche vede la scomparsa di Dio come un orrendo assassinio al quale ogni uomo ha partecipato».

⁹⁵ Ivi., p. 81.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ivi., pp. 85-6, dove Girard scrive: «Heidegger ha scritto che, sebbene nessun dio specifico sia menzionato, il solo dio al quale Nietzsche può e deve alludere è il Dio cristiano, ed è una precisazione che si adatta bene al resto del saggio. Anche se Heidegger energicamente protesta che la sua interpretazione non ha nulla a che fare con l'“ateismo volgare” che è stato così spesso letto in questo testo, devo confessare che la differenza non mi è molto chiara. Mettere al primo posto la “morte di Dio”, così intesa, nell'analisi di questo testo, come fa Heidegger, significa cadere nella stessa trappola in cui sono caduti tutti gli altri. Tutti gli dei sono enti (*Seiende*) dotati di una certa durata di vita storica, trascorsa la quale devono morire, a differenza dell'Essere (*Sein*). Ora che il crepuscolo del Dio biblico è finalmente arrivato, in modo analogo al crepuscolo e alla morte degli dei pagani precedenti come ad esempio Dioniso, potranno benissimo far la loro comparsa dèi interamente nuovi. Heidegger pensava di poter riconoscere il suo stesso pensiero nel brano della *Gaia scienza*, ma aveva torto».

⁹⁸ Ivi., p. 82, dove Girard legge la “morte di Dio” come emblema, insieme, di distruzione e rinascita, o, meglio, per parafrasare Bataille, come simbolo di palingenesi attraverso la morte: «il crimine è così

tutt'uno con l'istituzione del divieto. Tuttavia, però, detto questo, non abbiamo ancora giustificato in che senso il male è condizione de bene, cosa significa che esso è quel sacrificio necessario all'avvento del bene. Se ci fermassimo a una lettura superficiale, non riusciremmo a comprendere la misura della rivoluzione di pensiero che, tanto Nietzsche, quanto Bataille, portano in seno alla morale. Difatti, se la violenza del male fosse propedeutica all'instaurazione del bene, inteso, quest'ultimo, come movimento propizio alla conservazione dell'essere, allora ritorneremo ad avere a che fare con un semplice ribaltamento di prospettiva, dove la preoccupazione per il fine risulterebbe ancora parte integrante dell'atteggiamento morale. Diversamente, il male è necessario al bene, solo se con "bene" intendiamo quel prendere consapevolezza dell'essere assegnati a un destino, dell'essere "giocati" da una *chance*, per usare un termine chiave della poetica batailleana. Il bene non è la faccia positiva del male, ma il grado ultimo della sua manifestazione, un culmine, una vetta, da cui non è più possibile tornare indietro. Il bene è la manifestazione che qualcosa d'irrimediabile è avvenuto, il passaggio che annuncia una trasformazione e prepara il terreno per un nuovo conflitto, un nuovo scontro tra forze. In ultima istanza, così come per l'essere, non è possibile identificare il bene con uno stato, ma, solamente, con un punto d'intersezione in cui s'incrociano innumerevoli flussi di potenza, l'apice del male, del negativo, il luogo dove gli esseri non trovano requie o tutela della loro integrità, ma, piuttosto, vanno incontro alla loro distruzione, rovina. Una visione del bene, e del senso della morale, che trova in queste parole di Bataille piena espressione:

«i concetti stessi di bene o di essere fanno apparire una durata mentre preoccuparsene è, per essenza, estraneo al male – al culmine. Quanto è voluto nella "comunicazione" è per essenza il superamento dell'essere. Ciò che si rifiuta, per essenza, nel male è la preoccupazione per il futuro. In questo senso l'aspirazione al culmine – il moto del male – è in noi alla luce di ogni etica. Una morale in sé non ha valore che tenendo conto del

grande che nuove feste di purificazione e nuovi giochi sacri dovranno essere inventati. Non v'è dubbio che appariranno nuovi rituali. Le conseguenze dell'assassinio di Dio sono dunque religiose, squisitamente religiose. Proprio l'azione che sembra porre termine al processo religioso è in effetti l'origine di quel processo, la sua ricapitolazione completa, il processo religioso per antonomasia. Queste nuove feste e questi nuovi giochi sacri certamente ripeteranno l'assassinio collettivo di Dio. Saranno riti sacrificali. La morte di Dio è in realtà la sua nascita».

superamento dell'essere – ributtando la preoccupazione del futuro. Una morale vale in tanto in quanto ci propone il metterci in gioco»⁹⁹.

Alla base di ogni morale c'è, sostiene Bataille, un rigetto del concetto di durata, un'abolizione della permanenza, un elogio del divenire che si esplica nel differimento continuo del fine, con l'assenza di patemi d'animo legati all'imprevedibilità del futuro. Mettersi in gioco, r-assegnarsi¹⁰⁰ alla propria *chance*, significa, da un lato, riconoscere il nostro carattere di esseri finiti, l'impossibilità di dominare e gestire tutte le evoluzioni del pensiero e della vita contemplabili, e, dall'altro, rinunciare alla volontà di donare un senso definitivo alle azioni che compiamo, perché vi è una sorta di “trascendenza” del “non-senso” che anticipa e produce il senso, così come l'esistenza degli dei (o valori morali) non si dà eccetto che in una dimensione negativa, dove si pratica la loro uccisione, e, quindi, si dichiara la loro assenza di senso. Una “logica” del senso, del tutto simile a quella descritta da Deleuze, per cui: «il non senso è a un tempo ciò che non ha senso ma che, in quanto tale, si oppone all'assenza di senso operando la donazione di senso»¹⁰¹. Il senso di una morale, così come di una religione, allora, sta nel differirne il senso stesso, nell'allontanarlo dalla prospettiva corrente, nel dimenticarlo. In altri termini, non occorre ragionare sul senso, che non è mai principio o origine, ma prodotto, “effetto di superficie”¹⁰², bensì, svelarne il fondo s'insensatezza, la sua provenienza oscura dal vuoto del “paradosso della Croce”, dove un supplizio, un sacrificio, è tanto l'incarnazione del male radicale, quanto fonte d'amore, comunicazione, armonia tra gli esseri. È nel solco di questo paradosso, di questo

⁹⁹ G. Bataille, *Su Nietzsche*, p. 56.

¹⁰⁰ Cfr., G. Bataille, *La fortuna*, in *L'esperienza interiore*, cit., pp. 188-9, dove leggiamo: «non trovo in me nulla che più di me stesso sia proprietà del mio simile. E questo movimento del mio pensiero che mi fugge, non solo non posso evitarlo, ma non vi è istante così segreto che non mi animi [...] Invece di cogliere questo scatenamento di se stesso, un essere ferma a sé il torrente che lo dà alla vita e, nella speranza di evitare la rovina, nella paura di glorie eccedenti, si vota al possesso delle cose. E le cose lo possiedono quando crede di possederle».

¹⁰¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. a cura di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 69.

¹⁰² Ivi., p. 70, dove Deleuze scrive: «il senso non è mai principio od origine: esso è prodotto. Non è da scoprire, da restaurare o da riimpiegare, esso è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, bensì è effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione».

spazio aperto e indeterminato, che possiamo ricominciare, secondo Nietzsche e Bataille, a ragionare nuovamente sulla morale. Non in base, quindi, a ciò che il senso ha già prodotto, ma ritornando a quel “grado zero”, a quelle “singolarità pre-individuali e personali”¹⁰³, dove il senso deve ancora nascere. Il “mettersi in gioco”, cui allude Bataille, significa ricondurre l’essere in quella dimensione in cui tutto è informe, dove tutto deve ancora vedere la luce, e, di conseguenza, anche quando compiamo un atto radicalmente violento, attivo, come quello dell’uccisione di Dio, in realtà stiamo “assassinando” il senso come effetto di superficie, e dichiarando l’impossibilità che anche un simile gesto-annuncio possa essere ricondotto nell’alveo della compiuta significatività, negando che possa, altresì, essere cristallizzato, come, invece, vuole Heidegger, nella veste perentoria di una “sentenza”¹⁰⁴. L’annuncio dell’uomo folle nietzscheano, giunti a questo punto, perde esso stesso di senso, non si pone quale punto metafisico di ripartenza, nuova indefettibile verità, poiché gli stessi uomini, che hanno partecipato alla sua uccisione, sono “giocati” da un destino superiore, una casualità, una *chance*, che impedisce loro di guadagnare il senso pieno di quest’esperienza collettiva sacrificale. Scrive Nietzsche:

«alla fine egli [l’uomo folle] scagliò a terra la sua lanterna, che volò in pezzi e si spense. “Io vengo troppo presto”, disse allora. “Il mio tempo non è ancora venuto. Questo immenso avvenimento è ancora in cammino e va errando, - non è ancora penetrato nelle orecchie degli uomini. Lampo e tuono hanno bisogno di tempo, la luce delle stelle ha bisogno di tempo, le gesta hanno bisogno di tempo, anche dopo che sono state compiute, per essere viste e udite.

¹⁰³ Ivi., p. 71, dove possiamo leggere: «una casella vuota che non è né per l’uomo né per Dio; singolarità che non sono né del generale né dell’individuale, né personali né universali; tutto ciò attraversato da circolazioni, da echi, da eventi che fanno più senso e libertà, più effettività di quante l’uomo non ne abbia mai sognato, e Dio concepito. Fare circolare la casella vuota e far parlare le singolarità pre-individuali e non personali, in breve produrre il senso, questo è il compito che oggi si pone».

¹⁰⁴ Cfr., a tal proposito, M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191 e sgg.; cfr., anche, M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 760-1, dove la morte di Dio è letta secondo un’ottica lontana da quella genuinamente nietzscheana: «in quanto la metafisica ha ricevuto dal cristianesimo una peculiare connotazione teologica, la svalutazione dei valori finora supremi deve essere espressa anche in termini teologici mediante la sentenza: “Dio è morto”. Dio vuol dire qui in generale il soprasensibile che, in quanto mondo “vero”, “al di là”, eterno, rispetto a quello “terreno” di quaggiù si fa valere quale autentico e unico fine [...] La svalutazione dei valori finora supremi conduce anzitutto al fatto che il mondo si presenta privo di valore. I valori finora validi sono, sì, svalutati, ma l’ente nel suo insieme rimane, e la necessità di erigere una verità sull’ente non fa che intensificarsi. L’indispensabilità di nuovi valori urge. Si annuncia la posizione di nuovi valori».

Questa gesta è ancor sempre più lontana da loro delle stelle più lontane, - e tuttavia sono stati loro a compierla»¹⁰⁵.

Nel gesto dell'uomo folle, che manda in frantumi la sua lanterna, è racchiusa una critica profonda alle pretese di una teoria della conoscenza, che vorrebbe giungere a una visione complessiva e definitiva di una realtà che, invece, va in pezzi, e la cui faticosa ricomposizione è il compito infinito che l'uomo si può proporre, nella consapevolezza che le rotture, le fratture, i "culmini", gli eccessi di forza distruggeranno, sempre di nuovo, il lavoro di riassetamento tentato dall'uomo, portandolo, altresì, come sottolinea Bataille, nel suo breve commento all'aforisma nietzscheano, a soccombere personalmente¹⁰⁶. Non si tratta, quando Nietzsche parla del "bisogno di tempo" che simili atti, come quello dell'uccisione di Dio, richiedono, di un'allusione alla "lentezza" del pensiero", che necessita di una lunga sedimentazione degli eventi per giungere a una loro piena comprensione, ma di una precisa dichiarazione: quello dell'uomo folle è un percorso, "la morte di Dio" non è una sentenza, ma un compito infinito, il senso della sua uccisione non "produce" nuovi valori, ma riporta l'*ethos* dell'uomo in quella zona aurorale, in cui s'instaura il "gioco ideale effettivo", che nulla ha a che vedere né con l'uomo, né con Dio, ma con quelle eccità che non sono imprigionate né in individui né in persone, ma sono puri corpi indeterminati, aperti alla contingenza assoluta del divenire¹⁰⁷. Allora, se

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 125.

¹⁰⁶ Cfr. G. Bataille, *Nietzsche. Di un sacrificio in cui tutto è vittima*, in *L'esperienza interiore*, cit., pp. 220-3, dove si scrive: «il sacrificio che consumiamo si distingue in questo dagli altri: il sacrificatore stesso è raggiunto dal colpo che egli vibra, soccombe e si perde insieme alla sua vittima. Ancora una volta: l'ateo è soddisfatto di un mondo compiuto senza Dio, il sacrificatore è, al contrario, nell'angoscia dinanzi a un mondo incompiuto, che mai si potrà compiere, per sempre inintelligibile, che lo distrugge, lo lacera (e questo mondo distrugge, lacera se stesso) [...] La messa a morte di Dio è un sacrificio che, facendomi tremare, mi lascia tuttavia ridere, perché in esso non soccombo meno della vittima (quando il sacrificio dell'Uomo salvava). In effetti, ciò che soccombe con Dio, con me, è la cattiva coscienza che avevano i sacrificatori che si sottraevano dinanzi al sacrificio (il turbamento dell'anima in fuga, ma testarda, sicura della salvezza eterna, che grida di non esserne degna, evidentemente)».

¹⁰⁷ Cfr. a tal proposito. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 70, dove possiamo leggere: «non ci chiediamo più se il "senso originario" della religione sia in un Dio che gli uomini hanno tradito oppure in un uomo che si sia alienato nell'immagine di Dio. Per esempio non cerchiamo in Nietzsche un profeta del rovesciamento né del superamento. Se vi è un autore per il quale la morte di Dio, la caduta, dalla sua altezza, dell'ideale ascetico, non ha nessuna importanza finché è compensata dalle false profondità dell'umano, cattiva coscienza e risentimento, questi è appunto Nietzsche, che porta le

l'assassinio collettivo di Dio, annunciato dall'uomo folle, se il supplizio della Croce, letto come un culmine, un eccesso di forza, è un compito infinito, e non un atto storicamente individuabile (e, quindi, identificabile *tout court* con l'esperienza cristiana) o delimitato nel corso del tempo, l'omicidio, il sacrificio deve essere eternamente "ripetuto", il senso deve essere costantemente ricapitolato e ri-prodotto. È una deformazione dei lettori moderni, l'aver visto nella morte di Dio, la virulenta contrapposizione, ora alla scienza, ora a un certo "tipo" d'uomo, ora a un modello politico, obliando quello che Girard ha definito «il *pharmakon* sacro dell'aforisma nietzscheano, ossia il veleno che è nello stesso tempo il sinistro rimedio»¹⁰⁸. Ripetere l'esperienza sacrificale del batailleano "culmine morale", allora, significa proprio riattivare la potenza insita in quel *pharmakon* che è la filosofia di Nietzsche, un "gioco", dove il pensiero, ora, è sintomo di decadenza, patologia, ora, è simbolo di rinascita, terapia. Scrive, a tal proposito, Deleuze:

«fare della ripetizione come tale una novità, vale a dire una libertà e un compimento della libertà. E Nietzsche: liberare la volontà da tutto ciò che la incatena facendo della ripetizione l'oggetto stesso del volere. Senza dubbio la ripetizione è già per se stessa ciò che ci incatena; ma se si muore di ripetizione, è essa ancora che ci salva e guarisce, e ci guarisce innanzitutto dall'altra ripetizione. Nella ripetizione v'è dunque a un tempo tutto il gioco mistico della perdizione e della salvezza, tutto il gioco teatrale della morte e della vita, tutto il gioco positivo della malattia e della salute»¹⁰⁹.

La volontà di potenza è volontà di ripetizione, eterno ritorno dell'uguale, ovvero del male, del supplizio, da cui si origina il bene, la trasformazione, la palingenesi, e così via all'infinito. Di ripetizione, però, scrive Deleuze, si può morire (il caso in cui la volontà è una volontà sadica di compiere il male per il male), ma, "con" la ripetizione, ci si può anche salvare. Il culmine morale, descritto da Bataille, o la nietzscheana "morte di Dio" sono straripamenti di forza, eccessi che si ripetono

sue scoperte altrove, nell'aforisma e nel poema, che non fanno parlare né Dio né l'uomo, macchine per produrre il senso, per misurare la superficie, instaurando il gioco ideale effettivo».

¹⁰⁸ R. Girard, *Dioniso contro il Crocifisso*, cit., p. 84.

¹⁰⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. a cura di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 13. Cfr., anche, G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 79, dove si scrive: «non posso, suppongo, arrivare a toccare l'estremo se non nella ripetizione, dal momento che mai sono certo di averlo raggiunto né mai lo sarò. E anche a supporre raggiunto l'estremo, non sarebbe ancora l'estremo, se mi addormentassi. L'estremo implica "non bisogna dormire durante questo tempo"».

indefinitamente nel tempo, e che, con un unico gesto, con un atto duplice (in cui le parti risultano indistinguibili), decretano la morte, somministrano il veleno, e, insieme, potenziano la vita, prescrivono la medicina utile per la guarigione. Questo singolare fenomeno, per cui un movimento si sdoppia, senza, in realtà, dividersi, è ben descritto da Bataille:

«la sostituzione di culmini spirituali ai culmini immediati non potrebbe però compiersi se non ammettessimo il primato del futuro sul presente, se non traessimo conseguenze dall'inevitabile declino che segue il culmine. I culmini spirituali sono la negazione di ciò che potrebbe essere presentato come la morale del culmine. Appartengono ad una morale del declino»¹¹⁰.

Per “culmine spirituale” Bataille intende quell'esuberanza di forza, che, abbandonata la particolarità del desiderio famelico e bruciante, l'effervescenza e sensualità del “culmine immediato”, tenta di cristallizzarsi e mettersi al servizio di un fine superiore¹¹¹. Trasformare un culmine di potenza, da immediato a spirituale, significa voler “frenare” l'eterno cammino della ripetizione, che predispone le “singolarità nomadi” a orizzonti di senso sempre nuovi, per estrapolarne presunti tratti caratteristici, quando invece la ripetizione, secondo l'idea nietzscheana-batailleana, si oppone a tutte le forme della generalità. Per tornare alla questione della morte di Dio, è come se l'uccisione della divinità, da semplice atto sacrificale da ripetere indefinitamente, diventasse il pretesto per fondare una nuova posizione di valori (una visione del mondo anti-scientista, a-religiosa, ecc.). In una battuta, l'esistenza, così come immaginata da Nietzsche e Bataille, dovrebbe protrarsi secondo l'alternanza di “culmini immediati”, che si ripetono, non dal punto di vista contenutistico, ma da quello della struttura formale. Nonostante questo, i due pensatori riconoscono il quasi totale fallimento di questa visione del mondo, poiché, nel corso della vita, sono esponenzialmente molti di più i momenti di “decadenza” (o

¹¹⁰ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 61.

¹¹¹ Ivi., p. 62, dove Bataille scrive: «finchè ci anima un'effervescenza giovanile siamo d'accordo con gli sprechi generosi, con ogni specie di temerario porre in gioco. Ma basta che le forze vengano a mancarci o che cominciamo a scorgere i limiti, basta che *decliniamo*, e subito ci preoccupiamo di acquisire e di accumulare beni di ogni genere, di arricchirci in vista delle difficoltà future. Noi operiamo. E l'azione, lo sforzo non possono avere altro scopo che un'acquisizione di mezzi [...] I culmini non hanno più nulla in comune con *una morale del culmine: una morale del declino* li indica più ai nostri sforzi che ai nostri desideri».

declino, per dirla con Bataille) dell'uomo, rispetto a quelli in cui, invece, trionfa l'eccesso fine a se stesso. Il fatto che Bataille citi, in uno dei suoi numerosi esergo, questo passaggio di Nietzsche, è la controprova di questa vicinanza speculativa e comunanza d'intenti:

«per quanto riguarda la decadenza, chiunque non muore prematuramente è un'immagine di essa sotto tutti gli aspetti o pressappoco; conosce dunque per esperienza gli istinti che vi sono implicati; durante quasi la metà della vita l'uomo è in decadenza»¹¹².

Quello che Nietzsche, e, tramite lui, Bataille, vogliono comunicare è che, durante l'esistenza, l'uomo subisce il fascino, la tentazione della risoluzione concettuale dei conflitti immediati, in quanto spera di trovare la salvezza in una visione totalizzante che abbia sospeso ogni ripetizione. L'uomo decadente (*der décadent Mensch*) è quello che “muore di ripetizione” perché tenta di fissarla, di renderla univoca, l'uomo che vive solo di declini, che non conosce la potenza del culmine, perché si rifiuta di cavalcarne l'eccesso di potenza. Il decadente è un uomo già distrutto, già disintegrato, senza essersi aperto alla comunicazione con gli altri esseri che, come sottolinea Bataille, è sempre un insozzare, un ferire¹¹³; è il risentito, il cui desiderio si è ripiegato su se stesso, in cui la passione della conoscenza si è intorpidita e il legame con l'alterità annullato¹¹⁴. La morale della decadenza è frutto di un difetto fisiologico, di un'impotenza, di un'incapacità a esercitare i propri istinti e metterli in comunicazione con quello degli altri. Laddove lo scontro, il conflitto tra “formazioni di dominio”, affetti, desideri differenti abbandona il campo dell'esistenza, allora, si producono forme deviate, degenerate di morale, per cui al culmine segue un declino perenne, senza via d'uscita, ricambio. In questo senso, per ripristinare l'*ethos*

¹¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, fr. 14 [182].

¹¹³ Cfr., G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 50, dove leggiamo: «la “comunicazione” non può realizzarsi senza ferire o insozzare gli esseri, è colpevole pur essa. Il bene, in qualsiasi modo lo si consideri, è il bene degli esseri: ma se si vuole raggiungerlo, bisogna porre in questione – nella notte per mezzo del male – gli esseri per i quali lo vogliamo».

¹¹⁴ Cfr., a tal proposito, R. Girard, *Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, trad. it. a cura di A. Signorini, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, pp. 97-8, dove si scrive: «di fronte al risentimento, Nietzsche pone un desiderio originale e spontaneo, un desiderio *causa sui* che lui chiama “volontà di potenza”. Ma se il desiderio non ha alcun oggetto che gli sia proprio, su che cosa potrà mai esercitarsi la volontà di potenza? A meno di non ridursi a degli esercizi di sollevamento di pesi mistico, si eserciterà necessariamente su oggetti valorizzati dal desiderio altrui».

originario dell'uomo, occorre lavorare sul malfunzionamento che interviene quando un gruppo di uomini, abbagliati da un'idea fissa, da un insieme di valori ritenuti universalmente validi, si fossilizzano nel declino, non anelando più alla costruzione di un nuovo culmine morale, restando sordi ai progressi della conoscenza, ai mutamenti sociali, ai richiami pulsionali del proprio corpo. Il declino, si badi bene, è un momento ineludibile del percorso esistenziale e morale dell'individuo, ma non va trasformato in una "decadenza a oltranza". Ancora una volta, il ruolo di Nietzsche, come di Bataille, non è quello di riportare il problema sul terreno di singole dispute, quanto di smascherare i meccanismi stessi che si celano dietro allo sviluppo dell'istanza etica. Come, a partire dal caso del supplizio cristico, che, propriamente parlando, rappresenta l'emblema di una trascendenza confessionale, abbiamo rivalutato la posizione del "male", ridiscutendo le origini del fenomeno religioso in sé, così, per quanto concerne la morale, sostiene Nietzsche, paradossalmente, il movimento più vantaggioso da seguire, per ridiscuterla, non è quello di chi l'ha strenuamente negata, avversata, ma quello di chi l'ha difesa, tutelata, ricacciando indietro istinti e desideri, svilendo la passione stessa del conoscere. Scrive Nietzsche:

«che cosa significa questa volontà di potenza da parte delle potenze morali, che si è manifestata finora sulla terra in immani rivolgimenti? Risposta: DIETRO DI ESSA SI CELANO TRE POTENZE: 1) l'istinto del gregge contro i forti e gli indipendenti, 2) l'istinto dei sofferenti e dei malriusciti contro i felici, 3) l'istinto dei mediocri contro le eccezioni. – *Enorme vantaggio di questo movimento*, nonostante la crudeltà, la falsità e la limitatezza che l'hanno aiutato (giacché la storia della *lotta della morale contro gli istinti fondamentali della vita* è essa stessa la più grande immoralità che sia mai esistita sulla terra...)»¹¹⁵.

Sono i mediocri, i malriusciti, i sofferenti, che dobbiamo indagare per comprendere il reale funzionamento della morale, e, allo stesso tempo, le strategie per combatterla. Il metodo genealogico nietzscheano è esso stesso "vittima" di questo carattere "ricurvo" della verità, che ci obbliga a commisurarci con ciò che, in linea di principio, avversiamo, per far nascere un'alternativa praticabile. Ecco come la genealogia supera la dialettica: non vi è una contro-tesi, un'antitesi da opporre alla visione di partenza, ma uno "scavo" nell'origine, per ritrovare in essa le "tracce" tanto dell'una quanto dell'altra visione. Non combatto, in altri termini, la moralità

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 9 [159].

con l'immoralità, ma vado alla ricerca dell'aspetto immorale contenuto già nella morale stessa, o, dovremmo aggiungere, nell'intera dimensione naturale. In definitiva, infatti, per riattivare l'*ethos* originario dell'uomo, il suo rapporto "intimo" con la dimensione della sensibilità, corporeità, materialità, c'è bisogno di una nuova *Vernatürlichung* dell'uomo, di una sua ri-naturalizzazione:

«non "ritorno alla natura": perché non c'è mai stata sinora un'umanità naturale. La scolastica dei valori innaturali e contro natura è la regola, è l'inizio; alla natura l'uomo giunge dopo lunga lotta: non vi "ritorna" mai... La natura: cioè osare di essere immorali come la natura [...] Più naturale è la nostra posizione riguardo alla morale. I principi sono divenuti ridicoli; nessuno più si permette di parlare del suo "dovere" senza ironia [...] Più naturale è la nostra posizione riguardo alla natura: non l'amiamo più per la sua "innocenza", "ragione", "bellezza", l'abbiamo tranquillamente "indemoniata" e "istupidita". Ma invece di disprezzarla per ciò, ci sentiamo ora più affini e di casa in essa. Essa non aspira alla virtù e noi l'apprezziamo per questo»¹¹⁶.

Ci avviciniamo tanto più a quell'"uomo arcaico" che dilapida le sue energie senza un preciso piano, di cui ci parla Bataille, quanto più recuperiamo la nostra posizione nei confronti della natura, riadottando il suo carattere essenzialmente contraddittorio, violento, immorale, e abbandonando quella visione irenica, che, invece, ha sempre appaiato il naturale all'innocente, all'incolpevole.

Essere soggetti morali vuol dire saper ritrovare il proprio posto in mezzo alle nefandezze e lordure di una natura perennemente in conflitto, allontanando l'afflato genuinamente etico dall'ossessione per il raggiungimento di uno stadio virtuoso. Morale è quell'individuo che si "vergogna meno dei suoi istinti", che non cerca di soffocarli in nome di regole universali: morale è quell'uomo libero che ha abbandonato la falsa razionalità di una natura fintamente armonica, per riaprirsi, in quanto singolo corpo, alla dimensione della materialità, dell'esperienza, del puro apparire.

E, sulla stessa falsariga, Bataille definisce come passaggio necessario, il confronto con l'immoralità che si origina dal declino, dalla cieca obbedienza a principi morali, un'immoralità che ci rende liberi:

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 10 [53]. Cfr., a tal proposito, G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 173, dove possiamo leggere: «osare di essere immorali come la natura non significa combattere la morale facendo della trasgressione un dovere, ma significa poter "ignorare" la morale, essere in grado di vivere senza essere "costumati", agiati da una morale, ma anche senza essere "risentiti", cioè schiavi dell'odio contro la morale».

«non si può contrapporre il culmine al declino come il male al bene. Il culmine non è “ciò che bisogna raggiungere”; il declino non è “ciò che bisogna eliminare”. Come il culmine alla fine non è che l’inaccessibile, il declino è fin dall’inizio l’inevitabile [...] Di fronte a coloro che hanno un motivo, un ragione, non rimpiango nulla, non invidio nessuno. Li spingo invece a condividere la mia sorte. Considero felici il mio odio dei motivi e la mia fragilità. L’estrema difficoltà della mia situazione è la mia chance. Me ne inebrio [...] Ho lasciato da parte in questo sviluppo il desiderio di autonomia, la sete di libertà che pare essere la passione dell’uomo e che è senz’altro la mia passione. Penso all’autonomia umana in seno ad una natura ostile e silenziosa piuttosto che alla libertà strappata da un individuo ai pubblici poteri»¹¹⁷.

Similarmente a Nietzsche, anche Bataille riscopre la libertà dei costumi in seno a una natura, tutt’altro che armonica e pacifica, ma che viene definita “ostile” e “silenziosa”, ovvero contraddittoria e indifferente. Una libertà, che non viene guadagnata attraverso la messa in atto di pratiche rivoluzionarie o sovversive¹¹⁸, ma in cui l’uomo è già da sempre iscritto, senza che se ne sia mai, probabilmente, avveduto. Non c’è libertà, autonomia, al di fuori di quella legata alla ri-naturalizzazione dell’uomo, così come descritta da Nietzsche, e, anche il solo ipotizzarne la possibile esistenza, è proposito, questo sì, empio e immorale, così come Bataille suggella, attraverso queste parole:

«ogni domanda resterà alla fine senza risposta. E mi sottrarrò in modo tale da imporre silenzio. Se altri riprenderanno questa faccenda, non la porteranno a compimento più di quanto abbia fatto io e, come a me, la morte troncherà loro la parola. L’essere potrebbe forse acquisire un’autonomia più vera?»¹¹⁹.

§ 3. La *chance* come tempo senza destinazione

«La nostra finezza spirituale è stata raggiunta essenzialmente attraverso una vivisezione della coscienza. Non sappiamo ancora verso dove siamo sospinti, dopo di essere stati staccati in questo modo dal nostro vecchio terreno. Ma questo terreno stesso ci ha instillato le forze che ora ci trascinano fuori, nella lontananza, nell’avventura, le forze da cui siamo sospinti verso una regione senza spiagge, non sperimentata, non scoperta – non ci rimane alcuna scelta, dobbiamo essere conquistatori, dacché non abbiamo più alcuna terra dove essere di

¹¹⁷ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 64-9.

¹¹⁸ Ivi., p. 65, dove Bataille scrive: «non sogno di *abolire i principi* morali. Essi derivano dall’inevitabile declino. Noi decliniamo incessantemente e il desiderio che ci distrugge rinasce soltanto quando le forze si sono rinnovate. Dal momento che, in noi, dobbiamo tener conto dell’impotenza, non avendo forze illimitate, tanto vale riconoscere questa necessità che subiremmo perfino negandola».

¹¹⁹ Ivi., p. 71.

casa, dove poter “vivere”. No, questo voi lo sapete meglio, amici miei! Il sì nascosto in voi è più forte di tutti i no e di tutti i forse di cui voi, con il vostro tempo, siete malati e avidi; e se dovete uscire sul mare, voi emigranti, a ciò vi costringe una *fede...*»¹²⁰.

Una volta decostruita la coscienza, smascherato, attraverso il ricorso al metodo genealogico, il movimento originario che sta alla base della decadenza dei costumi morali, l'uomo, liberato dagli antichi giochi, pare volerci suggerire Bataille, citando questo emblematico passaggio di Nietzsche, s'affaccia su un terreno di totale incertezza e instabilità, lo stesso terreno che, in precedenza, veniva animato dalla presenza di valori incontrovertibili. Ora, per usare un aggettivo caro a Bataille, la terra, la realtà è “nuda”, non vi sono appigli cui l'uomo possa aggrapparsi per evitare di piombare nell'abisso dell'ignoto, e l'uomo, avvinto da forze superiori (le stesse scatenate dal dominio della morale, ma, adesso, di segno opposto), viene trascinato fuori della sua stessa esistenza, lontano dalle sue abitudini e dalle sue certezze. Sperimentare il “culmine morale”, l'eccesso di forza che annichilisce qualsiasi forma di scopo o principio primo, che bandisce la progettazione finalizzata alla previsione degli umani comportamenti, riportando l'individuo a quel “grado zero” in cui tutto è ancora inespresso, e, quindi, ancora possibile, dove non è più consentito distinguere nettamente tra bene e male, genera un sentimento di forte spaesamento. Non abbiamo più una dimensione da abitare, una “casa” in cui vivere, perché tutto si è letteralmente volatilizzato, retratto, sotto i nostri piedi. Questa situazione di *impasse*, in cui l'individuo è costretto a brancolare nel buio, non ci lascia possibilità di scelta, sottolinea Nietzsche, ma ci obbliga prepotentemente a reagire, ci spinge a trasformarci da reduci di un sommovimento radicale, che osservano passivamente le macerie del passato, in “conquistatori” (*Eroberer*), alla ricerca di una nuova “terra” su cui vivere. Il “conquistatore”¹²¹ è colui per il quale l'intimo, il nascosto “sì”, la

¹²⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 2 [207]. Il frammento è citato, modificato, anche in G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 99.

¹²¹ Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 377, intitolato, non a caso, “Noi senza patria”, dove si legge: «noi siamo avversi a tutti gli ideali per i quali uno potrebbe ancora, perfino in questa fragile, frantumata epoca di transizione, sentirsi a casa propria, ma per quanto riguarda le loro “realtà”, non crediamo che esse abbiano durata. Il ghiaccio, che oggi ancora tiene, si è già molto assottigliato: soffia il vento del disgelo, noi stessi, noi senza patria, siamo qualcosa che rompe il ghiaccio e altre “realtà” troppo sottili... Noi non “conserviamo” nulla, non vogliamo neanche ritornare a un qualunque passato [...] Ci rallegriamo di tutti coloro che, come noi, amano il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si

“segreta affermazione”, come preferisce tradurre Bataille, è più importante, sprigiona una potenza superiore rispetto a qualsiasi stato d’incertezza o di negazione fine a se stessa. I conquistatori sono “emigranti” (*Auswanderer*), “singolarità” riportate al loro stato pre-individuale, e, quindi, pre-identitario, strappate dal proprio io (dalla propria “patria”), che si pongono alla ricerca di un nuovo Sé, ed escono in “mare aperto”, per “divenire essenziali”, nella speranza di recuperare una parvenza di stabilità. Ciò che sprona le singolarità a fronteggiare l’ignoto, a perdersi negli abissi dell’imprevedibile, non è il richiamo di una volontà autoritaria, che esige il ristabilimento di una soggettività forte, ma, scrive Nietzsche, ciò che ci necessita (il verbo usato da Nietzsche, *zwingen*, rende bene l’idea della costrizione), paradossalmente, è una fede (*Glaube*). A questo punto, sarebbe legittimo avanzare un’obiezione: l’auto-distruzione della morale non ha forse portato con sé l’eliminazione di qualsiasi forma di credenza, di qualsiasi traccia di cieco servilismo? Di che tipo di “fede” sta parlando, qui, Nietzsche? Nella chiarificazione di tale questione, è potenzialmente contenuta la risposta a quel “che fare?”, che si para innanzi a noi, con la sua urgenza, una volta che la parabola della morale si è compiuta, allorquando le regole universali hanno lasciato il posto all’avanzamento del vuoto, del deserto.

Diciamolo subito con chiarezza: ciò che Nietzsche chiama *Glaube*, per Bataille, altro non è che la *chance*. Tuttavia, seguiamo il percorso di avvicinamento passo passo. Di fronte alla miseria, al vuoto di una “regione senza spiagge”, che intravediamo in lontananza, ma che non ci offre ancora la possibilità di un approdo, ci assale un sentimento di spaesamento, di angoscia, che Bataille così descrive:

«nessuno più di me è straziato nel vedere: intuendo l’infinito, non escludendo nulla, intersecando l’angoscia ai diritti, alle ire, alle furie della miseria. Come non *dare tutta la*

lasciano tacitare, riconciliare e castrare, annoveriamo noi stessi tra i conquistatori, meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti». Cfr., anche, F. Nietzsche, *Del paese dell’istruzione*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 146, dove si scrive: «in nessun luogo ho mai trovato patria: errabondo in ogni città, un commiato presso tutte le porte. Estranei mi sono e oggetto di irrisione gli uomini del presente, verso i quali or non è molto il cuore mi spinse; e bandito io sono da tutte le terre dei padri e della madri. Così amo ancora soltanto la terra dei miei figli, non scoperta finora, là nel mare remoto: alle mie vele ordino di cercarla senza posa. Nei miei figli voglio riparare di essere il figlio dei miei padri: e nel futuro – questo presente!».

forza alla miseria? Essa non potrebbe però infrangere in me la danza del cuore che ride dal fondo della disperazione»¹²².

La posizione dell'uomo (che non intende morire d'angoscia), una volta trasvalutati tutti i valori, una volta compiuto, o, meglio, "ripetuto" il rituale dell'assassinio di Dio, è di pressoché totale paralisi. Non si tratta di un mero immobilismo o di un'apatica indifferenza nei confronti delle faccende del mondo, ma di una forza contraria, talmente potente, che ci condanna all'inoperosità. Osserviamo la realtà come posti dietro un grande vetro, come spettatori insoddisfatti, desiderosi d'intervenire, ma il vetro è duro da infrangere e ripiombiamo, così, nella nostra miseria. Intuiamo l'infinito, precisa Bataille, lo subodoriamo, ma non ne possiamo ancora sfruttare, al meglio, le potenzialità. Saremmo tentati, abbandonati a un siffatto destino d'impotenza, ad abdicare a qualsiasi proposito, a cedere alla miseria, ma, scrive Bataille, per quanto influente, il nichilismo imperante non può impedire la rinascita, in fondo al nostro cuore, spirito, di una "danza", di un movimento leggiadro che tenta di svellere i ceppi che ci inchiodano alla disperazione e di elevarci al di sopra di ogni gravità, riconsegnandoci alla libertà. Un movimento di emancipazione che, tuttavia, non trasforma, mai, completamente, l'angoscia in "delizia"¹²³, in quanto l'infelicità, che deriva dalla frammentarietà, è caratteristica fondante dell'essere-uomo. Dall'angoscia non si esce, perché anche la disperazione è una *chance* cui siamo ricondotti, e che, come tale, non possiamo eludere, pena la caduta in uno stato superficiale di stordimento¹²⁴. Nelle parole di Bataille è come se

¹²² G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 102.

¹²³ Cfr., G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 69, dove leggiamo: «il dubbio mi angoscia senza tregua. Che cosa significa l'illuminazione? Di qualsiasi natura sia? Anche se lo splendore del sole mi accendesse interiormente e mi infiammasse? Un po' più o un po' meno di luce non cambia nulla; comunque, solare o no, l'uomo non è che l'uomo: non essere che l'uomo, non venirne fuori: è il soffocamento, la pesante ignoranza, l'intollerabile. "Insegno l'arte di volgere l'angoscia in delizia", "glorificare": tutto il senso di questo libro. L'asprezza che è in me l'"infelicità", è solo la condizione. Ma l'angoscia che si trasforma in delizia è ancora l'angoscia: non è la delizia, non la speranza, è l'angoscia che fa male e forse decompone. Chi non "muore" per il fatto di non essere che un uomo, sarà per sempre solo un uomo».

¹²⁴ Ivi., pp. 69-70, dove Bataille scrive: «l'angoscia, evidentemente, non si impara. Si potrebbe provarla? È possibile: io non ci credo affatto. Si può agitarne la feccia... Se qualcuno confessa angoscia, bisogna mostrare il nulla delle sue ragioni. Egli immagina la via d'uscita dai suoi tormenti: se avesse più denaro, una donna, una vita diversa... La stupidità dell'angoscia è infinita. Invece di scendere nelle profondità della propria angoscia, l'ansioso si perde in chiacchiere, si avvilisce e fugge.

riecheggiasse la stessa tensione irrisolta, la stessa situazione d'*impasse* che si manifesta a cavallo di due capitoli chiave dello *Zarathustra*, vale a dire *Il canto della notte* e *Il canto della danza*. Zarathustra, infatti, è preda della stessa inaggirabile disperazione batailleana, è attanagliato da quella che, in *Umano, troppo umano*, definisce “grande angoscia” (*grosse Angst*)¹²⁵: intuisce l’infinito, ma non riesce a coglierlo, è pervaso dalla brama di conquistare, costruire, prendere, ma si trova sempre costretto a dare, a rinunciare, a differire la sua felicità. E lo scenario, non a caso, è rigorosamente tenebroso. Scrive Nietzsche:

«è notte: ora parlano più forte tutte le fontane zampillanti. E anche l’anima mia è una zampillante fontana [...] Qualcosa di insaziato, insaziabile è in me [...] Io vivo nella luce mia propria, io ribevo in me stesso le fiamme che da me erompono. Io non conosco la felicità di colui che prende [...] Questa è la mia povertà»¹²⁶.

Zarathustra brucia dal desiderio di conquistare nuove terre per sé e per l’umanità, ma sa già che la sua “fame” rimarrà sempre insaziata, perché a ogni “culmine” corrisponderà un declino, in quanto ogni trasformazione è, sì, una rigenerazione, ma, anche, allo stesso tempo, una dichiarazione di resa alla potenza irraggiungibile dell’ignoto. L’azione di Zarathustra è, paradossalmente, inefficace: è costretto a “ribere” le “fiamme” che erompono dal suo stesso corpo, e, così, il tentativo di approdare presso nuovi lidi, di ritagliarsi uno spazio inedito nell’ignoto, fallisce miseramente, abbandonando Zarathustra alla sua condizione d’infelicità e d’impossibilità ad agire. Tuttavia, come sottolinea Bataille, la miseria, neanche la più cupa, può osteggiare la ricomparsa di un fascio di luce, di una leggerezza che si origina dal seno stesso della più “nera disperazione”¹²⁷. Proprio quando si è perduta

Eppure, l’angoscia era la sua chance: egli fu scelto nella misura dei suoi presentimenti. Ma che disastro se elude: soffre altrettanto e si umilia, diventa stupido, falso, superficiale. L’angoscia elusa fa di un uomo un gesuita agitato, ma a vuoto».

¹²⁵ Cfr., F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 169, dove si legge: «nel fenomeno del tragico l’uomo trapassa rapidamente da una grande e durevole baldanza a una grande angoscia; dato però che fra i mortali la grande e durevole baldanza è molto più rara delle occasioni di angoscia, nel mondo c’è molto più comico che tragico; si ride molto più spesso che non si sia sconvolti».

¹²⁶ F. Nietzsche, *Il canto della notte*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 127.

¹²⁷ La “nera disperazione” subentra quando gli “oppressi”, fin’ora protetti e tutelati dal “livellamento morale”, rinunciano al loro diritto di rigettare, senza combattere, il dominio dei “più forti”. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 5 [71], dove possiamo leggere: «la morale ha quindi insegnato a odiare e a disprezzare nel modo più profondo quella che è la

ogni speranza, ovvero si è rinunciato al senso in quanto prodotto pre-confezionato, alla finalità come obiettivo dell'azione e alla morale come sistema universale gerarchico, quando, in altri termini la “grande ragione” del corpo sembra aver arginato gli sbandamenti, il disorientamento¹²⁸ della “piccola”, fa capolino quella “danza del cuore”, di cui ci parla Bataille, che si origina dal fondo della disperazione. E, su questa stessa scia, Zarathustra, dopo la frustrante esperienza “notturna”, si ritrova, una sera, a camminare per la foresta, dove incontra graziose fanciulle danzanti. Scrive Nietzsche:

«quand'ebbero riconosciuto Zarathustra, le fanciulle interruppero la loro danza; ma Zarathustra si avvicinò loro con fare amichevole e disse queste parole: “non interrompete la danza, graziose fanciulle! A voi non è venuto un guastafeste dallo sguardo cattivo, e nemmeno un nemico di fanciulle. Io sono l'avvocato di Dio davanti al diavolo: ma questi è lo spirito della gravità. Come potrei, voi lievi, essere ostile a danze divine? [...] È vero io sono una foresta e una notte di alberi scuri: ma chi non ha paura delle mie tenebre, troverà declivi di rose sotto i miei cipressi [...] Non arrabbiatevi con me, voi belle danzatrici, se ora castigherò un poco il piccolo dio! Egli certo griderà e piangerà, - ma, anche quando piange, egli desta il riso! E con le lacrime agli occhi dovrà prepararvi di danzare; e io voglio cantare una canzone per la sua danza: un canto di danza e di diletto contro lo spirito di gravità” [...] Così cantò Zarathustra. Ma quando la danza ebbe termine e le fanciulle se ne furono andate, diventò triste. “Il sole è sotto da un pezzo, disse infine; il prato è umido, dalle foreste viene il freddo. Qualcosa di ignoto mi avvolge e guarda pensoso a me. Come! Tu vivi

caratteristica fondamentale dei dominatori: la loro volontà di potenza [...] Se il sofferente, l'oppresso perdesse la fede di avere il diritto di disprezzare la volontà di potenza, entrerebbe nello stadio della più nera disperazione».

¹²⁸ Cfr., a tal proposito, W. Stegmaier, “Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e assurdità”. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche, in C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 56-7, dove si scrive: «Nietzsche ha però evidenziato come, per lo più, la “grande ragione” del corpo sia in grado di esercitare la guida con sicurezza anche quando la “piccola ragione” abbia smarrito il proprio orientamento, di modo che, normalmente, non si verifica mai un totale disorientamento o una “grande angoscia”. Tuttavia, la sua grande preoccupazione era rappresentata dal fatto che, in una situazione di persistente disorientamento, tale “grande ragione” potesse risultare danneggiata, e anzi che essa già da lungo tempo avesse subito dei danni e fosse caduta nella *décadence*: la *décadence* è il nichilismo che si rende visibile nel corpo». Per evitare di incorrere in questo pericolo, Nietzsche enumera, in un piano progettuale risalente al 1884, una serie di “principi provvisori”, atti ad arginare le faglie aperte dallo spaesamento, seguito alla auto-distruzione della morale. Si tratta di una sorta di “navigazione a vista” in quel *mare magnum* dell'ignoto, che tanto ci spaventa e angoscia. Cfr, a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [307], all'interno del quale, isoliamo solamente il secondo degli otto principi enunciati: «invece della fede, che non ci è più possibile, poniamo al di sopra di noi una forte volontà, che tiene fermo a una serie provvisoria di valutazioni fondamentali, come principio euristico: per vedere *fin dove* si arriva con essa. Come il marinaio sul mare ignoto. In verità, anche quella “fede” non era nient'altro; solo che, in passato, la *disciplina dello spirito* era troppo poca, per poter reggere alla nostra *grandiosa provvidenza*».

ancora, Zarathustra? Perché? Per chi? Con che? A che? Dove? Come? Non è follia, vivere ancora?»¹²⁹.

Nel momento stesso, quindi, in cui l'uomo gode della massima potenza, giunge a un culmine di forza, dileggiando, "ridendo" dello spirito di gravità, che pretenderebbe di legarlo a una visione "morale" dell'esistenza, dove tutto è "bene" oppure "male", si ripresenta quell'affievolimento dell'energia, quell'astenia, quell'orrore disarmante, cui, da sempre, s'accompagna il sentimento dell'ignoto, dell'impossibile, dell'infinito. Tuttavia, vale la pena di "danzare", di imparare quella "sottile e ingegnosa arte di amare se stessi"¹³⁰, vale la pena "mettersi in gioco", perché è tutto quello che ci resta, celebrando la vita per quello che essa ci può offrire e non per quello che noi "vorremmo" ci donasse. L'incontro di Zarathustra con le gioviali fanciulle danzanti è l'incontro con la sapienza, la filosofia, la vita, ma, una volta finito l'incanto, una volta consumatasi l'ebbrezza dell'istante propizio, si viene ricacciati malamente nel girone degli insoddisfatti, cui non rimane altra strada che continuare a "interrogare"¹³¹. Così, incalza Bataille:

¹²⁹ F. Nietzsche, *Il canto della danza*, in *Così parlò Zarathustra*, pp. 130-2. Cfr., a tal proposito l'efficace interpretazione contenuta in S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, cit., p. 107, dove leggiamo: «*Il canto della danza* "celebra" l'incontro del filosofo con la vita. Questo incontro è insieme uno scontro, perché il filosofo vuol possedere la vita e la vita non si lascia possedere da lui. Ne risulta uno smacco per il filosofo, ma entro lo smacco una vittoria, perché, anche se non riesce a possedere la vita, il filosofo le resta attaccato, penetra in essa col suo desiderio ed essa resta, così, in parte sua, benché superiore e libera al di là della sua presa. Dunque questo capitolo celebra propriamente l'inafferrabilità della vita (come tutto, come essenza) da parte della filosofia e la sconfitta, definitiva perché istituzionale, della filosofia, da un lato, ma dall'altro la filosofia come atto d'amore, l'"amore della sapienza" che è la filosofia come amore della vita e nient'altro che amore della vita [...] l'adempimento della condizione umana e delle possibilità a essa inerenti, sempre limitate, lo rende felice finché in lui è freschezza e disponibilità, sanità d'animo, per cui aderisce alla vita e si immedesima con essa. Ma non gli basta più, lo rende triste e scontento quando "si fa sera", ossia quando la stanchezza subentra al posto della freschezza, della disponibilità e della sanità d'animo. Allora il gioioso slancio iniziale si trasforma in amaro ripiegamento [...] Resta nell'animo il senso luttuoso che l'uomo è "giocato" dalla vita, tenuto a vile e trattato come mero strumento».

¹³⁰ F. Nietzsche, *Dello spirito di gravità*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 235, dove si legge: «bisogna imparare ad amare se stessi – questa è la mia dottrina – di un amore sano e salutare: tanto da sopportare di rimanere presso se stessi e non andare vagando in giro. Questo vagolare si battezza col nome di "amore del prossimo": con questa parola finora sono state dette le maggiori menzogne e commesse le peggiori ipocrisie, e specialmente da parte di coloro che riuscivano pesanti al mondo tutto. E, in verità, quello di imparare ad amare se stessi non è un comandamento per oggi e domani. Piuttosto è questa, di tutte le arti, la più sottile, ingegnosa, lontana e paziente».

¹³¹ Ivi., pp. 238-9, dove Nietzsche scrive: «il mio cammino è sempre stato, in tutto e per tutto, un tentativo e un interrogativo – in verità, bisogna anche imparare a rispondere a questo interrogare! Ma questo è – il mio gusto: - non un buon gusto, né cattivo, bensì il mio gusto, di cui non mi vergogno più

«mi meraviglio di cadere nell'angoscia – e tuttavia! Non smetto di giocare: è la condizione dell'ebbrezza del cuore. Ma vuol dire anche misurare il fondo ripugnante delle cose: giocare è sfiorare il limite, andare il più lontano possibile, e vivere sull'orlo dell'abisso! Uno spirito libero e che voglia essere tale sceglie tra l'ascesi e il gioco. L'ascesi è il gioco nella chance contraria, una negazione del gioco invertitasi da sola. L'ascesi, è vero, rinuncia, si ritira dal gioco, ma il suo ritiro stesso è un modo di puntare. Ugualmente il gioco è una specie di rinuncia. La somma puntata dall'autentico giocatore è perduta come "risorsa": egli non ne "godrà" più. Se la perde, è detto tutto. Il guadagno che si aggiunge alla prima puntata, se egli vince, è il completamento delle nuove puntate e null'altro. Il denaro del gioco "brucia le mani". L'ardore del gioco *consacra* al gioco»¹³².

Giocare, arrischiarsi nell'esistenza, sottolinea Bataille, non significa, solamente, accedere a un'esperienza originaria, ma, innanzitutto, e, per lo più, essere ricondotti al fondo ripugnante delle cose, ovvero, alla dimensione in cui tutto ciò che esiste forma un intreccio inestricabile e instabile, dove ogni elemento è in lotta, "pugna" con l'altro. A volte, l'uomo è risucchiato in questa violenta contesa, e, come tutti gli altri enti, rischia di perdersi, altre, invece, riesce ad allontanarsi e a fare valere la sua superiorità spirituale, un movimento di distacco, però, che trova il suo punto d'arresto, il suo limite, su quel bordo, su quella sottile linea che separa l'ignoto dal comunicabile. Non si dà mai, infatti, una situazione totalmente chiara, un oggetto definitivamente compreso nella sua essenza, così come, l'ignoto non può esimersi dal far delle concessioni all'esistenza: l'uomo si trova costretto a vivere nello strettissimo solco che si scava tra queste due dimensioni, apparentemente antitetiche, ma, in realtà, molto vicine. Il fatto, poi, che Bataille contrapponga la *chance*, il "mettersi in gioco", all'ascesi, ci fornisce un importante spunto per istituire un intimo parallelismo con la critica che, dell'"ideale ascetico", fa Nietzsche. Chiarificando il significato che questo ideale ha, e continua ad avere, nel corso della storia dell'uomo, potremmo capire meglio la natura stessa della *chance* batailleana, che di questo ideale rappresenta la negazione. Il luogo dell'opera nietzscheana, cui tornare per gettare piena luce sulla questione, è sicuramente la terza dissertazione della *Genealogia della morale*. Qui, Nietzsche scrive:

e che più non celo. "Questa, insomma, è la mia strada, - dov'è la vostra?", così rispondo a quelli che da me vogliono sapere "la strada". Questa strada, infatti, non esiste!».

¹³² G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 112.

«l'ideale ascetico non ha soltanto guastato la salute e il gusto, ha guastato ancora una terza, una quarta, una quinta, una sesta cosa – mi guarderò dal dire quante (quando mai arriverai a fine!). Non ciò che questo ideale ha determinato deve essere qui posto in luce da me; ma piuttosto esclusivamente quello che esso significa [...] Che cosa significa esattamente la potenza di codesto ideale, l'immensità della sua potenza? [...] L'ideale ascetico esprime una volontà: dove si torva la volontà opposta in cui si esprimeva un ideale opposto? L'ideale ascetico ha una meta – questa è abbastanza universale da far apparire tutti i restanti interessi dell'esistenza umana, commisurati a essa, meschini e angusti [...] Non considera valida alcun'altra interpretazione, alcun'altra meta, rigetta, nega, afferma, conferma unicamente nel senso della sua interpretazione [...] Dov'è il contrapposto di questo sistema chiuso di volontà, meta e interpretazione? [...] L'arte, in cui appunto la menzogna si santifica e la volontà d'illusione ha dalla sua la tranquilla coscienza, è in maniera molto più radicale della scienza contrapposta all'ideale ascetico»¹³³.

L'ideale ascetico spaccia la sua interpretazione come visione assoluta e pienamente adeguata della realtà, ma, di contro, non rappresenta altro che il risultato di un vile tentativo di giustificare, “dare ragione” dell'esperienza del dolore, che, senza l'ausilio di questa prospettiva, rimarrebbe confinata nell'ambito dell'insensato, dell'illegittimo, mentre, così, abbandonato l'abito dell'assurdità, acquista un valore, diventando, di più, un fine da perseguire. Ora, scrive Nietzsche, ciò che si oppone strenuamente a questo ideale, non è tanto il pensiero scientifico che, a sua volta, necessita di presupposti o di una “fede” preesistente da cui derivare il proprio orientamento¹³⁴, quanto l'arte, ovvero la volontà d'illusione, di parvenza, d'inganno. Se la scienza, infatti, ancora in perfetta sintonia con l'antica “fede platonico-cristiana”¹³⁵ è “volontà di verità”, l'arte è dalla parte, invece, di quella “forma grande

¹³³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., III, 23-25.

¹³⁴ Ivi., III, 25, dove Nietzsche scrive: «no! Non mi si tiri in ballo la scienza quando cerco il naturale antagonista dell'ideale ascetico, quando domando: “dov'è la volontà opposta, in cui si esprime il suo opposto ideale?”. A questo riguardo la scienza è ben lontana dal riposare su se stessa, ha sotto ogni aspetto innanzitutto bisogno di un ideale di valore, di una potenza creatrice di valori, al servizio della quale possa credere in se medesima – essa stessa non è mai creatrice di valori».

¹³⁵ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 344, all'interno del quale leggiamo: «si vede che anche la scienza poggia su una fede, che non esiste affatto una “scienza priva di presupposti”. Alla domanda se la verità sia necessaria, non solo si deve aver già in precedenza risposto affermativamente, ma si deve aver risposto in modo talmente affermativo da esprimere insieme il principio, la fede, la convinzione che “niente è più necessario della verità e che rispetto ad essa tutto il resto ha solo un valore di second'ordine” [...] Si sarà certo capito dove voglio arrivare, cioè a provare che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi senzadio e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio acceso da una fede millenaria, quella fede dei cristiani che fu anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è divina... Ma che accade, se proprio ciò diviene sempre più

della vita” (*die grosse Form des Lebens*), che «si è mostrata sempre effettivamente dalla parte dei più spregiudicati *πολύτροποι*»¹³⁶. Lo sguardo dell’arte, a differenza di quello della scienza, è “politropico”, ovvero multi-prospettico, uno sguardo che distoglie continuamente l’attenzione, per dislocarla in infiniti altri punti possibili. Da questo punto di vista, l’ideale opposto a quello ascetico, è incarnato proprio da quella volontà d’illusione, che chiamiamo “arte”. Tornando a Bataille, se uno spirito libero, che voglia essere tale, è obbligato a scegliere tra l’ascesi e il gioco, in realtà, la duplice opzione che gli si para dinnanzi è quella tra “interpretazione unica” e prospettivismo, tra l’impossibilità di dare vita a nuovi valori (perché si accettano pedissequamente i vecchi) e la capacità creativa propria dell’arte. Il gioco, in una battuta, è “arte”, la *chance* è l’espressione di una volontà, che ha recuperato la sua potenza, al di là delle costrizioni della morale. Nel gioco, il “giocatore” non ha a che fare con oggetti, di cui può liberamente disporre, di “risorse” da utilizzare per soddisfare le sue personali esigenze. Il gioco è una rinuncia, in cui, oltre al carattere oggettuale della realtà, si perde anche la propria personalità, è una “messa in questione” totale, che, per un attimo, sottrae l’uomo al peso della storia. Blanchot, commentando alcuni intensi versi¹³⁷, scritti da Bataille «in uno stato di estrema angoscia – e poi di decisione»¹³⁸, così descrive la situazione dell’uomo che si abbandona all’imprevedibilità della *chance*, che viene “giocato” dal destino:

«tra due uomini che parlano, legati dall’essenziale, l’intimità non familiare del pensiero stabilisce una distanza ed una prossimità senza misura. Forse come tra due giocatori. Intimità non personale, da cui è impossibile escludere del tutto le particolarità di ognuno, ma che di massima non ne tiene conto. Ogni giocatore può anche giocare la propria esistenza particolare, ma in quanto giocatore è privo di particolarità, il gioco lo fa entrare nell’anonimato, lo riduce alla verità astratta del rischio infinito che lo priva di ogni realtà sociale determinata: senza storia, senza aneddoti, ignoto egli stesso per questo rapporto con l’ignoto in cui si afferma, ogni volta (è quasi una regola implicita) chiede che si dimentichi

incredibile, se niente più si dimostra divino tranne l’errore, la cecità e la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?».

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Vedi G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 109, dove si legge: «o dadi gettati [Blanchot traduce “giocati”] / dal fondo della tomba / tra dita di lieve notte / dadi uccelli di sole / balzo d’allodola ebba / io come la freccia / saettante della notte / o trasparenza delle ossa / ebbro di sole il mio cuore / è l’asta della notte».

¹³⁸ Ivi., p. 103.

tutto ciò che si sa sul suo conto o che almeno non si faccia intervenire nel gioco questo sapere»¹³⁹.

Gli uomini che “contestano” integralmente la loro esistenza, rinunciando a qualsiasi genere di sostegno o credenza, si affidano a una “fede”, che potremmo definire superiore, che crea uno strano rapporto tra gli esseri “giocati” che tentano di mettersi in comunicazione, di stabilire una reciproca connessione, un rapporto, insieme, di prossimità e lontananza. Vicinanza, perché ci si accosta al fondo oscuro, ripugnante delle cose, in cui siamo noi stessi coinvolti, distanza, perché il “mettersi in gioco”, l’attivare la propria *chance* significa, innanzitutto, alienare tutto quel sapere che riteniamo essere “gestito” da un io assoluto e onnipotente. Al confronto con l’altro, o, con l’esistenza tutta (che, poi, è la stessa cosa), ci devo andare disarmato, nudo, senza presupposti e motivi che mi possano condizionare, senza coltivare pretese o esigere il raggiungimento di obiettivi. Tuttavia, la distanza che separa l’uomo dal suo sapere, è la stessa che crea uno iato tra le “singolarità pre-individuali” in gioco e la *chance* cui sono stati destinati, che può essere, sì, elusa, dimenticata, ma, solo se ci attestiamo a un livello del tutto superficiale dell’esistenza¹⁴⁰. In questo senso, il giocatore non è “portatore” della verità di una *chance*, di cui ha dichiarato la proprietà privata, ma egli stesso sottoposto alla possibilità che la “sua” *chance* gli sfugga e passi in mano altrui. Non importa, insomma, “chi” gioca, ma che il gioco continui ininterrottamente a essere giocato, come un braciere che arde, senza bisogno che qualcuno se ne impossessi, ma, nella speranza che tutti se ne prendano cura.

Scrive Bataille:

«questa chance mi lega a chi amo, nel meglio e nel peggio, vuole essere tenuta in gioco fino all’ultimo. E se capita che al mio fianco qualcuno la veda, la metta in gioco! Non è la mia, è la sua chance. Non potrà afferrarla più di quanto possa fare io. Non saprà nulla di essa; la porrà in gioco. Ma chi potrebbe vederla senza porla in gioco? Chiunque tu sia,

¹³⁹ M. Blanchot, *L’esperienza limite*, in *L’infinito intrattenimento*, cit., p. 292.

¹⁴⁰ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *L’attrazione del gioco*, in *Il colpevole /L’Alleluia*, cit., p. 95, dove si scrive: «la mente umana è costruita in tal modo da non poter tener conto della *chance*, se non nella misura in cui i calcoli che la eliminano permettono di dimenticarla, di non tenerne più conto. Ma, andando fino in fondo, la riflessione sulla *chance* spoglia il mondo dell’insieme delle previsioni in cui la ragione lo rinchiede».

lettore: metti in gioco la *tua* chance. Come lo faccio io, senza fretta, così come nel momento in cui scrivo *ti metto in gioco*. Questa chance non è né tua né mia. È la chance di tutti gli uomini e la loro luce»¹⁴¹.

La *chance*, quindi, non è una possibilità tra le altre, e, neanche la possibilità più propria, ma la condizione generale per cui tutte le possibilità possano esistere, l'orizzonte in cui la vita di ognuno di noi è già da sempre inscritta, che non è quello della trascendenza divina o quello del casualismo meccanico, bensì quel "carattere complessivo del mondo" che è caos, caos per tutta l'eternità¹⁴². Giocare, allora, vuol dire essere in balia del caos, ovvero adeguarsi alla necessità che il mondo stesso ci impone. Non si tratta, quindi, di rimettere tutto nelle mani di un destino capriccioso, di cui subiremmo passivamente gli strali, ma, piuttosto, di una disantropomorfizzazione dell'universo che non aspira minimamente a diventare espressione assoluta di armonia e perfezione, presentandosi per quello che è: un caos senza origine né fine. Leggere la batailleana *chance* come il carattere peculiare che accompagna tutti i movimenti del mondo, significa legare la contestazione del sapere assoluto, il gioco a una precisa prospettiva temporale, quella dell'eterno ritorno di tutte le cose. L'aforisma 109 della *Gaia scienza*, che rappresenta il sostrato del nostro attuale ragionamento, presente, nella sua forma originaria, all'interno del taccuino M III 1 dell'estate 1881, contiene il primo chiaro riferimento, seppur non esplicito, alla dottrina dell'eterno ritorno, connessa, sin da subito, all'annuncio della morte di Dio, com'è possibile arguire dalle battute finali dell'aforisma stesso, nonché da quello precedente (108)¹⁴³, che, per il contenuto, anticipa addirittura il canonico 125: «guardiamoci bene dal pensare che il mondo crei eternamente il nuovo [...] Quando finiranno di offuscarci tutte queste ombre di Dio?»¹⁴⁴. Come fatto notare da Paolo

¹⁴¹ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 116.

¹⁴² Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 109, dove leggiamo: «il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, nel senso non di una mancanza di necessità, bensì di una mancanza di ordine, articolazione, forma, bellezza, saggezza e comunque di chiamino le nostre estetiche umanità».

¹⁴³ Ivi., § 108, in cui Nietzsche scrive: «quando Buddha fu morto, si continuò per secoli a mostrare la sua ombra in una caverna, - un'ombra enorme, orribile. Dio è morto, ma, per come sono fatti gli uomini, ci saranno ancora forse per millenni caverne in cui si mostrerà la sua ombra. - E noi - noi dobbiamo vincere anche la sua ombra».

¹⁴⁴ Ivi., § 109.

D'Iorio¹⁴⁵, la formula “guardiamoci bene” o “stiamo all’erta”, utilizzata, qui, viene ripresa da Nietzsche direttamente dalla cosmologia di Carl Paul Caspari, da cui, però, pur condividendone la critica alla visione meccanicista, se ne distacca radicalmente, perché non ritiene che l’universo, in quanto grande organismo vivente, generi sempre qualcosa di nuovo. Si tratterebbe, per Nietzsche, di un “creazionismo camuffato”, che, in quanto tale, deve lasciare il posto alla necessità della ripetizione eterna. Ora, posto che la *chance* sia questa ripetizione che viene continuamente “rimessa in gioco”, questo “trovare se stessi”¹⁴⁶, il mondo è quell’eterno ritorno a quel “grado zero” in cui tutto è ancora possibile e niente e determinato, ovvero l’eterno ritorno al caos originario, alla contraddittorietà della natura. Nella celebre annotazione dell’agosto del 1881, prodotta in quel di Sils-Maria, nella quale viene concepito il progetto di un libro dal titolo “Per i lineamenti di un nuovo modo di vivere”, Nietzsche scrive «Chaos sive natura: della disumanizzazione della natura»¹⁴⁷. Il caos, quindi, è l’incarnazione di quell’assenza d’ordine che sottende alla manifestazione di tutto ciò che appare nel mondo. La totalità degli enti, quindi, compresi quelli dotati della capacità d’esistenza, gli uomini, è un crogiuolo di forze contrastanti, specchio del movimento indeterminato e disarmonico dell’universo. La natura terribile, istupidita e indemoniata, di cui, da buoni “artisti” o “giocatori”, dobbiamo “imitare” l’immoralità, è *lo stesso* che il caos. Nel pensare alla formula sopracitata, sappiamo che Nietzsche ha pensato all’*Etica* spinoziana¹⁴⁸, e, per tale ragione, non risulterà

¹⁴⁵ Cfr., P. D’Iorio, *Cosmologie de l’éternel Retour*, in “Nietzsche-Studien”, 24, 1995, pp. 62-123.

¹⁴⁶ Cfr., G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 117, dove leggiamo: «posso pensare: K. o X. non possono stare in gioco senza di me (è vero il contrario, non potrei stare in gioco senza K. o X.). Questo non vuol dire nulla di definito (se non “mettere in gioco la propria chance” è “trovarsi”; “trovare se stessi” vuole dire “trovare la chance che si era”; “la chance che si era” viene raggiunta soltanto “stando in gioco”»).

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., fr. 11 [197].

¹⁴⁸ Cfr., a tal proposito, K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli Editore, Roma 2000, p. 152, dove possiamo leggere: «che Spinoza, per il riconoscimento di un mondo della natura non orientato al raggiungimento di fini, si sia liberato da ogni idea di bene e male, rappresenta per Nietzsche qualcosa di eccezionale, grazie a cui Spinoza si è posto del tutto al di fuori dell’ambito del modo di pensare biblico, il cui Dio morale vuole e persegue sempre qualcosa. Nietzsche, che destruttura allo stesso modo la questione di un perché e quindi del “senso” e del “valore” dell’intero accadimento del mondo, può perciò collocare se stesso nella “genealogia filosofica” contrassegnata da Spinoza, ma con la differenza che egli, insieme all’idea di fine, rifiuta anche quella di causa, giacché *causa efficiens* e *causa finalis* si implicano reciprocamente in modo

peregrino leggere il “Chaos sive Natura” anche come un “Chaos sive Deus”. Applicando la semplice regola della trasposizione degli elementi “in gioco”, possiamo stabilire una nuova eguaglianza, proporre una formula inedita, vale a dire “Chaos sive Deus”. A cosa si riferisce Bataille, se non al risultato di un simile percorso, quando, nell’*Esperienza interiore*, presenta così la dottrina nietzscheana dell’eterno ritorno:

«tutto ha luogo nella confusione divina! Solo la volontà cieca, l’“innocenza” ci salvano dai “progetti”, dagli errori, cui l’occhio avaro del discernimento ci conduce. Poiché dell’eterno ritorno aveva la visione che conosciamo, per l’intensità dei sentimenti Nietzsche rideva e tremava insieme [...] La cosa più evidente di una scoperta che doveva farci mancare il terreno sotto i piedi – secondo Nietzsche, solo una sorta di uomo trasfigurato saprebbe superarne l’orrore – è che essa lascia indifferente la migliore volontà. Solo che l’oggetto della sua visione, ciò che lo fece ridere e tremare, non era il ritorno (e neppure il tempo), ma quel che mise a nudo il ritorno, il fondo impossibile delle cose. E questo fondo, che lo si raggiunga per un cammino o per l’altro, è sempre lo stesso, poiché esso è notte e, scorgendolo, non resta che venir meno (agitarsi fino alla febbre, smarrirsi nell’estasi, piangere)»¹⁴⁹.

La “confusione divina”, cui allude Bataille, è quel carattere essenzialmente caotico di tutto ciò che appare, l’innocenza del divenire, l’esuberanza di una visione allargata, straripante, non più legata all’“occhio avaro del discernimento”, ovvero alle restrizioni prospettiche che derivano dalle chiusure progettuali di una volontà che si muove solo sulla scorta di un numero limitato di interpretazioni, o, peggio ancora, lungo il crinale di una sola, considerata fissa e indefettibile. La visione nietzscheana è talmente intesa da suscitare, insieme, il riso e il pianto, o, per meglio dire, il riso direttamente *nelle* lacrime (così come la dimensione gioiosa, salutare dell’esistenza, è colta immediatamente in quella patologica); una visione che, tuttavia, sottolinea Bataille, a differenza di quanto i commentatori sono stati abituati a pensare, non ha come oggetto specifico il tempo, ma, ciò che il tempo aiuta a smascherare, a tirar fuori dal suo guscio, vale a dire “il fondo impossibile delle cose”. Ora, questo rilievo non è di poco conto, in quanto marca l’originalità del pensiero

strutturale. Certamente Spinoza, grazie alla determinazione di Dio, in rapporto al mondo, come *causa immanens* si è liberato dalla concezione biblica di una creazione indirizzata verso un fine. Ma la svolta decisiva verso un mondo *senza* Dio non ha potuto compierla poiché pensava ancora nella lingua della teologia metafisica, sebbene si possa presumere insieme a Nietzsche che la formula “*Deus sive Natura*” egli la concepisse con un’intonazione rovesciata come “*Natura sive Deus*”».

¹⁴⁹ G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., p. 222.

batailleano rispetto a quello nietzscheano, o, forse, dovremmo dire, indica fino a che punto Bataille è riuscito a introiettare e replicare il messaggio di Nietzsche. Il pensatore francese, difatti, afferma che non è importante la strada che si segue per giungere alla ripugnanza delle cose, quanto, appunto, il fatto che le cose stesse siano apparse per quello che sono, nella loro più assoluta nudità. Il cammino che ci conduce alla dimensione d'insensatezza e libertà degli enti si configura, per parafrasare Celine, come “un viaggio al termine della notte” e, di conseguenza, ognuno sceglie il percorso migliore, quello più adatto alla sua esistenza. In questo risiede la continuità-discontinuità del pensiero di Bataille rispetto a quello di Nietzsche. Si tratta, si badi bene, sempre di una “distanza prossimale”, o, meglio della “viva testimonianza” che Bataille non ha semplicemente interpretato Nietzsche, ma lo ha “vissuto”, fino in fondo, senza nessun infingimento, senza alcuna paura. Così, anche Nietzsche, a detta di Bataille, non può sfuggire a quell'impossibilità della possibilità, che è la *chance*, non può chiamarsi fuori dal “gioco”, e, proprio come tutte le altre singolarità, subisce lo stesso catastrofico destino. Scrive Bataille:

«se la possibilità ci è data nella *chance* – non quella ricevuta dal di fuori, ma quella che *siamo*, giocando e sforzandoci fino all'ultimo, non c'è evidentemente nulla di cui possiamo dire: “sarà possibile così”. Non sarà possibile, ma giocato. E la *chance*, il gioco, presuppongono in fondo l'impossibile. La tragedia di Nietzsche è quella del buio, che nasce da un eccesso di luce. Gli occhi arditati, aperti come in un volo d'aquila... il sole dell'immoralità, la folgorazione della malvagità lo accecarono. Parla in lui un uomo abbagliato [...] La cosa più greve. Ammettere la sconfitta e l'errore abbagliato, l'impotenza di Nietzsche. Uccello arso nella luce. Lezzo di piume arrostate. La testa umana è debole e dà i numeri. Non può evitarlo. Così. Aspettiamo dall'amore il risolversi di sofferenze infinite. Ma cos'altro fare? L'angoscia in noi è infinita e noi amiamo. Ci tocca comicamente stendere l'essere amato su questo letto di Procuste: un'angoscia infinita!»¹⁵⁰.

Nelle acuminate parole di Bataille, non è contenuta una *deminutio* del Nietzsche filosofo o uomo, non viene revocata in dubbio la straordinaria portata del suo pensiero, piuttosto, in perfetta coerenza con il metodo batailleano, la scure di una *chance* che mozza il fiato, getta nell'angoscia infinita, destituisce di senso qualsiasi tipo di previsione, non può non abbattersi anche su Nietzsche stesso e le sue proposizioni. Bataille, da questo punto di vista, non fa, non “può” fare sconti a nessuno, neanche a chi lo ha ispirato, abbagliato, più di tutti, nel corso della vita. Se

¹⁵⁰ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 130-1.

facesse una simile concessione, tutto il castello anti-speculativo, costruito con perizia, si accartocchierebbe miseramente su se stesso, e, la *chance*, da orizzonte di manifestazione di tutte le possibilità, si trasformerebbe in progetto limitato. L'estremo è l'irraggiungibile per eccellenza, e, anche per Nietzsche, lo è stato. Non si può osservare *dietro* la *chance*, né orientarla a proprio piacimento, né, allo stesso modo, pretendere il riconoscimento, per parte altrui, dall'incondizionato, sia che si tratti di una massa, che di un *élite*. In questo senso, l'aspirazione nietzscheana alla creazione di uomini superiori, spiriti liberi, filosofi dell'avvenire, s'imbatte, anch'essa, in un cocente fallimento, secondo Bataille, poiché l'estremo non può manifestarsi, seppur appannaggio di un numero ristretto di individui privilegiati. Sentiamo, a tal proposito, Bataille stesso:

«l'estremo non può essere raggiunto se si immagina la massa *obbligata* a riconoscerlo come tale [...] Ma: non c'è neppure un estremo senza il riconoscimento da parte degli uomini [...] La possibilità di essere riconosciuto da una minoranza significativa (Nietzsche) è già essa stessa nella notte. Verso la quale infine si rivolge ogni estremo. Soltanto la chance riserva alla fine una possibilità che calma»¹⁵¹.

Naturalmente, quando parliamo di fallimento dell'ipotesi nietzscheana, non ci riferiamo all'invalidità o dabbenaggine del suo pensiero, quanto alla "scadenza" che marchio a fuoco ogni ente, alla lacerazione cui ogni proposito è destinato a ritornare. Ferita eravamo e ferita ritorneremo, senza possibilità d'appello o salvezza. E, in ultima istanza, la *chance*, così come immaginata da Bataille, sottrae l'individuo alle sue particolarità, tiene in "custodia cautelare" il suo Sé, distanzia l'io dal suo ipotetico referente e lo emancipa dal contesto. Così, ci troviamo di fronte a una *chance* che è fuori del Tempo e fuori della Storia, perché tempo e storia altro non sono che *la stessa cosa* della *chance*. La figura di una *chance* "aleatoria", senza soggetto, richiama l'immagine della "cartolina senza autore", evocata da Derrida nel suo scritto *La carte postale*¹⁵², per cui il senso, essendo disperso, disseminato, è, necessariamente, anche, "destinato", "inviato". Non c'è qualcuno che invia e qualcun'altro che riceve, lungo un canale comunicativo chiaro e definito, ma una molteplicità, originariamente già plurale, di invii senza destinazione precisa. "La

¹⁵¹ Ivi., p. 129.

¹⁵² J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud e tau-delà*, Flammarion, Paris 1980.

logica postale” funziona proprio grazie al perenne sviamento, al continuo differimento dell’invio, che non ha obiettivo, se non quello, appunto, di mancare sempre l’appuntamento con il destinatario. La *mia chance*, la *sua chance*, ecc., una volta consumate, lasciano una traccia, un resto, e quel residuo di senso è il punto di partenza di una logica anti-metafisica che, ragionando su pezzi decomposti di realtà, non può far altro che re-immetterli nel gioco, ri-canalizzarli nella dimensione dell’invio senza autore e senza referente. D’altro canto, quando riattivo una *chance*, non posso ricostruirne tutto il percorso antecedente, né risalire, con certezza, a “chi” l’ha giocata. Quando, ad esempio, non riusciamo più ad amare, spesso la nostra inattività è dovuta all’incertezza stessa dei sentimenti, al loro miscuglio, che, a volte, paralizza, e non a cause particolari, legate alla quotidianità. In altri termini, quando “metto in gioco” la mia esistenza nella sua totalità, e, non solo una sua parte, sono chiamato a confrontarmi con le più recondite profondità dell’umano stesso, correndo il rischio di “bruciarmi”. Tuttavia, se non mi arrischio, l’esistenza si ripiega su se stessa e nessun nuovo stimolo può essere recepito. La *chance*, in ultima istanza, è apertura, disponibilità di ricezione, è quel varco, quella ferita che lascia “trapassare” nel corpo l’estraneo. La *chance* fa sì che “ciò che non era” possa essere accolto, essere vissuto, e, così, diventare storia. Tapparsi gli occhi di fronte alla *chance* significa pretendere di essere già “il tutto”, già “divini”. Di contro, scrive Bataille, consacrando la sua intima relazione con il pensiero nietzscheano:

«volere la *chance* è l’*amor fati*. *Amor fati* significa voler la chance, esser diversi da ciò che v’era. Ottenere ciò che non si conosce è giocare. Giocare per *l’uno* vuol dire rischiare di perdere o di vincere. Per l’insieme, significa superare il dato, andare oltre. In definitiva, giocare significa condurre all’essere ciò che non era (in questo il tempo è storia)»¹⁵³.

¹⁵³ G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 146.

CAPITOLO III

Forme della *dépense*: politica, arte ed erotismo

Ho deciso di perdermi nel mondo
anche se sprofondo
applico alla vita
i puntini di sospensione
che nell'incosciente
non c'è negazione
(Marco Castoldi)

§ 1. Uno sguardo “impolitico” sul potere: la sovranità nel *pathos della distanza*

«Il movimento stesso del pensiero di Nietzsche implica una disfatta dei diversi fondamenti possibili della politica attuale. Le destre fondano la loro azione sull'attaccamento affettivo al passato. Le sinistre su principi razionali. Ora, attaccamento al passato e principi razionali (giustizia, eguaglianza sociale) sono egualmente respinti da Nietzsche. Dovrebbe dunque essere impossibile utilizzare il suo insegnamento in un senso qualsiasi. Ma questo insegnamento rappresenta una forza di seduzione incomparabile, quindi una “forza” *tout court*, che i politici dovevano essere tentati di asservire o almeno di conciliare a profitto delle loro imprese. L'insegnamento di Nietzsche “mobilita” la volontà e gli istinti aggressivi: era inevitabile che le azioni esistenti cercassero di coinvolgere nel loro movimento queste volontà e questi istinti divenuti mobili e rimasti *inutilizzati*. L'assenza di ogni possibilità di adattamento a una delle direzioni della politica ha avuto, in queste condizioni, un solo risultato. L'esaltazione nietzscheana, essendo sollecitata solo a causa di un misconoscimento della sua natura, ha potuto esserlo contemporaneamente nei due sensi»¹.

Queste parole di Bataille, contenute nel secondo numero della celebre rivista “Acephale”, interamente dedicato a Nietzsche, sono lo specchio di decenni di abusi,

¹ G. Bataille, “Acephale”, n. 2, gennaio 1937, in *La congiura sacra*, trad. it. a cura di F. Di Stefano, R. Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 16-7.

cattive interpretazioni, che il pensiero “politico” del filosofo della volontà di potenza è stato costretto a subire. Nietzsche provò un diffuso sentimento di ripugnanza nei confronti di tutti i partiti politici, concepiti alla stregua di organizzazioni faziose ree di innalzare a verità, e propagandare, convinzioni parziali, assolutamente opinabili, alla ricerca dell’utile e del vantaggio meramente personale². Nonostante ciò, sottolinea Bataille, dall’insegnamento nietzscheano emana una forza così dirompente, autonoma, libera, tale da attirarsi le attenzioni morbose di uomini politici, strenui difensori di ideali, anche molto distanti tra loro, o, peggio, in violento conflitto. Il risultato di questa simultanea ed eterogenea battaglia per la rivendicazione di una presunta proprietà intellettuale delle interpretazioni nietzscheane, è stato decisamente devastante, in quanto parti politicamente avverse hanno trovato terreno fertile nelle stesse opinioni, suffragato i loro ideali sulla base delle medesime teorie. Ciò che, tuttavia, ci interessa per il prosieguo del nostro discorso, non è tanto l’entrare nel merito delle dottrine squisitamente politiche dell’uno o dell’altro schieramento, quanto riflettere sul portato rivoluzionario di quegli “istinti mobili e aggressivi”, che, a tutt’oggi, non sembrano essere stati ancora “utilizzati” nel verso, non giusto (in tal caso, infatti, ricadremmo nell’equivoco della morale), ma, potremmo dire, più congeniale, adatto alla loro stessa natura dinamica, cangiante, che rigetta, quindi, l’immobilismo cui ogni visione politica, che coltiva l’ambizione della compiutezza, si accompagna. Perché se, negli scritti appartenenti al “progetto” della Somma Ateologica, Bataille ha attenzionato la dimensione interiore dell’esperienza, la nudità di quelle eccità pre-individuali in via di formazione, nella produzione posteriore, l’interesse, com’è naturale che fosse, ricade, con maggior forza, sulla dimensione pubblica degli esseri, e, soprattutto, sulle relazioni concrete (al di là delle scontate interazioni linguistiche) che questi intrattengono, nel momento in cui “decidono” di dare vita a una comunità.

² Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 [145], intitolato “Sul Machiavellismo della potenza”, all’interno del quale leggiamo: «gli uomini che vogliono la potenza per i vantaggi di fortuna che la potenza offre (partiti politici); altri che vogliono la potenza anche con manifesti svantaggi e sacrifici di felicità e benessere: gli ambiziosi; altri che vogliono la potenza solo perché essa cadrebbe altrimenti in altre mani, da cui essi non vogliono dipendere. Sul problema se la potenza nella “volontà di potenza” sia solo mezzo: il protoplasma che si appropria di qualcosa e l’organizza, che quindi si rafforza ed esercita potenza per rafforzarsi».

Prima di accostarci al problema del “politico” in Nietzsche e Bataille³, però, parafrasando Alain Badiou, dobbiamo sbarazzarci di quel fastidioso cancro rappresentato dal “giudizio politico” in sè che, come tutti i giudizi, pretende di lavorare su dati certi, su oggetti, di agire universalmente e di saper nettamente distinguere tra il giusto e il non giusto, il favorevole e lo sfavorevole per le sorti di una comunità di individui. Scrive causticamente Badiou:

«Un'esigenza fondamentale del pensiero contemporaneo è di farla finita con la “filosofia politica”. Che cos'è la filosofia politica? È il programma che, ritenendo la politica- o meglio ancora *il* politico- un dato oggettivo o addirittura invariante dell'esperienza universale, si propone di consegnarne il pensiero al registro della filosofia»⁴.

L'obiettivo non sarà quello, quindi, di rifondare una teoria politica, sulla scorta delle valutazioni nietzscheane, quanto di riportare alla luce l'enorme potenziale inespresso che alcune considerazioni del filosofo tedesco nascondono sottopelle. Bataille, da questo punto di vista, ha mostrato di saper leggere, con grande maestria e profondo rispetto, tra le righe delle proposizioni che Nietzsche ha dedicato più esplicitamente al carattere “politico” (e, non, alla politica) dell'esistenza.

Posto che, come abbiamo già avuto modo di constatare in relazione alla questione morale, la filosofia nietzscheana “risveglia” la potenza, perduta dalla volontà (quella individuale, così come quella statale)⁵, gli istinti più bellicosi, che consentono all'individuo di assimilare conoscenze, potenziare il proprio essere integrando ciò

³ Cfr., a tal proposito, F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, cit., e, nello specifico, il cap. VI, intitolato “Du pouvoir. La souveraineté hors d'usage”, pp. 199-256, dove leggiamo: «nessuno più di Nietzsche ha avuto una visione anche “politica” dell'essere. Al livello più elementare della vita (nascita, crescita, morte, sessualità) come al livello del divenire delle società, si gioca la stessa lotta per il dominio, si manifesta la stessa differenziazione di forze in cui la potenza è il problema [...] Il vivente è lui stesso compreso come un fenomeno eminentemente politico: la sua “individualità si risolve in una pluralità di forze gerarchiche, lottanti, cooperanti, che si sottomettono le une alle altre, si disputano il predominio [...] Se Bataille per parte sua non è mai riuscito a essere marxista, come la maggior parte degli intellettuali della sua epoca, questo avvenne anche perché egli riconobbe la specificità del politico, la specificità del problema del potere e perché rifiutò ostinatamente l'esplicazione dello Stato, in ultima istanza, a partire dalla determinazione della sua struttura».

⁴ A. Badiou, *Metapolitica*, trad. it. a cura di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001, p. 27.

⁵ Ivi., p. 161, dove leggiamo: «Quando c'è un evento realmente politico lo Stato si mostra, mostra il suo eccesso di potenza: è la dimensione repressiva [...] La politica mette lo Stato a distanza, nella distanza della sua misura. La rassegnazione dei tempi non politici è alimentata dal fatto che lo Stato non è a distanza, perché la sua potenza è errante. Si è prigionieri della sua erranza inassegnabile. La politica è l'interruzione di questa erranza, è esibizione di una misura della potenza dello Stato. È in questo senso che la politica è *libertà*».

che risultava precedentemente estraneo, quale destino, politicamente parlando, possono avere ancora tali passioni, assodato che quello passato ha solo contribuito a generare cattive interpretazioni? Si tratta, direbbe Bataille, di “re-immettere in gioco” una *chance* mobile, pretestuosamente scambiata per un valore statico, di riattivare il senso originario di un’esperienza, come quella politica, attraverso uno scavo genealogico. E ritornare alla nudità del fenomeno politico, significa, necessariamente, ridiscutere il concetto stesso di potere⁶, di sovranità. Bataille, nel testo in cui si occupa apertamente della questione (*La sovranità*, appunto), sin da subito, tiene a distinguere nettamente la sovranità come esercizio coatto di un potere dalla sovranità intesa come contromovimento della vita umana, in generale, che si contrappone all’atteggiamento gregario, di cieca sottomissione, tipico delle masse inerti e “inebetite”. Scrive Bataille:

«la sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli stati, definita dal diritto internazionale. Parlo in generale di un aspetto opposto, nella vita umana, a quello servile o subordinato. Un tempo la sovranità appartenne a coloro che, con il nome di capo, faraone, re, re dei re, svolsero un ruolo di primo piano nella formazione dell’essere con cui noi ci identifichiamo, dell’essere umano attuale [...] Non intenderò mai, quali che siano le apparenze, altra sovranità se non quella perduta a cui talvolta il mendicante può essere così vicino quanto il gran signore, ma a cui, per principio, il borghese è volontariamente il più estraneo. Il borghese talvolta dispone di risorse che gli permetterebbero di godere sovraneamente delle possibilità di questo mondo, ma allora la sua natura lo spinge a goderne in un modo subdolo»⁷.

Ciò che emerge, *in primis*, dalle parole di Bataille, è che l’esperienza della sovranità, al di fuori di logiche puramente “istituzionali”, risulta intimamente connessa con la critica a un atteggiamento esistenziale, e, quindi, più che con Stati e governi, ha a che fare con la vita dei singoli. Essere sovrani vuol dire avversare la visione biecamente livellatrice che una morale o dottrina politica distorta propongono, in nome, non di un’idea politica differente o di rango superiore, ma in difesa di un diritto fondamentale dell’uomo, quello alla sopravvivenza, alla vita. Un

⁶ Cfr., a tal proposito, C. D. Marco, *Georges Bataille. Etica dell’incompiutezza*, cit., p. 64, dove si legge: «pura potenza senza dominazione, volontà di tragedia dice Bataille, decisione di entrare in quella logica sacrificale che esponendo il sé alla propria insufficienza traccia i contorni di un’etica che mette radicalmente in questione la logica economica costruita da un umanesimo razionalistico. Etica che emerge proprio nella curvatura del dispendio sovrano, nella forma di una *potenza impotente*, puro potere di dare-perdersi, dono senza contropartita».

⁷ G. Bataille, *La sovranità*, trad. it. a cura di L. Gabellone, SE, Milano 2009, p. 13.

diritto, questo, non sancito da alcuno statuto, ma iscritto direttamente nella nostra fisiologia, vale a dire il diritto ad esprimere liberamente la propria potenza, forza, la propria naturale tendenza a sopraffare l'altro per assimilarne, incorporarne i contenuti. Come visto con Nietzsche, questo processo è di carattere, anzitutto, biologico, coinvolgendo, in prima battuta, l'organizzazione cellulare, e, poi, via via, tutti gli altri stadi dell'umano, fino a giungere a quelli cosiddetti superiori, relativi al mondo della coscienza. Il senso del "politico", insomma, è già stato riportato al livello della quantità e qualità di forza manifestata dalle differenti "formazioni di dominio" in lotta nel nostro organismo. Nel capitolo conclusivo di *Al di là del bene e del male*, intitolato "Che cos'è aristocratico", Nietzsche discute le caratteristiche di questo tipo d'uomo superiore, che, meglio di altri, si adatterebbe a ricoprire ruoli di potere, anche politico, non in quanto baciato dal Fato o acclamato da un plebiscito di consensi, ma, in quanto fulgida espressione di quel libero esercizio della forza, della sovranità, finalizzata al potenziamento della vita stessa, alla discussione dialettica delle potenzialità del "moderno"⁸, e non al raggiungimento di obiettivi relativi al benessere di una società o all'interesse di un determinato gruppo di persone. L'aforisma 259, su tutti, ci pare condensare, al meglio, questa svolta, per cui il potere, anche politico, è volontà di espansione, volontà di vita. Sentiamo Nietzsche stesso:

«astenersi reciprocamente dalle offese, dalla violenza e dallo sfruttamento, parificare la propria volontà a quella dell'altro: questo può, in un certo senso grossolano, diventare tra gli individui una buona costumanza, se ne sussistono le condizioni [...] Ma non appena si volesse prendere questo principio in un senso più ampio e forse addirittura come *principio fondamentale della società*, esso si rivelerebbe subito per quel che è: una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza [...] La vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, incorporazione e perlomeno, nel caso più moderato, sfruttamento [...] Anche quel corpo all'interno del quale, come abbiamo sopra ammesso, i singoli si trattano come pari – accade in ogni sana aristocrazia – deve esso stesso, sempreché sia un corpo vivo e non un corpo moribondo, fare contro gli altri corpi tutto ciò da cui in esso i singoli si astengono tra loro: dovrà essere l'incarnazione della volontà di potenza, vorrà crescere, espandersi, attrarre a sé, prendere il sopravvento – non per una

⁸ Cfr., a tal proposito, H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlino-New York 1987, prefazione, dove l'autore sostiene che la filosofia (politica) di Nietzsche non è un'apologia del capitalismo né del liberismo, così come non può essere accomunata fedelmente né al movimento anarchico né all'ideologia fascista. Più semplicemente, si tratta di un confronto con il concetto di "moderno", in tutte le sue molteplici sfaccettature.

qualunque moralità o immoralità, bensì perché *vive*, e perché la vita è appunto volontà di potenza»⁹.

L'istinto gregario, tipico dei sistemi morali in cui esiste una cesura netta tra dominatori e dominati, può rappresentare, tutt'al più, il viatico per il raggiungimento di uno stato superficiale di "buona costumanza", ma, sottolinea Nietzsche, se coviamo la pretesa di allargare i tentacoli di tale principio equiparante, trasformandolo in paradigma sociale, rischiamo, paradossalmente, di aprire le porte alla decadenza, alla degenerazione¹⁰. La vita, che è essenzialmente "imposizione di forme", non può tollerare la costruzione e il mantenimento di strutture pacificate preordinate, non tanto perché una fazione avrà arbitrariamente deciso di prendere il sopravvento su un'altra, sulla base delle proprie abitudini e convinzioni specifiche, quanto perché è la vita stessa che esige di sfondare sempre, di nuovo, i propri limiti, e, quindi, di opporsi a qualsiasi forma di moralità o precetto politico. Tuttavia, si potrebbe obiettare, quando Nietzsche si rifà a quel "corpo aristocratico", in cui tutti i singoli si trattano reciprocamente come pari, chiamato, se è realmente vitale, ad aggredire gli altri "corpi" (aristocratici o meno), non sta, forse, richiamandosi a un modello politico eminentemente autoritario e guerrafondaio, assimilabile a nefaste ideologie di stampo fascista? Porre la questione in campo, come, del resto, diversi studiosi, soprattutto nei primi decenni del secolo scorso¹¹, hanno fatto, è

⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 259. Cfr., anche, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25 [174], dove si legge: «è necessario che gli uomini superiori dichiarino guerra alla massa! Dovunque i mediocri concorrono, per prendere il potere! Tutto ciò che rammollisce, intenerisce, porta a far valere il popolo o il "femminile", opera a favore del *suffrage universel*, cioè del dominio degli uomini inferiori. Ma noi vogliamo far rappresaglie e smascherare e porre sotto processo tutta questa roba (che, in Europa, comincia col cristianesimo)».

¹⁰ Cfr., a tal proposito, S. Peverada, *Nietzsche e il naufragio della verità. Critica, nichilismo, volontà di potenza*, cit., p. 288, dove leggiamo: «la società aristocratica è quella che, pura dando luogo ad un necessario ed inevitabile prodursi della degenerazione, ha la forza di *dominare* tale degenerazione e di tenerla, con la potenza delle proprie energie artistiche, nascosta, relegata ai margini del reale sviluppo culturale, in una condizione di passiva inoffensività. Viceversa, ovviamente, per quanto riguarda una cultura dall'impronta metafisica, una cultura della colpa e della cattiva coscienza».

¹¹ Numerosi sono i testi, usciti, in particolar modo, a cavallo tra gli anni Venti e Trenta, che si propongono un'interpretazione eminentemente politica e storicizzata del pensiero nietzscheano, letto come fonte d'ispirazione, ora, dell'ideologia nazionalsocialista, ora di quella fascista. Si tratta di operazioni che, esclusa quella di Alfred Baeumler, risultano estremamente deboli e pressoché infondate dal punto di vista teorico. Il testo di Baeumler, di cui, pur riconoscendo la serietà metodologica, non accettiamo la tesi di fondo, è A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa Capitolina, Padova 1931. Altri testi, che si muovono sulla stessa scia, con meno competenza

assolutamente legittimo, ma rivela una pressoché totale misconoscenza del pensiero filosofico nietzscheano, della sua unità strutturale di fondo, che si riproduce immutata, a partire dalla dimensione biologica, per finire a quella politica. Allora, ancora una volta, per evitare spiacevoli fraintendimenti, occorrerà ragionare sul senso di questa volontà di dominazione, che è volontà di potenza. Salvatore Natoli, nel suo saggio *La salvezza senza fede*, mostra chiaramente di centrare il punto della questione, quando distingue, a proposito del “corpo aristocratico” cui allude Nietzsche, un “asservimento di fatto” da un “asservimento generalizzato”¹². Nel primo caso, ci riferiamo a un esercizio particolare, immediato del potere, che attacca per asservire, si espande per rivendicare il proprio dominio, mentre, nel secondo, al di là degli obblighi specifici, si crea un asservimento, che non è una cieca e supina subordinazione, ma, da un lato, l’implicita ammissione, da parte di chi offende, che l’essere è irrimediabilmente sempre mancante, e, quindi ha bisogno di annettere a sé l’estraneo, e, dall’altro, l’avvicinamento progressivo, di chi subisce, a un’idea di perfezione legata a una forma specifica. In altri termini, vi è un modello di bellezza, compiutezza, forza, appannaggio di un “corpo politico”, sempre provvisorio, perché superabile e sostituibile da uno nuovo, a cui gli asserviti non devono essere legati passivamente, continuando a faticare, lavorare per produrre ricchezze che, poi, saranno consumate da altri. Chi si trova, momentaneamente, in una condizione di debolezza e fragilità, è spinto, dallo spirito aristocratico, a reagire, inseguendo, per impadronirsene, un modello di forza e potenza, che non aspetta altro, in quanto tale, di essere allargato, ma, anche, se necessario, distrutto, sovvertito, sostituito. Paradossalmente, quindi, con un movimento totalmente opposto a quello descritto da alcuni commentatori, aristocrazia, per Nietzsche, non è esercizio coatto della forza da

filosofica, sono F. Wurzbach, *Nietzsche e il destino tedesco*; E. Scheiner, *L’eredità politica di Nietzsche presso i suoi contemporanei*; G. Scheuffler, *Friedrich Nietzsche nel III Reich. Conferme e compiti*; K. Liebmann, *La lotta e la catastrofe di Nietzsche a Torino. Nietzsche e Mussolini*.

¹² Cfr., S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 30, dove leggiamo: «ci può essere un asservimento di fatto (io sono più forte e ti asservo), ma non c’è una generalizzazione dell’asservimento [...] C’è l’asservimento da parte di chi è più forte, ma che nell’asservire non pensa tanto all’asservito, quanto a sé. Questa dimensione, ancora una volta crudele e spietata, di cui la schiavitù è un segno eloquente, è il rovescio di quell’altra, che è la perfezione realizzata, dove coloro che sono inferiori, meno dotati, possono vedere la forma raggiunta e tendere ad avvicinarvisi. È questo il significato generale dell’aristocrazia».

parte di pochi su molti, ma, di contro, un'imposizione di forme, legata al fluire della vita e del potere stesso, che, come sottolinea Foucault¹³, è inarrestabile perché emerge da ogni dove e non può essere confinato nei margini di uno Stato o di qualsiasi altro organo rappresentativo. L'aristocratico è un esempio di perfezione, che, in quanto tale, quasi fosse una *causa finalis*, sobilla le coscienze dei deboli e li spinge a reagire, sulla base di un tratto comune, che è il desiderio di potenziamento. Essere assimilati al "corpo aristocratico" non vuol dire essere annessi, secondo un'ottica di stampo feudale, a un territorio molto più vasto, che non siamo titolati a controllare, ma, infoltire, potenziare un corpo che, senza nuovi "acquisti" o, in mancanza del necessario ricambio, è destinato a perire. Così, sono quelli che chiamiamo "schiavi" che, in realtà, incarnano l'unico vero potenziale su cui puntare per tenere in vita un "corpo aristocratico" che, altrimenti, o si troverebbe a rimirarsi allo specchio, gaudente per una perfezione che può solamente "credere" di possedere, oppure, sarebbe costretto a esercitare un potere inutile. Questa originale prospettiva, non si colloca come un mero ribaltamento della dialettica hegeliana servo-padrone, perché, in Nietzsche, come in Bataille, non si tratta mai di filosofare a partire da figurazioni e momenti del pensiero. Il padrone non è, prima, tale, e, poi, a seguito di un processo di alienazione, diventa schiavo, ma, è direttamente, immediatamente dominatore, per un verso, e subalterno, per un altro. L'individuo è una sorta di Giano bifronte, una "divinità" che si presenta ontologicamente lacerata, tanto predisposta al comando quanto all'obbedienza. Il senso di un "asservimento generalizzato", allora, è legato alla capacità di un corpo politico di autodeterminarsi, di autonormativizzarsi, di guardare agli altri non come a "oggetti", schiavi, ma come a singolarità informi, che, ancora, devono esprimere tutte le loro potenzialità, o,

¹³ Cfr., M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 82, dove l'autore sostiene che l'analisi del potere non deve: «postulare, come dati iniziali, la sovranità dello stato, la forma della legge o l'unità globale di una dominazione [...] Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione [...] Si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove».

meglio, che hanno dimenticato cosa vuol dire “venerare”¹⁴. Crediamo, infatti, che in questo verbo, che in tedesco suona *verehren*, possa essere racchiuso quel mutamento radicale di prospettiva, che rende l’asservimento, non più una forma sterile di vassallaggio, ma la condizione propizia, il punto di partenza per tentare di costruire o recuperare l’intima e autonoma capacità di auto-organizzare il proprio Sé. Venerare, così come lo intende Nietzsche, non rimanda tanto all’etimologia latina, che lo lega al ceppo di *venia* (indulgenza, favore, persona), quanto alla radice sanscrita *van-*, che sta per desiderare, amare. Così, venerare vuol dire nutrire un profondo sentimento devozionale d’amore, che ci porta, spontaneamente, senza costrizioni, a desiderare di “imitare” qualcosa, nel senso in cui l’uomo, per Nietzsche, ad esempio, “imita” la natura, ovvero ne “ripete” il carattere contraddittorio e immorale. Sul piano del “corpo politico” aristocratico, venerare vuol dire riprodurre, per sé, una forma di perfezione, talmente alta, superiore, da scatenare le nostre brame. Lo schiavo, quindi, non è più colui che è stato ridotto in catene da altri, ma colui il quale ha dimenticato il senso genuino della venerazione, abbandonandosi a una vita mediocre e superficiale. Il luogo eminente in cui Nietzsche mostra la correlazione tra l’atto del venerare e quello di una perfezione superiore da imitare, è il capitolo dello *Zarathustra*, intitolato “Della virtù che dona”, dove possiamo leggere:

«ora vado da solo, discepoli miei! Anche voi andatevene da soli! Così io voglio. In verità, io vi indovino: andate via da me e guardatevi da Zarathustra! Ancora meglio: vergognatevi di lui! Forse vi ha ingannato. L’uomo della conoscenza deve non soltanto saper amare i suoi nemici, bensì anche odiare i suoi amici. Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. E perché non volete sfrondare la mia corona? Voi mi venerate; ma che avverrà, se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci! [...] Il grande meriggio è: quando l’uomo sta al centro del suo cammino tra l’animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino. Allora colui che tramonta benedirà se stesso, come uno che passa all’altra sponda; e il sole della sua conoscenza starà per lui nel meriggio»¹⁵.

¹⁴ Cfr., S. Natoli, *La salvezza senza fede*, cit., p. 30, dove, a proposito del “venerare” si dice: «la dimensione aristocratica è incentrata sulla capacità di venerare. Nietzsche torna su questo tema: la nostra civiltà ha perso la capacità di venerare. Ma in questo modo non è che si sia liberata dagli idoli, solamente non sa più riconoscere ciò che è bello [...] Non saper più venerare vuol dire non avere un modello da realizzare per sé e quindi cadere nella torsione, nella immediatezza sregolata. Chi non sa più venerare, chi è schiavo della propria passione, deve essere normato dall’esterno, cioè deve diventare suddito».

¹⁵ F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, in *Così parlò Zarathustra*, cit. pp. 92-3.

Zarathustra, in quanto emblema dell'uomo della conoscenza, invita i suoi discepoli ad accettarne e rigettarne, allo stesso tempo, l'insegnamento, perché amare, se vuol dire desiderare, non può limitarsi alla fase dell'apprendimento passivo. L'accettazione profonda, l'affermazione della vita fin dentro le sue viscere, deve essere accompagnata, molto più spesso, da un odio nei confronti dei propri maestri. Il parricidio, quindi, come prima condizione per recuperare la propria sovranità. "Sfrondare le corone", mettere in discussione chi domina o esercita un qualsiasi tipo di potere, è il primo passo sulla via dell'emancipazione dallo spirito di gregarietà, che ci ha trasformato in schiavi. Venerare Zarathustra, in questo senso, allora, non vuol dire assecondarne la volontà, mimarne pedissequamente i movimenti, ma, piuttosto, ammirare in lui qualcosa che, in realtà, vorremmo fosse nostra. La venerazione è simbolo di un amore talmente colmo di bramosia che ci spinge alla conquista, all'offesa, un amore che ci colloca su quell'altalena che oscilla tra l'aspetto puramente bestiale dell'umano, che ci condanna ad agire secondo motivi personali, spiccioli, e la condizione beata dell'oltreuomo, che, al di là della dimensione privatistica dell'esistenza, è pienamente capace di autodeterminarsi, di darsi da sé le norme comportamentali, di organizzare, secondo una forma compiuta, il proprio Sé. A questo Nietzsche si riferisce quando parla dell'auto-benedizione di colui che tramonta. L'aristocratico è l'oltreuomo, o colui che s'incammina verso l'oltreuomo, o, per chiamare in causa Bataille, l'*acéphale*¹⁶, mentre lo schiavo è il "subalterno della conoscenza", ancora legato alla dimensione puramente superficiale e bestiale del suo essere.

Leggere la questione del "politico", in questi termini, ci aiuta a comprendere come i rapporti di forza che si instaurano in una società e che distanziano chi comanda da chi obbedisce, non dipendono tanto dalla violenza praticata dai futuri dominatori, quanto dalle mancanze di chi diverrà subordinato. Un quadro, questo, che esclude, da

¹⁶ Cfr., G. Bataille, *Proposizioni*, in *La congiura sacra*, cit., p. 38, dove, nonostante le differenze, la figura dell'oltreuomo è equiparata a quella dell'*acéphale*: «superuomo e *acéphale* sono legati con pari luminosità alla posizione del tempo come oggetto imperativo e libertà esplosiva della vita. In entrambi i casi, il tempo diventa oggetto di estasi, ed è di secondaria importanza che esso appaia come "eterno ritorno" nella visione di Surlej o come "catastrofe" (*Sacrifices*) o ancora come "tempo-esplosione" [...] Il movimento diretto verso il tempo entra a un tratto nell'esistenza concreta mentre il movimento verso Dio se ne allontanava durante il primo periodo».

un lato, ogni possibilità di auto-commiserazione da parte dei sudditi e, dall'altro, dipinge i "potenti", gli aristocratici, senza più quelle tinte fosche, con cui eravamo stati abituati a osservarli (e temerli). Da questo punto di vista, il discorso relativo alla conoscenza e quello inerente la sfera politica si toccano, perché, in entrambi i casi, sovrano è chi ama a tal punto una forma da volerla "conquistare" per sé, mentre, schiavo è chi si accontenta di soddisfare i suoi bisogni più elementari. La sovranità, quindi, ha a che fare, certamente, con un *surplus*, un dispendio di energia, una visione libera e totale del mondo, che può essere appannaggio tanto del mendicante quanto del gran signore, come sottolinea Bataille.

La sovranità è quell'indipendenza che oltrepassa l'esigenza di ogni gerarchia (altro che fondarla!), che non ha bisogno di ceti o classi particolari per essere esercitata. La sovranità è l'avvento di una società senza classi, ma non senza distinzioni, di una società dove gli uomini si sono liberati dal bisogno, che, in linea da massima, potrebbe somigliare a quella "sognata" dall'ideologia comunista, ma che, invece, da questa, se ne distanzia radicalmente. Il comunismo, infatti, pur avendo avuto l'indiscusso merito di aver combattuto i privilegi del ceto borghese, allo stesso tempo, ha ridonato una libertà non integrale all'uomo, per come la intendono Nietzsche e Bataille, una libertà legata a doppio filo al possesso degli oggetti. La sovranità, di contro, mira alla costruzione di una libertà che non si fondi sulla mera proprietà degli enti, ma ritorni al soggetto stesso e alla sua capacità di "godere" delle cose, al di là di ogni vincolo produttivo¹⁷. Cerchiamo di capire, allora, in che senso la sovranità è sinonimo di oltrepassamento del bisogno pratico e dello

¹⁷ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il dispendio*, trad. it. a cura di F. Serna, Armando Editore, Roma 1997, presentazione, pp. 32-3, dove possiamo leggere: «nell'orizzonte moderno e contemporaneo, resta dunque un'unica esperienza, sul piano collettivo e politico, nella quale sia possibile riconoscere segni di sovranità: il comunismo [...] Contro la mediocrità dell'individualismo borghese, il comunismo, pur con i suoi costi e le sue durezze, consente di distruggere la decadenza borghese della sovranità, vale a dire, per evocare la dialettica hegel-marxista, di negare la negazione. Cfr., anche, G. Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 67 e 137, dove leggiamo: «la sovranità oggi non è più viva al di fuori delle prospettive del comunismo. È solo nella misura in cui le convulsioni del comunismo le danno vita che la sovranità può ancora assumere ai nostri occhi un significato vitale. Perciò non cercherò direttamente il significato della sovranità, ma quello del comunismo che ne è la contraddizione più attiva [...] La società borghese è, al pari della società comunista, una società di cose, e non una società del soggetto, a immagine della società feudale. L'oggetto, durevole, conta in essa più del soggetto, il quale, finché resta dipendente dall'oggetto, non esiste ancora per se stesso e non si ritrova che nella folgorazione dell'istante».

stadio dell'azione finalizzata a scopi. Scrive Bataille, avallando l'idea di un consumo possibile, al di là dell'utilità:

«ciò che contraddistingue la sovranità è il consumo delle ricchezze, in opposizione al lavoro, alla servitù, che producono ricchezze senza consumarle [...] Un uomo costretto al lavoro consuma i prodotti senza i quali gli sarebbe impossibile produrre. Il sovrano consuma invece l'eccedente della produzione. Il sovrano, se non è immaginario, gode realmente dei prodotti di questo mondo al di là dei suoi bisogni: in questo risiede la sua sovranità. Diciamo che il sovrano (o la vita sovrana) comincia quando, assicurato il necessario, la possibilità della vita si apre senza limiti»¹⁸.

La sovranità, così come la descrive Bataille, è un'apertura, proprio come la *chance*, all'infinito, all'impossibile, che sfonda, di volta in volta, i limiti che la morale, o, in questo caso, il lavoro, ci impongono. Inoltre, quando penso "sovraneamente", non mi curo della durata di qualcosa né della sua ricaduta sulle circostanze di cui la quotidianità è costellata. Non è il futuro la preoccupazione principale dell'uomo sovrano, ma, di contro, è l'assillo del presente ad angosciarlo, laddove con ciò non intendiamo riferirci al soddisfacimento rapido di bisogni primari, quanto alla costruzione, *hic et nunc*, di una prospettiva inedita, non in "funzione" di un avvenire, ma nell'ottica di un'operatività del presente stesso. D'altronde, quando Nietzsche parla di un'aristocrazia "in salute", si richiama proprio a questa distinzione tra "l'essere funzione di altri" e "l'essere giustificazione di sé":

«l'essenziale di una buona e sana aristocrazia è che essa si senta *non* funzione (che sua della monarchia o della collettività) bensì il *sensu* e la suprema giustificazione (*höchste Rechtfertigung*) di essa – che accetti perciò con buona coscienza il sacrificio di tutta una quantità di esseri umani che, *per amor suo*, devono essere spinti in basso e ridotti a uomini incompleti, a schiavi e strumenti. La sua convinzione fondamentale dev'essere appunto che la società *non* può esistere per la società stessa, ma solo come infrastruttura, su cui un'eletta specie di esseri può elevarsi al suo compito superiore e soprattutto a un *essere* superiore: a somiglianza di quelle piante rampicanti giavanesi avidi di sole – si chiamano *sipo matador* – che avvinghiano con le loro braccia una quercia tanto a lungo e tanto spesso, da poter infine, alte su di essa ma ad essa appoggiate, dispiegare in piena luce la loro corolla facendo bella mostra della loro felicità»¹⁹.

Il fatto che Nietzsche parli di un "sentirsi" (*fühlen*) o funzione o senso intimo di qualcosa, certifica, ancora una volta, il suo interesse per la dimensione squisitamente fisiologica dell'individuo o di quell'insieme di singoli che è un "corpo politico".

¹⁸ G. Bataille, *La sovranità*, cit. pp. 13-4.

¹⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 258.

“Sentirsi senso” di qualcosa: una strana espressione che ha bisogno di un minimo di chiarificazione. Secondo le acute osservazioni di Deleuze in materia:

«poiché il senso non è mai uno dei due termini di una dualità che contrappone le cose alle proposizioni, i sostantivi ai verbi, le designazioni alle espressioni, poiché è anche la frontiera, il filo di lama o l’articolazione della differenza tra gli uni e gli altri, poiché dispone di una impenetrabilità che gli è propria nella quale si riflette, egli deve svilupparsi in se stesso, in una nuova serie di paradossi, questa volta interni»²⁰.

“Sentirsi senso” di qualcosa, allora, è uno di quei paradossi che non incarna una contraddizione linguistica, ma contribuisce a svelare, a mettere a nudo le origini di tutte le contraddizioni possibili, mostrandosi, per parte sua, come un “impossibile” che si autodetermina (si riflette nella sua impenetrabilità), ovvero come una giustificazione “suprema” (*höchste*), che è tale proprio perché insuperabile, inaggrabile, proprio perché è essa stessa limite invalicabile. Cosa c’è, infatti, di più intimo e profondo che sentirsi direttamente, immediatamente il senso di qualcosa, avere, come afferma Bataille, una conoscenza che si produce nell’istante²¹? Eppure, si potrebbe obiettare, il senso è sempre implicito ogni volta che “prendo la parola”, e, in qualche modo, mi anticipa. Tuttavia, non in ogni caso, “sentiamo” di essere questo senso (come fosse, quasi, un’appercezione), in quanto, il più delle volte, piombiamo in quella che Deleuze chiama “regressione infinita del presupposto”, per cui il senso viene dirottato ora su quella proposizione ora su quell’altra. Nel caso della nostra espressione, invece, il senso si specchia in se stesso, non ha bisogno d’altro, è,

²⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 33.

²¹ “Sentirsi senso” vuol dire aver abbandonato il campo del sapere oggettivo. La conoscenza “sovrana” si materializza solo nell’istante, nel tempo opportuno in cui tutte le nozioni, tutto il nostro sapere dilegua, per ritirarsi sullo sfondo. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 19, dove leggiamo: «conoscere vuol dire sforzarsi, lavorare, è sempre un’operazione servile, indefinitamente ricominciata, indefinitamente ripetuta. La conoscenza non è mai sovrana, per essere sovrana dovrebbe prodursi nell’istante. Ma l’istante resta al di fuori, al di qua o al di là di ogni sapere [...] In una parola, non sappiamo niente di ciò che in definitiva ci riguarda, di ciò che ci importa sovraneamente. Quell’operazione che è la conoscenza cessa dal momento in cui la sovranità è il suo oggetto. Tuttavia noi abbiamo anche coscienza dell’istante. (Anzi, abbiamo coscienza solo dell’istante). Ma la coscienza è nello stesso tempo fuga dall’istante, nella misura in cui si vuole chiara e distinta, non vaga conoscenza di sé ma sapere di un oggetto [...] La coscienza dell’istante non è veramente tale, non è sovrana se non nel non-sapere. Solo annullando, o per lo meno neutralizzando, in noi stessi ogni operazione di conoscenza ci situiamo nell’istante, senza fuggirlo. Ciò è possibile sotto lo choc di emozioni forti che spezzano, interrompono o respingono sullo sfondo lo svolgimento continuo del pensiero. Questo accade quando piangiamo, o singhiozziamo, quando ridiamo a crepapelle».

potremmo dire, “sovrano”, in quanto si determina da sé. Questa ampia digressione ci consentirà di capire meglio cosa intende Nietzsche quando parla di una “sana aristocrazia”²², in nome della quale, occorre anche accettare di buon grado il sacrificio di numerosi esseri umani che vengono asserviti e ridotti a meri strumenti. Nietzsche, per giustificare quest’atteggiamento, usa la locuzione “per amor suo” (*ihretwillen*), riferendosi al senso interno all’aristocrazia stessa, che è, come mostrato, il potenziamento della vita. Allora, è per una ragione puramente fisiologica, legata alla volontà di espansione stessa del corpo, che si rivela necessario “usare” gli uomini “incompleti” (ovvero, non sovrani) come “impalcatura” (*Gerüst*) sulla quale fondare una specie di essere superiori, sovrani, liberi, autonomi. Il processo descritto, qui, da Nietzsche, desta scalpore perché riferito alla sfera pubblica, politica, ma, in realtà, è il medesimo su cui il filosofo tedesco ha costruito la sua intera dottrina filosofica: un organismo sano si porta sempre dentro, come in circolo, anche il germe della malattia, della decadenza. Di conseguenza, anche nelle società, non possiamo pensare che un “corpo politico” affermi la sua potenza senza fare “vittime”, senza prevedere la normale e necessaria subordinazione di corpi inferiori, specialmente se si presentano disgregati, in qualità di singoli. L’esempio della “sipo matador”, questa spettacolare e rigogliosa pianta giavanese, conferma la precedente valutazione. Queste rampicanti, infatti, crescono abbracciate al tronco di una quercia, che rappresenta l’impalcatura sociale, e fioriscono alte su essa, dice Nietzsche, ma ad essa appoggiate. Ciò vuol dire che l’esplosione di lussuosa bellezza cui si accompagna la fioritura di queste “rare” (come il tipo d’uomo

²² Nel luglio del 1885, Nietzsche stende una sorta di elenco, composto di 22 punti, delle caratteristiche proprie dell’uomo aristocratico, parlando al plurale, e lasciando intendere, quindi, di essere, lui stesso, un tale tipo d’uomo. Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35 [76], di cui citiamo solo alcuni passaggi: «che cos’è aristocratico? [...] - Il gesto lento, anche lo sguardo lento. Le cose di pregio non sono troppe, ed esse vengono e vogliono venire da sé all’uomo di pregio. Difficilmente ammiriamo. - La sopportazione della povertà e del bisogno, anch della malattia [...] - La convinzione di avere doveri solo verso i propri pari, verso gli altri ci si comporta a talento; che solo *inter pares* si può sperare nella giustizia (ma purtroppo si è ben lungi dal poterli contare) [...] - Sempre travestito: quanto più è di natura superiore, tanto più l’uomo ha bisogno dell’incognito. Dio, se ve ne fosse uno, potrebbe, già solo per ragioni di convenienza, mostrarsi nel mondo solo come uomo [...] - Il piacere delle forme [...] - Il disgusto della demagogia, dell’illuminismo, della gioivialità, della familiarità plebea [...] - Ci ribelliamo alle esperienze buone e cattive, e non generalizziamo tanto facilmente. Il caso singolo: come siamo ironici con il caso singolo, quando ha il cattivo gusto di atteggiarsi a regola».

superiore, del resto) piante, non sarebbe possibile senza l'imponente sostegno fornito dalla corteccia dell'albero, ovvero senza l'apporto di quegli uomini "incompleti", che fungono da "mezzi" per l'imposizione di una nuova forma. Il loro compito, quindi, è di primissimo piano, e, inoltre, la loro schiavitù, più che in una reale subordinazione, consiste in una "distanza", quella che intercorre tra loro e gli individui sovrani, gli aristocratici. Ecco perché Nietzsche tiene tanto a distinguere le parti in gioco: non per ricreare una dialettica oppositiva, di cui la sovranità sarebbe la sintesi, quanto per mostrare in cosa l'uomo aristocratico è superiore all'uomo "del gregge", e, specularmente, in cosa manca quest'ultimo rispetto al primo. Il filosofo francese Michel Onfray, commentando l'insolito riferimento nietzscheano alle "sipo matador" giavanesi, parla esplicitamente di "esuberanza tropicale", connettendola alla conformazione stessa della volontà di potenza, in quanto volontà di espansione²³. L'immagine evocata da Nietzsche, infatti, materializza un senso che va ben al di là di una vuota metafora: la pianta giavanesa, cresciuta come un "di più", come un elemento quasi esornativo sul tronco di un albero già formato, è quell'eccedenza, cui allude Bataille, quella gioiosa sovrabbondanza (Nietzsche parla di una "felicità del mostrarsi"), che sfugge completamente, non solo, ai limiti della ragione, ma mette in discussione (e in crisi) il concetto stesso di lavoro e produzione. L'"esuberanza tropicale" della "sipo matador" è l'incarnazione del puro godimento, del desiderio fine a se stesso, della dimensione dell'in-utilità, che è il regno della sovranità. Ora, tuttavia, posto che il lavoro e la produzione seriale, fordista, fuoriescono dai margini della sovranità, è anche vero che il loro interesse esclusivo per il consumo e utilizzo immediato delle risorse, potrebbe rappresentare un limite per la teoria della sovranità stessa, limite che non sfugge a Bataille:

«l'operaio produce un bullone in vista del momento in cui quel bullone servirà a montare una vettura di cui un altro godrà sovraneamente nelle sue passeggiate contemplative. L'operaio non ha personalmente in vista il piacere sovrano del futuro proprietario della vettura, ma questo piacere giustificherà il pagamento che il proprietario della fabbrica spera di ottenere e che lo autorizza a versare in anticipo un salario all'operaio. È per ottenere questo salario che l'operaio stinge quel bullone. In linea di principio quel salario gli permetterà di provvedere ai suoi bisogni. Quindi non esce in alcun modo dal circolo della servitù. Lavora per mangiare, mangia per lavorare. Non appare all'orizzonte il momento

²³ Cfr., G. Palante, M. Onfray, *Combat pour l'individu*, Editions Folle Avoine, 1989.

sovrano, in cui nulla più conta tranne il momento stesso. Ciò che è sovrano infatti è godere il tempo presente senza guardare ad altro all'infuori di esso [...] Se considero il mondo reale, il salario dell'operaio gli permette di bere un bicchier di vino: può farlo, come afferma, per darsi forza, ma in verità lo fa nella speranza di sfuggire alla necessità che è il principio del lavoro. A mio avviso, *essenzialmente*, se l'operaio si offre un bicchier di vino è perché c'è in quel vino un elemento *miracoloso* di sapore, che è appunto il fondo della sovranità»²⁴.

Bataille mostra di essere ben conscio che l'operaio, che lavora per portare a casa un tozzo di pane, non può permettersi il lusso di godere, disporre liberamente del mondo, oltrepassando la sfera del bisogno pratico. In questo senso, naturalmente, non si può dire che un simile lavoratore abbandoni lo stato di schiavitù per accedere alla dimensione superiore della sovranità. Tuttavia, aggiunge Bataille, quando si parla di eccedenza, esuberanza, dispendio, non si deve necessariamente intendere sperpero di denaro, di beni o simili, ma, molto più generalmente, ricchezza è bellezza, perfezione della forma, e, questa, come facilmente arguibile, nella maggior parte dei casi, è tutt'altro che legata alla materialità dei beni e all'esercizio sfrenato del lusso. Per tale ragione, Bataille può affermare, senza il rischio (teorico) di cadere in facili sentimentalismi, ma, forse, attirandosi (potenzialmente) le veementi critiche dei lavoratori, che sorseggiare un bicchiere di vino, a fine turno, pur rimanendo un atto meccanico per chi lo compie, è il principio stesso della sovranità, il viatico per il dispiegamento di una realtà superiore, in cui l'operaio, o chi per lui, non è più schiavo dell'esistenza, ma, anche se solo per un attimo impercettibile, vive la sensazione "miracolosa" di poter disporre "liberamente" del mondo intero, dimenticando gli obblighi lavorativi, dispensandosi, per un istante, dall'ossessione degli scopi e dell'accumulazione²⁵. Ciò che, più di tutto, colpisce nel ragionamento batailleano, che non vuole essere una soluzione di ripiego o una facile via d'uscita

²⁴ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 14.

²⁵ Cfr., G. Bataille, *Teoria della religione*, cit., pp. 86-7, dove leggiamo: «la scissione compiuta fra l'ordine intimo e quello delle cose ebbe come effetto di *liberare la produzione* dal suo fine arcaico (dalla distruzione improduttiva della sua eccedenza) e dalle regole morali della mediazione. L'eccedenza nella produzione poté essere consacrata alla crescita dell'apparato produttivo, all'accumulazione capitalista (o postcapitalista). La ricerca millenaria dell'intimità perduta è abbandonata dall'umanità produttiva, cosciente della vanità delle vie operative, ma incapace di cercare più a lungo ciò che non può cercarsi per le sole vie che le appartengono. Gli uomini cominciano a dire: «edifichiamo un mondo le cui forze produttive sempre più si accrescano. Risponderemo sempre più ai nostri bisogni di prodotti materiali».

dall'*impasse*, è l'utilizzo dell'aggettivo "miracoloso", vera e propria chiave di volta per comprendere il senso globale dell'intero passaggio. Miracoloso, essenzialmente, è ciò che sospende il corso naturale delle cose, l'imprevedibile, l'imponderabile, e, quindi, ciò che eccede la capacità calcolante della nostra ragione. Di fronte al miracolo non possiamo tentare spiegazioni o avanzare ipotesi interpretative: il miracolo è lì, di fronte a noi, e, o lo accettiamo per quello che è, nella sua nudità, oppure non esiste. Tuttavia, non basta, infatti il miracolo (il latino *mirari* da cui proviene la parola, lo conferma) è anche ciò che, per il suo carattere improvviso e ai limiti dell'umana comprensibilità, desta meraviglia, ammirazione. Il miracolo, al di fuori di qualsiasi interpretazione confessionale, è ciò che non rientra nell'alveo delle leggi naturali, ciò che le oltrepassa, mettendone in discussione la validità universale. In altri termini, ciò che è avvenuto una volta, non è detto che non possa avvenire altre volte, e, per questo, anche il caso unico smentisce la pretesa di generalità avanzata dalle leggi di natura. Il miracolo, in definitiva, è sovranaturale, nel senso che smaschera il reale funzionamento della natura, evidenziandone pecche e limiti. Una trascendenza, ancora una volta, che non mira alla creazione di una realtà superiore, ma che incarna il limite stesso, il confine che separa l'umanità dall'ignoto, il nostro misero destino dall'universo infinito delle possibilità. Nietzsche, più volte, nel corso della sua opera, parla di "miracolo", ma, nella maggior parte dei casi²⁶, lo definisce un mero fenomeno di superstizione legato a credenze religiose specifiche. Tuttavia, vi sono altri luoghi, in cui Nietzsche parla di "forze miracolose"²⁷,

²⁶ Cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 242, dove l'autore scrive: «l'interesse per l'educazione acquisterà grande forza solo dal momento in cui smetterà di credere in un Dio e nella sua provvidenza: così come l'arte medica poté fiorire solo quando cessò la fede in cure miracolose. Ma per ora tutto il mondo crede ancora nell'educazione-miracolo: dal più grande disordine, dalla confusione dei fini, dallo sfavore delle circostanze si videro infatti sorgere gli uomini più fecondi, più possenti: come poteva ciò accadere a cose normali? Oggi, anche in questi casi, si comincerà ben presto a voler vedere chiaro, a sottoporli a un esame più accurato; ma miracoli, non se ne scopriranno mai. In uguali circostanze numerosi individui continuano a perire; in compenso il singolo individuo salvato è divenuto di solito più forte, perché ha sopportato queste cattive circostanze in virtù di una indistruttibile forza innata e ha ancora esercitato e accresciuto questa forza: così si spiega il miracolo».

²⁷ Cfr., F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., § 12, dove leggiamo: «la riflessione degli individui più accorti non riesce a rovesciare quelle antiche tradizioni popolari, quella venerazione di Dioniso che eternamente si propaga, anzi di fronte a tali forze miracolose conviene mostrare almeno una partecipazione diplomaticamente prudente».

riferendosi alla potenza dionisiaca o, altri, dove il miracoloso emerge quale prerogativa, tanto di asceti e metafisici, quanto degli “artisti”:

«espresso in termini generali, infatti: l'inesplicato dev'essere affatto inesplicabile, l'inesplicabile, affatto innaturale, soprannaturale, miracoloso – è questa l'esigenza che si fa sentire nelle anime di tutti i religiosi e metafisici (come pure degli artisti, quando siano anche pensatori); mentre l'uomo di scienza vede in questa esigenza il “principio del male”»²⁸.

Siamo sovrani, e in questo risiede la differenza più grande tra questa nozione e quella di potere, non quando abbiamo a disposizione, pronti per l'uso, tutta una pletora di oggetti, non quando controlliamo e gestiamo perfettamente una situazione, ma, di contro, quando abbiamo la sensazione che qualcosa eccede la nostra stessa volontà. Sovrano è colui che riconosce che vi è dell'ineffabile, del miracoloso, dell'inspiegabile, ma non, nel senso specificamente religioso, di ultraterreno, quanto in quello, umano, più che umano, di “impossibile”. La sovranità è la presa di coscienza che vi è una profonda frattura che destabilizza l'integrità dell'individuo, la frattura che distanzia ciò che ci aspettiamo da ciò che, poi, effettivamente, si rivela nell'istante, nell'immediatezza di un atto quasi intangibile. Siamo sovrani solo quando fuoriusciamo dall'orizzonte dell'attesa, per essere ricondotti in quello del “miracoloso”, dove avviene, appunto, ciò che non era stato premeditato. Il miracoloso, in ultima istanza, è il dominio della *chance*, che non ci dice cosa accadrà, ma che qualcosa, prima o poi, arriverà a turbare, mobilitare la nostra esistenza. È la contingenza assoluta, dove tutto può concretizzarsi, come rimanere inespresso, ma, nel momento in cui si manifesta, appare come miracoloso, perché inaspettato. Da questo punto di vista, l'intera nostra vita procede sotto l'egida del miracolo che, da evento eccezionale, si trasforma nel *leitmotiv* dell'esistenza. Allora, quando Nietzsche parla di miracolo (o forze miracolose), si riferisce a quell'inesplicato, come lui stesso afferma, che deve rimanere inesplicabile. Non si tratta, quindi, di una direttività superabile, ma di una carenza ontologica. Di fronte a certi fenomeni, restiamo come interdetti, incapaci di reagire o di fornire delucidazioni adeguate: è il caso, ci ricorda Bataille, della morte, del riso di cuore, delle lacrime di gioia, della festa, e così via. Mi trovo, in altri termini, in una

²⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 136.

situazione tale che posso solo prendere atto delle sensazioni che mi attraversano, e non reperire, con assoluta certezza, i motivi (o moventi) che mi hanno spinto fin lì. Studi recenti, come quelli del sociologo francese Maffesoli²⁹, su “fenomeni dionisiaci moderni”, quali i movimenti studenteschi, i festival musicali, ecc., mettono in luce proprio questo carattere di straordinarietà, che accompagna determinati eventi. Si tratta di un passaggio dalla dimensione della prassi politica a quello della prassi artistica, dalla sfera chiusa di un “soggetto strumentale” che agisce in vista di scopi, a quella dinamica di un Sé che si muove liberamente, spontaneamente, apparentemente senza finalità. Se dovessimo tracciare una linea di demarcazione netta, diremmo che sovrano è il non-sapere, l’istante, il non-ordinario, il desiderio, il molecolare, mentre, l’esercizio di un potere “non sovrano” coincide con il sapere assoluto, epistemico, la durata, la conoscenza ordinaria, il molare³⁰. Anche se, tuttavia, lo spazio proprio della sovranità non coincide totalmente con quello del non-sapere che si mostra, di per sé, potenzialmente più ampio.

La “bellezza accecante” di un attimo, mette in discussione tutta la complessa architettura del sapere (e del potere). Il miracoloso di Bataille (o il non-ordinario di Maffesoli, il molecolare di Deleuze e Guattari) è l’*Augenblick* nietzscheano³¹, quello

²⁹ Cfr., ad esempio, M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù*, trad. it. a cura di V. Grassi, Guerini e Associati, Milano 2004, p. 22, dove possiamo leggere: «non si tratta più di barricarsi nella fortezza della propria mente, in un’identità (sessuale, ideologica, professionale) intoccabile, ma al contrario, si tratta della perdita di sé, del consumo e di altri processi di dispersione che mettono l’accento sull’apertura, sul dinamismo, sull’alterità e sulla sete d’infinito».

³⁰ Cfr., a tal proposito, G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit., p. 203, dove si scrive: «le grandi macchine molarie presuppongono dei legami prestabiliti che il loro uso non spiega, poiché ne deriva. Solo le macchine desideranti producono i legami secondo cui funzionano, e funzionano improvvisandoli, inventandoli, formandoli. Un funzionalismo molare è dunque un funzionalismo che non è andato abbastanza lontano, che non ha raggiunto le regioni ove il desiderio congegna, indipendentemente dalla natura macroscopica di quel che congegna: elementi organici, sociali, linguistici, ecc., messi a cuocere tutti insieme in una stessa marmitta. Il funzionalismo deve conoscere come unità-molteplicità soltanto le macchine desideranti stesse, e le configurazioni che esse formano in tutti i settori d’un campo di produzione».

³¹ Cfr., su tutti, F. Nietzsche, *La visione e l’enigma*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 191-2, dove leggiamo: «guarda questa porta carraia! Nano! Continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all’indietro: dura un’eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un’altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l’un contro l’altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: “attimo”. Ma chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno? [...] Ognuna delle cose che possono camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa

sguardo profondo senza-tempo, quell'istante libero, in cui la volontà soggettiva si sospende, l'Io si perde, il sapere incontra il suo scacco. Il senso del "politico", in Nietzsche e Bataille, sta proprio in questo "tiro mancino" che la sovranità libera "gioca" al potere, al sapere assoluto. Sono sovrano solo nel momento stesso in cui ho perso la mia capacità esclusiva di agire sul mondo, per ricavarne un'utilità, sono sovrano quando dismetto i panni del *Cogito*, per assumere quelli della singolarità pre-individuale che, in quanto tale, si apre a tutte le altre eccellenze e possibilità. Ecco, in che senso coincidono volontà di potenza e dottrina dell'eterno ritorno in Nietzsche. In quanto sovrano, sono chiamato a volere, ma non posso "volere" nei termini della soggettività tradizionale, bensì, sulla base di una concezione circolare, "ripetitiva", in cui ri-volendo me stesso, contemporaneamente, ri-voglio anche tutti gli altri. Pierre Klossowski, nel suo *Nietzsche e il circolo vizioso*, ci offre un quadro chiaro di come dobbiamo intendere un pensiero che si annulla in continuazione e ritorna su se stesso:

«il pensiero dell'Eterno Ritorno del Medesimo giunge a Nietzsche come un brusco risveglio provocato da una *Stimmung*, da una certa tonalità dell'anima: confuso con questa *Stimmung*, esso se ne libera facendosi pensiero, ma mantiene il carattere di una rivelazione, di un *improvviso disvelarsi* [...] L'Eterno Ritorno, necessità che si deve volere: soltanto quello che io sono adesso può volere questa necessità del mio ritorno e di tutti gli eventi che hanno fatto sì che io sia quello che sono – dal momento che la volontà presuppone qui un soggetto; ora, tale soggetto non può più volersi quale è stato finora, bensì vuole tutte le possibilità originarie; giacché quando abbraccio con lo sguardo la necessità del ritorno come legge universale, disattualizzo il mio io attuale nel volermi in *tutti gli altri io di cui devo percorrere la serie* affinché, seguendo il moto circolare, io ridiventi *quello che sono nell'istante in cui scopro* la legge dell'Eterno Ritorno [...] Ma ri-volersi come momento fortuito significa rinunciare a esser se stessi *una volta per tutte*: dato che non è che io vi abbia rinunciato una volta per tutte né che così debba volerlo; e non sono neppure tale momento fortuito *una volta per tutte*, visto che dovrò ri-volere quel momento: *una volta di più!* Per niente? Niente per quel che mi riguarda»³².

via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? [...] E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? *Dunque* - - anche se stesso?». Cfr., anche, G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 30, dove l'autore scrive: «non è la promessa di infinite ripetizioni quella che lacera, ma questo: gli istanti afferrati nell'immanenza del ritorno appaiono improvvisamente come scopi. Non si dimentichi che gli istanti sono, da tutti i sistemi, considerati e assegnati come mezzi: ogni morale dice: "ciascun istante della vostra vita sia *motivato*". Il ritorno *toglie il motivo* all'istante, libera la vita dai fini e con questo, in primo luogo, la rovina. Il ritorno è il modo drammatico e la maschera dell'uomo totale: è il deserto dell'uomo per il quale ogni istante si trova ormai immotivato».

³² P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., pp. 95-8.

Il pensiero dell'eterno ritorno è una rivelazione, e, come tale, ha del miracoloso, in quanto è una rottura *ek-statica* del tempo, una repentinità che non si dispiega, come un oggetto estraneo, cui partecipiamo, dinnanzi ai nostri occhi, ma che coinvolge intimamente l'individuo stesso, nella sua dimensione interiore. È una *Stimmung*, scrive Klossowski, un sentire elevato, una situazione emotiva fondamentale, un culmine di forza, che spinge il singolo a “volere”, ma non più per un mero capriccio arbitrario o in vista della realizzazione di obiettivi, o, ancora, per ottenere una salvezza divina, ma, nel senso di un sommovimento fisiologico, di un'urgenza che avvertiamo fin nel profondo delle nostre carni, di una disponibilità, financo organica, ad accogliere l'estraneo. Il soggetto, sostiene Klossowski, non può più volersi quale è stato finora, poiché, se accetta quest'inedita prospettiva (a-) temporale, è chiamato a “disattualizzare” il proprio Sé, ovvero a svincolarlo dal bisogno pratico, dalle necessità quotidiane, dallo stadio dell'azione, dalla dimensione produttiva del lavoro, per “abbracciare con lo sguardo” (è questo l'intimo senso di *Augenblick*) tutte le altre possibili incarnazioni dell'io, ovvero, per accettare che il Sé è una figura mobile, in continua trasformazione. Il punto chiave dell'illustrazione di Klossowski, sta proprio in questa “disattualizzazione” del soggetto, che può rivolgersi, e, quindi, essere sovrano, solo a partire dal momento in cui ha abbandonato tutto il suo sapere, tutta la sua conoscenza pregressa. L'eterno ritorno è un'idea che può attecchire solo se si rivolge a un essere sovrano, nel senso in cui lo intende Bataille, a una “pura intensità”³³, altrimenti, si rivela assolutamente impraticabile e deleteria. Per quale ragione, infatti, un fervente religioso, un metafisico o uno scienziato dovrebbero accettare una prospettiva simile, che li penalizza e li costringe

³³ Cfr., G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 263, dove l'autore fornisce un'interpretazione originale dell'eterno ritorno, sulla scorta, anche, delle riflessioni di Klossowski, contenute in testi quali *Il suggeritore* e *Il bafometto*: «la difficoltà è nell'interpretazione delle parole: l'eterno ritorno del Medesimo. Non viene supposta qui nessuna forma d'identità, poiché ciascun io dissolto ripassa attraverso sé soltanto passando negli altri, oppure si vuole a sua volta soltanto attraverso serie di ruoli che non sono l'io. L'intensità, che è già differenza in sé, si apre su serie disgiunte, divergenti. Ma appunto perché le serie non sono sottomesse alla condizione dell'identità di un concetto in generale, come l'istanza che le percorre non è sottomesa all'identità dell'io come individuo, le disgiunzioni rimangono disgiunzioni, ma la loro sintesi cessa di essere esclusiva o negativa per assumere, al contrario, un senso affermativo, mediante il quale l'istanza mobile passa per tutte le serie disgiunte [...] Il vero soggetto dell'eterno ritorno è l'intensità, la singolarità; da ciò discende il rapporto tra l'eterno ritorno come intenzionalità effettuata e la volontà di potenza come intensità aperta».

a tollerare il ritorno anche della sofferenza e dell'imprevisto? Per chi custodisce gelosamente l'immagine di un mondo pacificato, senza conflitti, retto da una prospettiva ultima o chiarificato da leggi universali, l'idea di una ripetizione eterna risulta assolutamente inutile. Il "miracolo" dell'istante non accade, tuttavia, una volta per tutte, precisa Klossowski, perché, se è vero che a Nietzsche questo supremo pensiero si rivelò nella sua magnificenza, una sola volta, per chi lo "adotta" *ex post*, il miracolo può avvenire anche ogni giorno e manifestarsi anche attraverso un'assoluta semplicità, come sostiene Bataille:

«quest'elemento *miracoloso*, che ci affascina, può essere semplicemente lo splendore del sole che una mattina di primavera trasfigura una via miserabile. (La qual cosa anche il più povero, sia pur indurito dalla necessità, talvolta prova. Può essere il vino, dal primo bicchiere fino all'ebbrezza che sommerge. Più in generale, questo miracolo, a cui aspira l'umanità intera, si manifesta per noi nella forma della bellezza, della ricchezza; ma anche in quella della violenza, della tristezza funebre o sacra; infine, nella forma della gloria»³⁴.

Anche il semplice sorgere del sole, quindi, può sospendere, per un attimo, l'umano sapere, per ricollocarlo in una dimensione aperta, libera, dove tutto è ancora possibile e dove tutto sembra ancora non essere mai avvenuto. Ci meravigliamo di un sole che sorge, come fossimo di fronte a una "prima visione", ma il sole sorge tutte le mattine, indipendentemente dal nostro stupore. Tuttavia, quando rimaniamo incantati di fronte a un simile fenomeno, *dimentichiamo* il fatto che si tratta di un evento abituale, che si ripete da miliardi di anni, e, quindi, inconsciamente, mettiamo in discussione tutto il nostro sapere. Posso rimanere ammaliato di fronte a un'alba, *solo* perché ho obliato³⁵ tutte le altre volte che, di fronte a essa, sono rimasto perfettamente indifferente. Scrive Klossowski, sempre a proposito di Nietzsche:

«nel momento della rivelazione, io cesso di essere io *hic et nunc* e non sono suscettibile di diventare infiniti altri, sapendo che tra breve dimenticherò questa rivelazione, non appena avrò perduto la memoria di me stesso; l'oblio forma l'oggetto del mio presente volere,

³⁴ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 15.

³⁵ Cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *Delle tre metamorfosi*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 25, dove leggiamo: «innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì». Cfr., a tal proposito, K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 127, dove si scrive: «il fanciullo è "oblio", poiché in ogni momento vive del tutto nel presente, senza né ricordare e né pentirsi di ciò che è già stato e non può essere recuperato, e senza né attendere e né riporre alcuna speranza in ciò che accadrà in futuro. Il fanciullo è semplice, non lacerato o di nuovo completamente qui, nell'innocenza cosmica dell'essere che perennemente diviene».

perché esso sarà come una memoria al di là dei miei stessi limiti: e la mia coscienza attuale non si sarà stabilita che nell'oblio delle mie altre possibili identità»³⁶.

Ri-volersi vuol dire, innanzitutto, perdersi, dimenticarsi. La ripetizione, da questo punto di vista, non è una mera riproposizione dell'identico, ma una necessità, una volontà di vita, se non intendiamo rimanere invischiati in eterno nell'oblio. La dimenticanza, infatti, è salutare, se propedeutica alla riattivazione della volontà, altrimenti si trasforma in un incubo senza posa. Ciò che ritorna eternamente, allora, non sono tanto gli eventi, con il loro portato, ora tragico, ora comico (la qual cosa farebbe somigliare la dottrina nietzscheana a quella cosmologica greca), ma, la possibilità di ricostruire sempre, di nuovo, il proprio Sé, la possibilità di scacciare via il timore della sterile stabilità. Solo adottando questa prospettiva, possiamo capire cosa voglia intendere Klossowski, quando si domanda a cosa serve questa infinita ripetizione, e si risponde a "niente", aggiungendo, poi, "per quel che mi riguarda". Il "niente" si riferisce all'assenza di scopi che la volontà di questa ripetizione porta con sé, alla disattivazione dell'attesa, caratteristica dell'uomo che si aspetta qualcosa di determinato dal futuro, che persegue obiettivi. Se voglio l'eterno ritorno, in altri termini, non voglio niente di specifico, ma solo (si fa per dire) il fatto stesso che una simile circolarità abbia luogo. Ancora una volta, si tratta di un senso che si (dis-)piega da sé, che viene immediatamente "avvertito" dall'individuo, come l'aristocrazia, abbiamo visto in Nietzsche, che prende coscienza, "sente" di essere il senso stesso di un'esperienza di valore superiore, l'emblema di una forma perfetta. Un "niente", incalza Klossowski, "per quel che mi riguarda", dato che il mio agire presenta ricadute, su altri uomini, ma, più in generale, sull'equilibrio dell'intero universo, che non posso, certo, prevedere, perché la mia volontà è solo un piccolo punto disperso entro infinite altre volontà (o centri di forza). Similarmente, Bataille lega il carattere straordinario dell'attimo in cui mi si rivela il senso del mondo (ovvero, il fatto che non ha senso definito) al "niente":

«l'istante miracoloso è l'istante *in cui l'attesa si risolve in NIENTE*. È infatti l'istante in cui siamo gettati fuori dall'attesa, miseria consueta dell'uomo, dall'attesa che asservisce, che subordina l'attimo presente a un qualche risultato atteso. Nel miracolo, appunto, siamo respinti dall'attesa dell'avvenire verso la presenza dell'istante, dell'istante illuminato da una

³⁶ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 97.

luce miracolosa, luce della sovranità della vita liberata dalla servitù [...] Non aspettavo più il momento in cui sarei stato ripagato del mio sforzo, in cui avrei finalmente saputo, ma invece quello in cui non avrei più saputo, in cui la mia attesa primitiva si sarebbe risolta in *NIENTE*»³⁷.

Ora, una volta compreso che la sovranità non è volere il potere, ma *volere niente*, o, meglio, volere se stessa, in quanto volontà di potenza che ha accettato la visione dell'eterno ritorno, in che senso la pratica politica si lega alla sovranità? Come anticipato, siamo di fronte a una scissione tra arte e politica, ma, non in vista di un loro definitivo allontanamento, quanto, invece, nella speranza di un loro avvicinamento. Sovranità è, innanzitutto, riconoscere una frattura, una ferita che lacera l'uomo (e non smetterà mai di farlo), dovuta, ora possiamo dirlo, allo iato creatosi tra politica e arte, tra politica e vita³⁸, laddove la prima è incarnazione del potere mirato al raggiungimento di obiettivi, mentre la seconda è espressione di una "libertà selvaggia" e contraddittoria, che non risponde ad alcuna finalità, ma dalla quale occorrerebbe ripartire per riportare il senso del "politico" nell'alveo della creatività virtuosa. Non si può, di certo, affermare che, in Nietzsche e Bataille, troviamo terapie che possano curare questa ferita, poiché il loro compito si ferma, per lo più, alla fase dello smascheramento, alla *pars destruens* che, tuttavia, se correttamente analizzata, contiene in sé già i germi di una possibile *pars costruens*. Allora, giunti a questo punto, ha senso parlare di un carattere politico del loro pensiero? La risposta è sicuramente affermativa, se accettiamo, però, che si tratta di un senso del "politico" ben lontano dal "potere politico". La sovranità, infatti, è una sorta di resto, un'eccedenza che, come tale, non può essere ricondotta nelle asfittiche maglie del potere, e, per questo, fa problema. Il "fatto" della sovranità, del tipo

³⁷ G. Bataille, *La sovranità*, cit., 22-3.

³⁸ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, "Acéphale", n. 2, gennaio 1937, in *La congiura sacra*, cit., pp. 28-9, dove leggiamo: «il movimento appassionato e tumultuoso che forma la vita, che risponde a ciò che essa esige di strano, di nuovo, di perduto, sembra talvolta sostenuto dall'azione politica, ma si tratta soltanto di una breve illusione! Il movimento della vita si confonde con i movimenti limitati delle formazioni politiche solo in condizioni bene definite; nelle altre condizioni, esso prosegue ben al di là, precisamente dove si perdeva lo sguardo di Nietzsche. Ben al di là, dove le semplificazioni adottate per un periodo e un fine a breve termine perdono il loro senso, dove l'esistenza, dove l'universo che la porta appaiono di nuovo come un dedalo... Verso questo dedalo che solo racchiude le possibilità numerose della vita, non verso le miserie dell'immediato, si dirige il pensiero contraddittorio di Nietzsche, seguendo l'impulso di una ombrosa libertà».

d'uomo superiore, aristocratico, testimonia, mostra che il potere non è tutto appannaggio della sfera politica propriamente intesa. Vi è una forza vitale che, come una fune contesa e trascinata da un capo all'altro, ora si trasforma in potenza, creatività artistica, volontà di vita, ora degenera in mero potere in mano di Stati. È questa la tensione che Nietzsche e Bataille evidenziano, con un modo di procedere che, prendendo a prestito una fortunata espressione (non categoria) di Roberto Esposito, possiamo definire "impolitico"³⁹, laddove, con questo termine, non intendiamo alludere ad un annullamento della pratica politica, né, tantomeno, come sottolinea Cacciari⁴⁰, a una sovra-politica, quanto a un atteggiamento proprio dell'umano che prende consapevolezza che la sfera politica, come la totalità, è irrimediabilmente spezzata. "Impolitico", allora, è quel metodo per cui, attraverso le categorie stesse del politico (il potere, nel caso di Nietzsche e Bataille), giungiamo a smascherare i limiti dell'azione politica propriamente intesa. Si tratta di una sorta di metodo genealogico-archeologico applicato a una parte limitata dell'esistenza, che getta uno sguardo altro sulla politica, rompendo, essenzialmente, quel circuito tra "bene" e "potere" tipico della tradizione della filosofia politica. D'altronde, è Esposito stesso, nella sua Postfazione all'edizione italiana della *Sovranità*, a leggere "impoliticamente", tanto Nietzsche quanto Bataille⁴¹, in quanto entrambi "contestano" il Compimento, in qualsiasi forma esso si presenti.

³⁹ Cfr., R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999.

⁴⁰ Cfr., M. Cacciari, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer, Savelli, Roma 1978, pp. 111-2, dove leggiamo: «nominando la molteplicità di forze che compongono la crisi di quella totalità [lo Stato], l'"impolitico" è appunto la critica dei Valori in base ai quali soltanto essa è concepibile. "Impolitico" non significa dunque "sovra-politico": il suo concetto attraversa l'intero spazio del "politico", è, nel "politico", la critica della sua ideologia e della sua determinatezza».

⁴¹ Cfr., R. Esposito, *Postfazione*, in G. Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 221-3, dove si scrive: «il vero fuoco d'irradiazione niciano per la teoria della sovranità in Bataille è sicuramente consegnato alla figura dell'"impolitico", e cioè alla critica dell'opera [...] Solo con la sottrazione del negativo – della morte – alla categoria dell'opera e il suo scivolamento in un'alterità dialetticamente irrecuperabile, quella "ferita aperta" che è l'esistenza può esporsi alla vertigine sovrana: cercando nell'altro non più, come il signore hegeliano, il proprio riconoscimento, ma la propria contestazione [...] Già lo sforzo solitario di sottrarre Nietzsche all'accusa di fascismo risponde alla necessità di un *retrait* dal politico e dalla sua necessaria ricaduta "servile": ma l'opposizione di "azione efficace" e "attitudine sovrana" che attraversa tutta la *Somma ateologica* fino al saggio sulla sovranità conferisce a quest'ultima un netto sapore "impolitico": come impolitica – attenzione non in opposizione simmetrica al politico, ma nel senso di una radicalizzazione tanto estrema da ribaltarla sui suoi margini estremi – è tutta quell'

Lo sguardo “impolitico” coglie la sotterranea distinzione che intercorre tra *esse* e *operari*, in vista di una critica del sapere politico che, involontariamente, è anche una proposta teorica di rinnovamento. Questo è il fulcro del nostro discorso: Nietzsche e Bataille non fondano un nuovo modo di fare politica, ma, criticandone aspramente la struttura, la riportano nell’alveo di un’originarietà, dove tutto è deflagrato e dove, quindi, tutto è ancora possibile. È in questo solco che dobbiamo agire per comprendere come, oggi, la politica possa fare esperienza della sovranità, senza, di necessità, svilirne la libertà e autonomia. Un compito assolutamente arduo, ai limiti del praticabile (e che, forse, rimarrà tale nei secoli dei secoli), ma che vale la pena di ricordare. Se è vero, infatti, che il tipo d’uomo superiore, è tale solo perché radicalmente diverso da quello inferiore, schiavo, e che, tra essi, come scrive Nietzsche, si crea una sorta di *pathos della distanza*, allora, anche tra politica, intesa come pratica della subordinazione, e, sovranità, vista come dominio della libertà, si può immaginare la creazione e sussistenza di una simile tensione. Sentiamo Nietzsche stesso:

«ogni elevazione del tipo “uomo” è stata opera, finora, di una società aristocratica – e così sarà sempre: di una società che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenza di valore tra uomo e uomo e ha bisogno in un qualunque senso della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, quale si sviluppa dalla diversità incarnata nelle classi, dal costante distacco e superiorità con cui la casta dominante guarda ai sudditi e strumenti e dal suo altrettanto costante esercizio dell’obbedire e del comandare, del tener sotto e a distanza, non potrebbe affatto sviluppare neanche quell’altro e più misterioso *pathos*, quel desiderio di una sempre maggior distanza all’interno dell’anima stessa, del formarsi di condizioni sempre più alte, più rare, più lontane, più tese, più estese, insomma l’elevazione appunto del tipo “uomo”, il continuo “auto superamento dell’uomo”, per usare una formula morale in un senso sovramorale»⁴².

La lunga scala gerarchica, cui allude, qui, Nietzsche, non si riferisce a una società forte delle sue distinzioni di classe, ma allo sviluppo filogenetico dell’esistenza stessa che, necessariamente, crea delle disegualianze, scambiate, poi, erroneamente, com innate. La schiavitù serve, non per rafforzare il dominio di una fazione politica sull’altra, ma, piuttosto, per assecondare l’evoluzione naturale della vita, che esige il

“esperienza interiore” che in realtà “esteriorizza” il soggetto fino alla sua deflagrazione interna appunto in contrasto con ogni forma di “azione progettuale”».

⁴² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 257.

pathos della distanza, ovvero il sentimento che riconosce una distinzione netta tra ciò che è subordinato e ciò che è sovrano. Un riconoscimento che, tuttavia, non si svolge secondo i dettami della dialettica hegeliana, ma secondo quelli batailleani della “contestazione”. Ciò che cerco nell’altro, in definitiva, non è *tout court* il riconoscimento, ma, di contro, la distanza, la discontinuità, quello che non ho e vorrei avere, oppure, quello che ho e mi aspetto che gli altri conquistino per sé. Non avvertendo il senso di questa distanza, non possiamo neanche sviluppare quell’altro, più misterioso, *pathos*, che è quello che fa accrescere il nostro desiderio di potenza, espansione, elevazione. Chi, oggi, è schiavo, domani potrà essere padrone, se solo riconoscerà la sua diversità e riattiverà il suo desiderio di perfezione. Chi, oggi, è padrone, funge da modello di forza e bellezza, da immagine gloriosa, e, quindi, non esercita alcun potere violento, ma, più semplicemente, esibisce la sua potenza sovrana. Applicando lo sguardo “impolitico” sulle parole nietzscheane stesse, possiamo ricavarne che la politica è chiamata a seguire un paradigma di sovranità, una forma superiore di bellezza, che non può essere rinvenuta nelle categorie politiche stesse. “Impolitico”, allora, è quel movimento che getta l’uomo fuori da sé, che lo invita a perdersi per poi recuperarsi, quel movimento che allontana la politica da se stessa, invitandola a trovare i suoi punti di riferimento altrove. E su questo “altrove” che possiamo, quindi, ancora lavorare, alla ricerca di una dimensione più elevata, che posso fungere da stimolo per riattivare il desiderio di espansione della politica. Forse che, questo paradigma, può essere rinvenuto nell’arte, in quella forma d’espressione che, per eccellenza, agisce nella più pura assenza di scopi?

Bataille ci indica una pista:

«senza il contributo dell’arte i sovrani non avrebbero potuto comunicare lo splendore della loro soggettività, poiché lo splendore d’un re era fatto solo di apparenza, e l’apparenza era il regno degli architetti, dei pittori, dei musicisti, degli scrittori che lo circondavano»⁴³.

⁴³ G. Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 197-8.

§ 2. Dall'art pour l'art all'arte della festa: lineamenti di un "basso materialismo"

«In qualche occasione, pochissimi artisti intravidero un "possibile" che era loro. Ma non potevano coglierne il significato finché l'edificio feudale non fu fortemente scosso [...] Solo molto più tardi l'uomo che mediante l'opera d'arte accedeva alle ricchezze della soggettività incontrò la solitudine. Non c'erano più accanto a lui quelle ombre follemente orgogliose di sé, che vivevano un sentimento di grandezza che le innalzava molto al di sopra della moltitudine, e di cui Luigi XIV è l'ultimo, agghiacciante esempio [...] In fondo a questa solitudine, il problema dell'arte cessava finalmente di essere derisorio; anche se a volte lo sembrava anche di più, era perché la derisione vissuta all'estremo, provocante, era ormai divenuta il contrario della derisione infelice, umiliata; perché la derisione illimitata apriva all'"uomo dell'arte sovrana" un'arte finalmente liberata dal rispetto verso gli altri e la sovranità a cui non si oppone alcun divieto, salvo la coscienza di una tragedia intollerabile, temuta fino all'angoscia e insieme desiderata»⁴⁴.

Il penultimo capitolo della *Sovranità*, intitolato "Il tempo presente e l'arte sovrana", viene interamente dedicato, da Bataille, alla discussione della questione dell'arte in rapporto al potere politico. Il tentativo di Bataille è quello di mostrare come l'arte possa incarnare, non tanto un momento puramente estemporaneo di fuoriuscita dalla logica del consumo e della produttività, quanto la vera e propria "via maestra" per ripensare la natura del potere, alla luce di una sovranità superiore che, proprio nella vasta gamma di espressioni artistiche, acquista il suo volto più luminoso. Allo stesso modo, per Nietzsche, come vedremo, l'arte rappresenta l'unica vecchia forma del mondo metafisico, che può essere, non solo recuperata, ma, addirittura, assumere un ruolo centrale nel processo esistenziale⁴⁵. Per lunghi secoli, tuttavia, in particolare quelli coincidenti con l'avvento e sviluppo dell'autocratico Stato moderno, l'arte fu "oggettivata", in quanto scambiata dai sovrani come

⁴⁴ G. Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 198-9.

⁴⁵ Cfr., a tal proposito, G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 131, dove l'autore scrive: «in questo itinerario di smascheramento delle varie forme assunte dal mondo della maschera cattiva nella storia del dispiegarsi della *ratio* socratica, il discorso sull'arte sembra acquistare un rilievo particolare. Se da un lato, infatti, l'arte è una delle forme della metafisica nel suo senso generale di struttura simbolica nata per assicurare e risultante in una perpetuazione dell'insicurezza, d'altro lato Nietzsche sembra riservarle una posizione speciale. L'arte è infatti l'unica forma del mondo "metafisico" di cui egli preveda in qualche modo la "resurrezione". In ogni caso, non saranno né la morale, né la metafisica né la religione a venir menzionate come modi di essere della volontà di potenza, ma l'arte».

strumento ideale per “comunicare” il proprio potere. L’artista, limitato a un tal ruolo strumentale, funzionale all’esibizione del carattere “divino” del sovrano, non riconosceva alcuna forma di “potenza” nella sua stessa soggettività, non scorgeva un “possibile” per sé, una *chance* da giocare. Terminato questo periodo di oscurantismo per la dignità personale dell’artista, le opere cominciarono a essere percepite, non più come mezzi, utili all’affermazione di una verità esterna, ma come “culmini energetici”, “scrigni di ricchezza potenziale”, capaci di aprire all’artista le porte di quell’interiorità, di quella nudità, raggiunta a seguito di uno sradicamento totale, che Bataille, in questo caso, chiama “solitudine”⁴⁶. Quando l’artista si mette realmente in gioco, abbandonando tutti i riferimenti esterni, emancipandosi da qualunque condizionamento, riflettendo solamente sul “fatto artistico in sé”, l’arte giunge alla sua agognata liberazione. L’arte, se concepita come sradicamento assoluto, come viatico per la “disattualizzazione” del Sé, trasforma quella patina di “derisione” che la circondava, da fenomeno decadente e superficiale a possibilità aperta, estrema. Difatti, se ragioniamo sul significato di “de-risione” (il prefisso *de* accenna a compimento d’azione), vediamo che si tratta di una sorta di fossilizzazione, di compimento della spontaneità irrefrenabile del riso, una versione grottesca di una situazione-limite. Il carattere “derisorio” dell’arte, però, non è un connotato che si estirpa facilmente, in quanto ha segnato, per lunghi secoli, l’essenza stessa dell’arte, vista come una specie di “maschera rassicurante”, di rappresentazione universale e perdurante, di una realtà, dal cui dinamismo risultava, però, assai distante. Tanto Bataille, quanto Nietzsche, sono bravi a evidenziare questa situazione “passata”

⁴⁶ Cfr., G. Bataille, *La solitudine*, in *Il colpevole / L’Alleluia*, cit., pp. 82-4, dove leggiamo: «per un uomo, una aridità di deserto, uno stato sospeso (tutt’intorno a lui) sono condizioni favorevoli di sradicamento. La nudità si rivela solo a colui che una solitudine ostile isola. È la prova più dura, la più liberatoria [...] Niente di così doloroso è per scherzo: la mia volontà è salda, ho due buone mascelle... Sfidando l’agitazione, propongo ad ognuno la mia solitudine. Che sarebbe la mia solitudine senza l’agitazione? – che sarebbe l’agitazione senza la mia solitudine? Tutte le volontà, le attese, gli imperativi, i legami e le forme di vita ardente, come edifici e Stati, nulla che non sia minacciato dalla morte e che non possa scomparire domani; gli dei nell’alto del cielo corrono anch’essi il pericolo di cadere come un combattente rischia d’essere ucciso. Comprendendo questo, non dubitandone più, non provo né ilarità né paura. La mia vita, molto spesso, resta assente [...] Mi assumerei un compito eccessivo? O la mia vita si burlerebbe d’ogni compito? Oppure entrambe le cose: non mi nasconderei: *enterò in gioco*».

dell'arte, questa sua condizione pregressa di *ancilla metaphysicae*⁴⁷ e a individuare le strategie per una sua possibile liberazione: far sì, insomma, che la maschera cada e lasci affiorare le contraddizioni sotterranee, senza infingimenti. Nella seconda parte di *Umano, troppo umano*, constatiamo la presenza, a tal proposito, di numerosi aforismi che si producono in una serrata critica del fenomeno artistico, concepito proprio come tensione alla perfezione, generalità, durata, laddove, invece, il particolare inquieta, perché testimone di un'apparentemente irrecuperabile frammentarietà. L'arte, così, tenta di fissare ciò che, per sua natura, è effimero, convinta che, una volta plasmata in una forma compiuta, la realtà potesse obliare il suo carattere intimamente transitorio e diveniente.

Tale atteggiamento si riverbera anche in politica, ci fa notare Nietzsche, in un passaggio che richiama molto da vicino la situazione d'*impasse*, descritta da Bataille, da cui l'artista deve allontanarsi, per ritrovare la sua libertà, la sua sovranità:

«i movimenti retrogradi della storia, i cosiddetti periodi di restaurazione, che cercano di dare nuova vita a uno stato spirituale e sociale che esisteva *prima* dell'ultimo, e a cui sembra anche che riesca realmente una breve resurrezione dei morti, hanno il fascino dei ricordi pieni di sentimento, del nostalgico desiderio di ciò che è quasi perduto, del rapido abbraccio di una felicità di attimi. A causa di questo singolare approfondirsi del sentimento, arte e poesia trovano proprio in tali periodi transitori e quasi di sogno un terreno naturale [...] Così più di un buon artista è spinto senza avvedersene in politica e in società a una mentalità da restaurazione, per la quale egli si prepara di proprio pugno un angoletto e un giardinetto tranquilli: dove poi raccoglierà intorno a sé i resti umani di quell'epoca storica in cui si sente a suo agio e unicamente davanti a morti, semimorti e stanchi morti, farà risuonare i suoi accordi d'arpa, magari con il menzionato effetto di una breve resurrezione dei morti»⁴⁸.

L'artista, in tali periodi di rivolgimento, assumeva, ancorché involontariamente, una mentalità del tutto speculare a quella dei potenti cui era legato da un rapporto di mera committenza. Così, il suo compito, riducendosi a riprodurre, eternare la figura di un re, conservava, allo stesso tempo, un'idea ancora "metafisica" dell'arte, dove l'abilità tecnica si asserviva a un ideale superiore esterno, cancellando *tout court* lo

⁴⁷ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 222, dove leggiamo: «è vero, dati certi presupposti metafisici, l'arte ha un valore molto maggiore, come per esempio se si accetta di credere che il carattere sia immutabile e che l'essenza del mondo si esprima continuamente attraverso tutti i caratteri e le azioni: allora l'opera dell'artista assurge a simbolo di ciò che *dura eternamente*, mentre per la nostra concezione l'artista può conferire validità alla sua immagine sempre solo per un tempo limitato, dato che nel complesso l'uomo è divenuto ed è mutevole, e perfino il singolo individuo non è niente di fisso e di costante».

⁴⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. II, cit., § 178.

spazio vitale dell'intuizione soggettiva. Così come abbiamo avuto modo di vedere già a proposito del discorso sul "politico", la sanità di un "corpo", di un'organizzazione non si misura a partire dal suo "essere funzione" di qualcos'altro, ma "senso" di se stessa. Dietro questa distinzione, aleggia una profonda critica al carattere "produttivo" dell'esistenza, alla sua dimensione "lavorativa". Il senso profondo dell'arte, che stiamo ricercando, non può passare da un'oggettivazione della stessa. Non è più sufficiente soffermarci sull'aspetto meramente "consolatorio", "rassicurante"⁴⁹ dell'arte o sull'opera mirabile dei "grandi artisti". A lenire la sofferenza, cui, irrimediabilmente, è legata l'esistenza, non basta né l'arte intesa come pura distrazione e divertimento, né l'arte concepita come modello di immane e paradigmatica bellezza, che sommuove il nostro animo, scatenando in noi forti reazioni emozionali. Il rovesciamento di prospettiva non avviene, quindi, sulla base di una generale "compassione" o empatia, poiché, anche in questo caso, rimaniamo sempre al livello delle passioni quotidiane, delle esigenze più materiali e immediate dell'individuo. Il problema principale dell'arte, così come lo pongono Nietzsche e Bataille, è proprio il suo legame con la prassi e l'istanza "lavorativa" che si nasconde dietro l'agire apparentemente superiore e disinteressato degli artisti. Sentiamo Nietzsche, in un passaggio, a tal proposito, estremamente chiaro:

«noi abbiamo la coscienza di un'età *laboriosa*: ciò non ci permette di dare all'arte le ore e le mattine migliori, neanche se quest'arte fosse la più grande e la più degna. Essa è per noi cosa d'ozio, di ricreazione: noi le dedichiamo i *resti* del nostro tempo, delle nostre forze. – È questo il fatto più generale, per il quale la posizione dell'arte rispetto alla vita è mutata: essa ha *contro* di sé, quando accampa le sue grandi pretese di tempo e di energia nei confronti dei destinatari dell'arte, la coscienza dei laboriosi e dei valenti, è obbligata a fare assegnamento sui privi di coscienza e sugli indolenti, che però, in conformità con la loro natura, proprio non sono fatti per la *grande* arte e sentono le sue pretese come presuntuosità. Per essa potrebbe perciò essere finita, poiché le manca l'aria e il respiro libero: oppure – la grande

⁴⁹ Cfr., F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 145, dove leggiamo: «noi siamo abituati, in ogni cosa perfetta, a trascurare la questione del divenire e ad allietarci di ciò che ci sta davanti, come se esso fosse sorto dalla terra per un colpo di bacchetta magica. Probabilmente ci troviamo qui ancora sotto l'influsso di un antichissimo sentimento mitologico [...] L'artista sa che la sua opera ottiene pieno effetto solo quando suscita la fede in un'improvvisazione, in una miracolosa istantaneità della nascita; e dunque seconda bene quest'illusione e introduce nell'arte quegli elementi di inquietudine entusiastica, di disordine brancolante alla cieca, di sogno vigile all'inizio della creazione, come mezzi di inganno, per disporre l'anima dello spettatore o dell'ascoltatore in modo tale che essa creda all'improvviso scaturire del perfetto. La scienza dell'arte deve, come è naturale, opporsi nel modo più reciso a quest'illusione e additare i falsi giudizi e le cattive abitudini dell'intelletto, a cagione di cui esso cade nella rete dell'artista».

arte cerca, in una specie di involgarimento e di travestimento, di ambientarsi in quell'altra aria (o almeno di resistere in essa), che è propriamente l'elemento naturale solo per la *piccola arte*, per l'arte della ricreazione, della dilettevole distrazione»⁵⁰.

Qui, quella che Nietzsche definisce “grande arte”, ovvero l'arte d'autore, l'arte che si propone di mutare l'assetto della realtà, di rinvigorire le menti, è come “presa” in una tensione tra “coscienza laboriosa” e istinto di *divertissement*, per cui, da un lato, le sue pretese di verità impallidiscono di fronte alla concretezza e ai risultati effettivi che la pratica lavorativa produce, e, dall'altro, è quasi “invidiosa” del successo che lo spirito meramente ricreativo di un'arte disimpegnata ottiene presso le coscienze indolenti della massa. Perciò, messa alle strette, la “grande arte”, per cui si profilerebbe un destino infausto, molto spesso, sostiene Nietzsche, decide di salvarsi camuffandosi da “piccola arte”, ovvero tentando di agire sulla dimensione “emozionale” dei fruitori, così come fa la “piccola arte”, appunto. Da par loro, i grandi artisti, a differenza dei poveri commedianti dell'arte, possono far leva su mezzi di persuasione straordinari, che nulla hanno a che vedere con l'improvvisazione o gli inganni, che suscitano il riso facile. Hanno – scrive Nietzsche – “stordimenti, ebbrezza, sconvolgimenti, convulsioni lacrimose”⁵¹, mediante i quali portano l'individuo, anche se spossato dalla fatica lavorativa, a uno stadio di eccitazione, talmente elevato, che lo conduce fuori di sé, lo aliena. Nonostante quest'operazione, che la “grande arte” svolge presso le coscienze dormienti degli indolenti, sia da giudicare, a detta di Nietzsche, assolutamente meritoria, non ci troviamo di fronte, ancora, alla vera origine dell'arte, perché il suo elemento “essenziale” non si palesa neanche nelle opere degli artisti più eccelsi. Così, Nietzsche, riferendosi a questa forma comunque superiore d'arte, scrive: «ringraziamola per il fatto che preferisca vivere così che fuggirsene: ma confessiamoci anche che, per un'età che un giorno introdurrà di nuovo nella vita giorni di festa e di gioia liberi e pieni, la *nostra* grande arte sarà inutilizzabile»⁵². In definitiva, in questo aforisma, che reputiamo, soprattutto sulla scorta della sua parte

⁵⁰ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. II, cit., § 170.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

finale, di assoluto rilievo per la comprensione della reale origine dell'arte, Nietzsche distingue ben tre forme diverse d'arte, di cui, l'ultima, rimane la più misteriosa: la "piccola arte", legata alla dimensione superficiale della ricreatività; la "grande arte", specchio dello sforzo che gli ingegni più acuti di un'epoca hanno profuso, facendo leva su mezzi di assoluto impatto, ma pur sempre figli di una logica ri-produttiva (e, quindi, lavorativa), per rivoluzionare lo stato delle cose o risvegliare le coscienze; l'arte, che noi chiamiamo momentaneamente "della festa", ancora celata a causa del suo mancato dispiegamento, e che, il giorno in cui svelerà tutta la sua potenza, annullerà le pretese di verità anche della "grande arte"⁵³. Al momento, Nietzsche non ci dice nulla di più, ma ci indica, comunque, una strada, che intesse una relazione tra essenza dell'arte e carattere gioioso della vita.

Viriamo, adesso, su Bataille, per constatare come l'impostazione del "problema-arte" sia del tutto equiparabile, nei contenuti, a quella nietzscheana. Anche per Bataille, infatti, è la minaccia della logica ri-produttiva, a spingerlo a cercare altrove la nudità del fenomeno artistico. L'istanza lavorativa, altrimenti definita da Bataille "progettualità", contribuisce all'oggettivazione dell'arte, alla soppressione, o, meglio, al rifiuto preventivo del desiderio che sta alla base di ogni impulso artistico. Il progetto è necessario all'azione, al lavoro, al consumo produttivo, "è – scrive Bataille – una maniera di essere nel tempo paradossale: è il rimando dell'esistenza a più tardi"⁵⁴, come se si potesse vivere la vita in differita. Ora, Bataille, nell'*Esperienza interiore*, proprio quando sta parlando della "messa a nudo" del sapere e della contestazione del carattere totalizzante della conoscenza, criticando proprio la struttura del "progetto", introduce, quasi improvvisamente, il discorso dell'arte e dell'armonia, laddove quest'ultima è vista come controcanto dell'assolutezza, traslata sul piano dell'immagine, della forma. Come Nietzsche,

⁵³ Cfr., a tal proposito, F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., § 146, all'interno del quale si legge: «l'artista ha, riguardo alla conoscenza della verità, una moralità più debole del pensatore: egli non vuole a nessun costo farsi privare delle interpretazioni che alla vita conferiscono splendore e profondità, e si ribella contro metodi e risultati freddi e schietti [...] In verità non vuole rinunciare a quelle che sono le premesse più efficaci della propria arte, cioè al fantastico, al mitico, all'incerto, all'estremo, al senso del simbolico, alla sopravvalutazione della persona, alla fede che il genio sia qualcosa di miracoloso».

⁵⁴ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 83-4.

anche Bataille colloca l'arte in un contesto d'ambivalenza, dove, da un lato, aleggiano ancora gli spettri di una purezza della forma raggiungibile tramite uno "sforzo progettuale", attraverso il lavoro che produce l'opera, e, dall'altro comincia ad emergere la tensione verso un'idea d'arte avanzata, che oltrepassi il dominio pratico dell'azione, per abbracciare quello, "senza tempo", del desiderio fine a se stesso. Sentiamo direttamente Bataille:

«la preoccupazione dell'armonia è una pesante servitù. Non possiamo sfuggire tramite il rifiuto: per voler evitare la falsa finestra, introduciamo una menzogna aggravata: la *falsa* almeno si confessava tale! L'armonia è mezzo per "realizzare" il progetto. L'armonia (la misura) conduce a buon fine il progetto: la passione, il desiderio puerile impediscono di attendere. L'armonia è propria dell'uomo in progetto, egli ha trovato la calma, eliminato l'impazienza del desiderio. L'armonia delle belle arti realizza il progetto in un altro senso. Nelle belle arti l'uomo rende "reale" il modo di esistenza armoniosa inerente al progetto. L'arte crea un mondo a immagine dell'uomo del progetto, riflettendo tale immagine in tutte le sue forme. Tuttavia l'arte è meno l'armonia che il passaggio (o il ritorno) dall'armonia alla dissonanza (nella sua storia e in ogni opera) [...] Nell'arte il desiderio ritorna, ma innanzitutto è il desiderio di annullare il tempo (di annullare il desiderio), mentre nel progetto vi era semplicemente rifiuto del desiderio. Il progetto è espressamente proprio dello schiavo, è il lavoro e il lavoro eseguito da chi non ne gode il frutto. Nell'arte l'uomo ritorna alla sovranità (alla scadenza del desiderio) e, se dapprima è desiderio di annullare il desiderio, non appena è pervenuto ai suoi fini diventa desiderio di riaccendere il desiderio»⁵⁵.

Pre-occuparsi dell'armonia nelle belle arti è lo stesso che pre-occuparsi dell'assolutezza nel campo del sapere in generale, laddove pre-occupazione sta proprio per azione premeditata, ovvero progettualità. Così, scrive Bataille, tale atteggiamento preventivo rappresenta una forma estremamente pesante di schiavitù, ancora più penosa di quella derivata dalla falsità palese, dal negativo fino a se stesso, che non nasconde, dietro sé, alcuna istanza metaforica o allusiva. Bataille distingue, sulla falsariga nietzscheana, un sistema delle "belle arti", dove ciò che conta è la realizzazione di un "progetto", di un'opera compiuta, da un'arte, che potremmo definire essenziale, che si interessa, incalza Bataille, meno della perfezione armonica e più del "transito", del ritorno a una dimensione "dissonante", dove ciò che appare non si accorda sulla medesima "nota" di ciò che è stato progettato. L'artista inserito in un'ottica progettuale, infatti, poco si distacca dall'operaio chiamato a produrre per soddisfare determinate finalità, in quanto, proprio come un elemento della forza-

⁵⁵ Ivi., pp. 96-7.

lavoro, crea senza essere riferimento ultimo dell'opera, crea qualcosa, dei cui frutti saranno altri a godere. Nell'armonia il fattore temporale viene completamente annullato, perché si mira alla durata, alla ripetizione che non innova, ma conserva in modo reazionario. L'obiettivo del sistema delle "belle arti" è quello di eternare il valore di una forma ritenuta assolutamente armonica, priva di contraddizioni, oltre a quello, più intuitivo, di innalzare paratie tra una modalità espressiva e l'altra: la scultura si occupa del plasmare un oggetto a partire da un materiale grezzo, la pittura di applicare pigmenti su supporti fissi, e così via, secondo un modello che richiama molto da vicino quello iper-settoriale del mondo lavorativo, della catena di montaggio dove ognuno opera su parti diverse, senza cogliere l'unità del tutto, o, meglio, nel caso dell'arte, l'essenza stessa del fenomeno. Di contro, Bataille accenna alla possibilità di un'arte che non si riduce alla progettualità, di un'arte "dissonante", appunto, che non mira all'instaurazione di una forma eterna, ma alla riattivazione della dimensione desiderativa, laddove il desiderio non è funzione della durata o della stabilità, ma, in quanto visceralmente legato all'inconscio dell'individuo, esattamente come questo, "scade". Tornare al desiderio, significa emancipare l'arte dalla gogna della "coscienza laboriosa" e, al contempo, aprirla a quella sfera del consumo insensato, del puro dispendio, della "festa", che oltrepassa i "progetti", financo dei grandi artisti, proprio come accade in Nietzsche.

Una volta impostato il problema, o, meglio, riconosciuto il fatto che vi è una questione, storicamente connotata, dell'arte, quali soluzioni adottano Nietzsche e Bataille, per mostrare che un'arte, al di là della metafisica, del lavoro, del sistema delle "belle arti", è possibile? Il cammino verso la chiarificazione è disseminato di ostacoli, che si presentano sotto le mentite spoglie di facili vie d'uscita. Di tutte queste "scappatoie", due, su tutte, hanno creato, per la loro verosimiglianza, più confusione e incertezza sull'essenza dell'arte, rispetto alle altre: la prima, propaganda che la verità dell'arte risieda nelle opere d'arte stesse, mentre, la seconda, è figlia della "fede" tributata all'espressione, di origine francese, *l'art pour l'art*. Andiamo per ordine, e vediamo come Nietzsche e Bataille discutono queste "scappatoie", denunciandone l'intima falsità o insufficienza.

Cominciamo da Bataille, relativamente alla questione del “valore” dell’opera d’arte singola in rapporto a un’ipotetica essenza dell’arte:

«la situazione dell’artista che scopre la dignità che gli è propria è derisoria. L’opera d’arte non può esprimere senza alterarlo ciò che gli suggerisce la sensibilità, e che gli è rivelato alla fine nell’impotenza. Tradizionalmente l’opera d’arte mira a dare una forma *reale* alla soggettività che si propone, pur essendo un rifiuto dell’ordine *reale*»⁵⁶.

Bataille definisce “derisoria” la situazione dell’artista che scopre la propria dignità, la propria “meritoria” condizione, il suo stato di grazia, laddove, come anticipato, la “derisione” rappresenta la versione grottesca e cristallizzata, quindi, inefficace, del riso, della dimensione di gioiosa spontaneità e creatività. L’opera d’arte, pur volendo emanciparsi dai riferimenti all’ordine reale delle cose, ricade, inevitabilmente, in esso, perché non può esimersi dal rispecchiare, in qualche modo la volontà dell’artista. Un’arte, che si voglia definire “sovrana”, deve essere libera da ogni condizionamento, compresi quelli provenienti dalla soggettività (arbitraria) dell’artista stesso, che può decidere, senza un particolare motivo, di rilevare un aspetto piuttosto che un altro del reale. Tale atteggiamento selettivo, per nulla, si sposa con quell’arte che pura libertà, in quanto pura immaginazione. Sulla stessa falsariga, Nietzsche evidenzia i limiti fattivi di un’arte “piegata” alle esigenze dell’artista stesso:

«quelli che parlano tanto della necessità nell’opera d’arte esagerano, se sono artisti, *in maiorem artis gloriam*, oppure se sono profani, per ignoranza. Le forme di un’opera d’arte, che fanno parlare i pensieri di questa, che sono quindi il suo modo di parlare, hanno sempre qualcosa di facoltativo, come ogni specie di lingua. Lo scultore può aggiungere o tralasciare molti piccoli tratti: così pure l’interprete, sia egli un attore o, nel campo della musica, un virtuoso o un direttore d’orchestra. Questi molti piccoli tratti e affinamenti oggi gli fanno piacere, domani no, sono lì più per l’artista che per l’arte, perché anch’egli ha bisogno, in mezzo alla severità e all’autodisciplina, che l’espressione del pensiero fondamentale richiede da lui, di zuccherini e giocattoli per non diventare arcigno»⁵⁷.

Il passaggio di Nietzsche risulta estremamente chiaro, perché si serve di un’analogia alquanto esplicativa, quella tra opera d’arte e lingua. Ammettere che un singolo manufatto o l’intera opera di un’artista, oppure quelle di tutta una “corrente”, sono necessarie per la comprensione del senso intimo dell’arte, sarebbe, ci fa

⁵⁶ G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 200.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., § 171.

intendere Nietzsche, come stabilire che una lingua storico-naturale, l'italiano, ad esempio, contiene elementi più pregnanti, rispetto a tutte le altre lingue, per chiarificare l'essenza stessa del fenomeno linguistico in generale. Tutto ciò, naturalmente, è impossibile, in quanto lingue e opere d'arte sono formazioni che basano il loro sviluppo soprattutto su scelte facoltative fatte, rispettivamente, da artisti e parlanti, nel corso dei secoli. Nella fase di elaborazione di un'opera che, come tale, per quanto mirabile, non potrà mai coltivare l'ambizione di rappresentare la totalità dell'ente, l'artista decide arbitrariamente, in base al suo gusto personale o altri condizionamenti comunque esterni al fenomeno arte in sé, di inserire o meno alcuni elementi, se dare un peso maggiore o minore ad alcuni particolari, e via discorrendo. Le sue scelte, assolutamente opinabili, sono volatili tanto quanto la volontà che le ha poste in essere, e, oggi, possono avere un senso, mentre, domani, perderlo completamente. Tutto questo, naturalmente, non gioca, certo, a favore dell'"opera d'arte" come soluzione "ontologica" al problema-arte. Così come, secondo quanto abbiamo anticipato, neanche l'idea di un'*art pour l'art*, riesce pienamente a rendere giustizia di quell'arte che, seguendo le inclinazioni sia di Nietzsche che di Bataille, abbiamo definito "della festa"⁵⁸. A tutta prima, "arte per l'arte", è una formula che sembrerebbe richiamarsi al valore intrinseco dell'arte, quindi essenziale, ma, in realtà, è solamente il simbolo, o, di una superficiale dichiarazione di disimpegno, o, comunque, di una tensione votata verso il raggiungimento di una meta, anche se non specifica. Sentiamo, questa volta, prima Nietzsche, in un celebre passaggio del *Crepuscolo degli idoli*:

«la lotta contro il fine nell'arte è sempre la lotta contro la tendenza *moralistica* nell'arte, contro il suo assoggettamento alla morale. *L'art pour l'art* significa: "se ne vada al diavolo la morale!". – Ma anche questa ostilità tradisce la supremazia del pregiudizio. Se anche si è escluso dall'arte il fine della predicazione morale e del miglioramento umano, siamo ancora ben lontani dalla conseguenza che l'arte sia soprattutto priva di un fine, di una meta, di un senso, sia insomma *l'art pour l'art* – un verme che si morde la coda. "Meglio nessun fine che un fine morale!" – così parla la pura passione. Uno psicologo al contrario domanda: che

⁵⁸ Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 89, che, così recita: «che importanza ha tutta l'arte delle nostre opere d'arte, se va perduta per noi quell'arte superiore che è l'arte dei festeggiamenti! Una volta tutte le opere d'arte costellavano la grande strada delle feste dell'umanità, come ricordanze e monumenti di momenti alti e beati. Ora, con le opere d'arte, si vogliono trarre in disparte dalla grande strada dei dolori dell'umanità, per un momentino di voluttà, i miseri che sono esauriti e malati; si offre loro una piccola ebbrezza e follia».

cosa fa ogni arte? Non loda forse? Non glorifica? Non sceglie? Non mette in risalto? Con tutto ciò essa *rafforza* o *indebolisce* certi apprezzamenti di valore... È questo soltanto un fatto marginale? Un caso? Qualcosa in cui non ha parte alcuna l'istinto dell'artista? Oppure, invece, non costituisce tutto questo il presupposto perché l'artista *possa*...? Il suo ultimo istinto tende all'arte o non piuttosto al senso dell'arte, alla *vita*? A una *immagine ideale di vita*? – L'arte è il grande stimolante della vita: come si potrebbe concepirla come priva di un fine, di una meta, come *l'art pour l'art*?»⁵⁹.

L'arte, sostiene Nietzsche, si è sempre opposta al dominio di un sistema di valori morale, ha sempre pervicacemente contrastato l'instaurazione di principi universali e avversato ogni afflato teleologico nelle azioni. Per tale ragione, apparentemente, la formula *l'art pour l'art*, sembrerebbe rispondere perfettamente al suddetto atteggiamento di resistenza, anzi, quasi incarnare, l'acme, il culmine di questa opposizione. Tuttavia, precisa Nietzsche, questa ostilità non riesce a dissimulare, in modo definitivo e convincente, la tensione a perseguire scopi propria dell'arte. Anche se, infatti, abbiamo scacciato il fantasma della morale, il problema resta, come un "verme", scrive Nietzsche, che si morde la coda, come una questione irrisolta che si avvita su se stessa. Allora, Nietzsche, veste i panni del nemico, dello "psicologo", dello strenuo difensore di una visione "morale" dell'esistenza, e si domanda se, in fondo a ogni "fatto artistico", non ricompaia, in realtà, un'istanza di tipo etico, una scelta morale, basata su precisi giudizi di valore. E, continua Nietzsche, questi arbitrari apprezzamenti di valore, che "rafforzano" o "indeboliscono", non sono, forse, appannaggio esclusivo della soggettività del singolo artista? Se così fosse, però, ricadremmo inevitabilmente in quell'*impasse*, generata dal presunto valore essenziale affidato alle opere d'arte stesse. Tuttavia Nietzsche, con un repentino capovolgimento di fronte, introdotto da un "oppure" (*oder aber*) decisamente avversativo, si domanda se la possibilità di potenziare o de-potenziare non costituisca essa stessa quel fondamentale presupposto fisiologico che sta alla base di ogni "fare artistico", ovvero l'ebbrezza, o, ancora, come preferisce chiamarla Bataille, la "gloria"⁶⁰. L'asse della questione, così, si sposta dalla volontà soggettiva dell'artista

⁵⁹ F. Nietzsche, *Scorribande di un inattuale*, in *Crepuscolo degli idoli*, cit., § 24.

⁶⁰ Bataille parla di "stati di eccitazione" e di una "qualificazione insubordinata" della materia, espressione, questa, che può essere sostituita alla troppo connotata *art pour l'art*, in quanto conserva l'incondizionatezza, ma non si risolve in una struttura ontologica predefinita. La gloria, in quanto simbolo della *dépense* libera, della perdita assoluta, è il presupposto di ogni forma di creazione, e,

che compie scelte arbitrarie, alla volontà di potenza che “sceglie”, seleziona, ma non con l'intento di attribuire o meno valore morale a qualcosa, bensì per seguire le necessità stesse della vita, che ora esige espansione, ora decrescita. Come “stimolante della vita”, l'arte non può essere definita fine a se stessa, nel senso specifico in cui lo intendeva chi usava, al tempo, l'espressione *l'art pour l'art*. Questo percorso si ripropone, specularmente, in Bataille, che parla chiaramente di una miseria dell'“arte per l'arte”, contrapposta alla ricchezza, all'esuberanza dell'“estremità del possibile”:

«ancora di recente la miserabile idea dell'“arte per l'arte” ha mostrato fino a che punto sia difficile riconoscere la semplicità del problema posto all'esistenza dall'arte. “L'arte per l'arte” voleva dire che l'arte non può servire altro fine all'infuori di se stessa, ma questa formula non ha molto senso se prima l'arte non viene liberata dalla posizione insignificante che occupa nella società. L'arte per l'arte rispose alla nostalgia dello stato di cose feudale, all'interno del quale coloro che gli artisti servivano e da cui dipendevano completamente erano essi stessi al servizio della sovranità istituzionale [...] Ciò che volevano i protagonisti dell'arte per l'arte era solo sfuggire alle preoccupazioni di una società che si era fissata scopi del tutto estranei alla pura sovranità [...] La formula avrebbe avuto pieno significato solo a patto che l'arte assumesse direttamente l'eredità della sovranità, di tutto ciò che fu un tempo autenticamente sovrano nella figura universale di Dio come nelle figure degli dei e dei re. Bisognava reclamare l'eredità con una forza pari al suo carattere illimitato, ma senza ricorrere mai al *discorso*, in silenzio e nel movimento *sovrano* di una definitiva indifferenza [...] Questa sovranità non è probabilmente che uno stato intollerabile che ci soffoca. Essa fa pensare all'ejaculazione che ci svuota, all'estasi che ci fa gridare: “muoio di non morire”. Ma qui non si tratta più di diletterismo: l'arte sovrana giunge all'estremo del possibile»⁶¹.

Bataille sposta l'accento sulla condizione di “disimpegno politico” che la formula *l'art pour l'art* rappresenta, in seno a una società, che s'affanna a perseguire scopi pratici, lontani dall'egemonia della pura sovranità. Non ha alcun senso inneggiare all'indipendenza e auto-referenzialità dell'arte, se non la si è preventivamente

quindi, d'arte. Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, cit., pp. 58-9, dove possiamo leggere: «una certa eccitazione, la cui somma viene mantenuta nel corso delle alternative a un livello sensibilmente costante, anima le collettività. Nella loro forma più accentuata, gli stati di eccitazione, che sono assimilabili a stati d'intossicazione, possono essere definiti come impulsi illogici e irresistibili al rigetto di beni materiali o morali che sarebbe stato possibile utilizzare razionalmente [...] Alle perdite così realizzate si trova legata [...] la creazione di valori improduttivi di cui il più assurdo – e nello stesso tempo quello che suscita maggior avidità – è la gloria [...] La gloria che riassume o simboleggia (senza esaurirla) l'oggetto della *dépense* libera, mentre non può mai escludere il crimine, non può essere mai distinta dalla qualificazione – almeno se si tiene conto della sola qualificazione che abbia un valore paragonabile a quello della materia, della *qualificazione insubordinata* che non è condizione di nient'altro».

⁶¹ G. Bataille, *La sovranità*, cit., pp. 199-200.

“liberata” dalla sua posizione marginale, che la relega a fenomeno puramente esornativo dell’esistenza. Per far ciò, scrive Bataille, è opportuno, bisogna trasferire, senza vincoli e limiti, tutta la potenza sovrana appannaggio di dèi e re, nelle mani dell’arte stessa, senza, per questo, fondare una nuova teoria dell’arte, forte di principi primi e finalizzata a scopi ultimi. Arte sovrana non vuol dire sostituire la vecchia con una nuova egemonia, la qual cosa ci farebbe incappare, ancora una volta, nella controversa trappola del “discorso”, della *ratio* che avanza la pretesa di chiarire tutto in base a presupposti e secondo deduzioni certe. La sovranità dell’arte, invece, si dispiega in quel sacro silenzio, che testimonia di una compiuta indifferenza dell’artista nei confronti dell’azione e delle sue finalità. Indifferenza “dell’artista” che, allo stesso tempo, rinvia a un genitivo soggettivo e a uno oggettivo. Soggettivo, in quanto, nell’indifferenza, è primariamente chiamato in gioco colui che crea, e, oggettivo, perché, allo stesso modo, l’indifferenza riguarda il “soggetto ritratto” in un’opera d’arte pittorica, ad esempio⁶². Questo duplice fondamentale senso emerge molto bene in un testo che Bataille dedica, nel 1955, alla figura di Manet, visto come il primo artista che è riuscito a interpretare, a vivere l’arte come silenzio, come pura indifferenza, come sovranità assoluta⁶³. Ora, quello della sovranità, come tutti i grandi pensieri, tosto che presentarsi come rassicurante (sentimento tipico, invece, dell’arte come ancella della metafisica), si annuncia come inquietante, quasi

⁶² Cfr., a tal proposito, J. L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 7, dove si scrive: «qual è il soggetto del ritratto? Nessun altro che il soggetto stesso, assolutamente. Dov’è che il soggetto stesso ha la sua verità e la sua effettività? In nessun altro luogo che non sia il ritratto. C’è dunque soggetto soli in pittura, come se ci fosse solo pittura del soggetto. Nella pittura, il soggetto scompare nel fondo (“ritorna a sé”); nel soggetto, la pittura fa superficie (eccede la faccia). Sorge allora d’un tratto, né soggetto né oggetto, l’arte o il mondo». Cfr., anche, M. Blanchot, *L’amitié*, Gallimard, Paris 1971, p. 43, dove leggiamo: «un ritratto, ce ne siamo accorti un po’ alla volta, non è somigliante perché si renderebbe simile al volto, ma la somiglianza comincia ed esiste solo con il ritratto, e solo in esso, essa è la sua opera, la sua gloria o la sua disgrazia, esprimendo il fatto che il volto non è qui, che è assente, che appare solo a partire da quell’assenza che è precisamente la somiglianza».

⁶³ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Manet*, trad. it. a cura di A. Ponente, Fabbri, Milano 1965, p. 67, dove l’*Olympia* di Manet è letta da Bataille, in polemica, tra le altre cose, con Valéry, come emblema della “sovranità” in arte: «è possibile, ma è discutibile, che almeno in un certo senso questo fosse il testo dell’*Olympia* [si riferisce all’interpretazione di Valéry], ma tale testo si stacca da essa [...] Il testo è cancellato dal quadro. E il significato del quadro non è il testo ma proprio il suo annullamento. Questa donna è presente proprio nella misura in cui Manet non volle dire ciò che dice Valéry, nella misura in cui, al contrario, ne ha soppresso (polverizzato) il significato; nella sua precisione provocante, essa non è *niente*».

intollerabile, perché ci conduce fino ai limiti della nostra stessa capacità razionale, mostrandoci l'orrendo vuoto, il precipizio di non-senso che ci separa dall'infinito.

Quello che emerge, dalle posizioni finora discusse, è che l'arte è una volontà d'espansione, un potenziamento della vita, che ne "mette in gioco", di conseguenza, la stabilità, fino al massimo grado possibile. Di più, abbiamo appreso che l'instaurazione di un'arte sovrana, di un'arte della festa, è possibile solo se rinunciamo a una certa idea d'arte, legata all'egemonia dell'opera, alla soggettività dell'artista o al disimpegno politico. Un'immagine dell'arte deve morire, affinché l'arte stessa possa finalmente nascere, essere colta nella sua essenzialità. Questa "morte" dell'arte, però, non è solamente metaforica, non indica esclusivamente un cambio di prospettiva o un passaggio di stato, ma si rifà al concetto stesso di limite, finitudine, culmine, "scadenza" del desiderio, tramonto, declino, malattia⁶⁴. Come per tutti gli altri fenomeni, infatti, affinché vi sia generazione, vi deve essere anche degenerazione: lo stato di salute comprende in sé sempre anche il germe della condizione patologica. Ora, da questo punto di vista, l'arte è quel presupposto "fisiologico", che ci consente di guardare all'esistenza con uno sguardo diverso, uno sguardo che sappia osservare e cogliere sia l'istanza di vita che quella di morte, entrambe necessarie alla sopravvivenza e sviluppo dell'individuo, uno sguardo che si trasformi, direttamente, in esperienza, in, diremmo con Bataille, "pratica della gioia dinnanzi alla morte"⁶⁵. Arte sovrana vuol dire arte che, scevra da ogni condizionamento esterno, può guardare all'esistenza, come "a ritroso", nella sua nudità. Tutto si gioca in questo "a ritroso". L'arte, in qualche modo è sempre l'inizio di una "ricapitolazione", fatta non in virtù di un'esaltazione passatista, ma, forte di

⁶⁴ Cfr., a tal proposito, F. Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, cit., e, in particolare, il paragrafo intitolato "Le droit à la mort", pp. 279-283.

⁶⁵ Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, in *La congiura sacra*, cit., p. 117, dove leggiamo: «quando un essere umano è collocato in modo tale che il mondo si rifletta in lui felicemente e senza comportare distruzione e sofferenza – come in una bella mattina di primavera – egli può abbandonarsi all'incanto o alla semplice gioia che ne deriva. Ma può anche percepire nello stesso momento la pesantezza e il vano pensiero di riposo vuoto che questa beatitudine significa. In quel momento preciso ciò che sente sorgere crudelmente in sé è paragonabile a un uccello da preda che sgozzasse un uccello più piccolo in un cielo azzurro apparentemente tranquillo e chiaro. Egli percepisce che non potrebbe compiere la vita senza abbandonarsi a un movimento inesorabile, di cui avverte la violenza esercitarsi nel più intimo di sé con un rigore che lo atterrisce».

una “visione allargata” che ha liberato il senso delle cose da quella patina di significati, che ne aveva occultato, nel corso dei secoli, la *vis* originaria. È sempre il metodo genealogico che sta alla base del “nuovo corso” che l’arte può inaugurare. Su questa scia, possiamo proporre che a un’*art pour l’art* si sostituisce un’“arte dopo la morte dell’arte”, dove quest’ultima è fine a se stessa, non perché “disimpegnata”, ma perché coincide con la vita stessa che è volontà di potenziamento. Alla luce di questa liberazione, la formula stessa “arte per l’arte” acquista, come prevedeva Bataille, un senso rinnovato, che è quello di un’arte, parafrasando un’efficace espressione di Blanchot, intesa come “spoglia”, “cadavere”, “pura rassomiglianza”, immagine di sé. “Arte per l’arte”, adesso, significa arte che è arte- e nient’altro (che arte). Nell’aforisma che chiude il secondo libro della *Gaia scienza*, emblematicamente intitolato “La nostra ultima gratitudine verso l’arte”, Nietzsche ci illustra questa fase di transizione, in cui l’arte, anche se volontà d’illusione, di menzogna, è tutto quello che ci resta per non perdere la libertà sulle cose, ovvero, per non farci irrigidire, una volta per tutte, dalla serietà della scienza:

«come fenomeno estetico, l’esistenza è per noi ancor sempre *tollerabile*, e dall’arte ci sono dati occhio e mano e soprattutto la buona coscienza per *poter* fare di noi stessi un tale fenomeno. Dobbiamo qualche volta riposarci di noi guardando a noi laggiù, in basso, e ridendo *su* di noi o piangendo *su* di noi da una distanza artistica. Dobbiamo scoprire l’eroe e così pure il buffone che si annida nella nostra passione della conoscenza, dobbiamo di tanto in tanto rallegrarci della nostra stoltezza per poter continuare a gioire della nostra saggezza! È proprio perché in definitiva siamo uomini gravi e seri e più pesi che uomini, niente ci fa bene più del *berretto a sonagli*: ne abbiamo bisogno davanti a noi stessi – abbiamo bisogno di ogni arte petulante, lievitante, danzante, irridente, bambinesca e beata, per non perdere quella *libertà sulle cose* che il nostro ideale esige da noi»⁶⁶.

L’arte vive in quel *pathos* della distanza, che abbiamo visto essere momento decisivo per rinfocolare il braciere del desiderio, senza il quale non vi sarebbe azione o sviluppo possibile. L’arte, di più, è la forma espressiva, comunicativa, che più ci consente di frenare, “mettere in pausa”, l’affannosa ricerca della verità scientifica. Dobbiamo “riposarci” qualche volta, dice Nietzsche, ovvero giungere a comprendere, riconoscere che, oltre a quella propria del sapere epistemico, r-esiste un’altra modalità di approcciarsi al mondo nella sua totalità, quella dell’arte. Una modalità in cui ci sentiamo liberi, perché nulla c’è da guadagnare, ma tutto da

⁶⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 107.

“perdere”. Se decido, infatti, di realizzare su tela l’incantevole paesaggio ammirato l’altra sera, non contribuisco, certo, con la mia opera, al progresso della comunità scientifica, né dico qualcosa di più vero relativamente al paesaggio stesso. È proprio in questo senso che l’arte è totalmente inutile, perché ha in odio la verità, perché ritiene impossibile adottare una prospettiva assoluta. Vivere nell’angoscia della verità ci ha resi uomini troppo “seri”, e, per alleggerire questo spirito di gravità, non c’è nulla di più salutare che una “ventata” di beata ingenuità, non c’è nulla di più indicato che indossare, metaforicamente parlando, il “berretto a sonagli” (*Schelmenkappe*), il simbolo del buffone, il copricapo della vergogna ostentato davanti a tutti. La vergogna, in quanto pudore (*Scham*), è ciò che genera sofferenza interiore, senso di colpa, ma, una volta manifestata pubblicamente, in qualche modo, si annulla, perché il riserbo perde il suo carattere privato, segreto. In altri termini, quando comunico il sentimento di vergogna ad altri, l’esperienza interiore è già appannaggio di tutti, e, quindi, perde la sua presunta aura di sacralità. Ostentare gaiamente, liberamente, la propria vergogna, come fa il buffone, rappresenta il viatico per superare l’*impasse* stessa cui il sentimento di vergogna ci condanna. L’uomo, “la bestia dalle guance rosse”⁶⁷, così come lo definisce Nietzsche nello *Zarathustra*, ha disimparato a gioire, o, quanto meno, ha scambiato la genuina vergogna per vanagloriosa compassione. Nel solco generato dalla divaricazione che si apre tra vergogna e compassione, si gioca il senso stesso dell’esperienza artistica, che non è mera consolazione, ma smascheramento del fondo tragico dell’esistenza, convivenza con il carattere assurdo della vita, possibilità di salvezza. Tanto la vergogna, quanto la compassione, sono tali in rapporto al dolore, all’avvilimento dell’essere, al suo depotenziamento, ma, nel primo caso, si tratta di una sofferenza di cui ci facciamo direttamente carico e che, nostro malgrado, siamo costretti ad accettare, mentre, nel secondo, il male, sempre relativo all’altrui esperienza, e non alla propria, viene arginato, o, meglio, anestetizzato, mediante l’esercizio della carità, della benevolenza fintamente disinteressata. Tuttavia, incalza Nietzsche, bisognerebbe abolire l’idea stessa di mendicizia (e, quindi, di carità), affinché, come

⁶⁷ F. Nietzsche, *Dei compassionevoli*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 104.

afferma Zarathustra, «gli estranei e i poveri colgano da sé il frutto del mio albero: ciò fa meno vergogna»⁶⁸. Provare vergogna, di contro, ci pone di fronte al fatto stesso dell'esistenza, nella sua atroce nudità, alla necessità di assumere su di sé, in tutta la sua pesantezza, il fardello della "colpa". Così, l'arte, per secoli concepita come forma d'espressione consolatoria, compassionevole, può "salvare", gettare uno sguardo diverso sull'esistente, solo se, invece, diventa, anzitutto, "responsabilità"⁶⁹, riconoscimento del fondo oscuro, frammentario, insensato della vita, accettazione consapevole del "senso di colpa". L'arte, di fronte allo spettacolo orrorifico della vita, dinnanzi al male, all'altrui sofferenza, agisce come uno "stimolante" che mira alla responsabilizzazione dell'individuo stesso, e che non offre, come si vorrebbe, ricette immediate per curare i malanni dell'uomo. All'atteggiamento compassionevole, deve sostituirsi la "durezza" d'animo propria dei veri "creatori", degli spiriti liberi, di coloro che si elevano al di sopra delle brutture e mantengono la necessaria libertà rispetto alle cose. Nietzsche esemplifica questa transizione in un passaggio di straordinaria efficacia, contenuto nel capitolo "Dei compassionevoli" all'interno dello *Zarathustra*:

«se hai un amico che soffre, sii un asilo di pace al suo affanno, ma simile a un letto duro, un lettino da campo: così gli gioverai al massimo. E se un amico ti fa del male, devi dire: "io ti perdono ciò che hai fatto a me; ma come potrei perdonarti di aver fatto ciò – a te stesso!"».

⁶⁸ Ivi., p. 105.

⁶⁹ Intendiamo, qui, responsabilità, nel senso di capacità di rispondere autonomamente delle proprie azioni, in quanto individui, e non in quello che allude a un'assoluta libertà del volere e del giudizio, presente in F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., § 39, dove leggiamo: «la storia dei sentimenti in forza dei quali teniamo qualcuno responsabile, cioè dei cosiddetti sentimenti morali, si svolge nelle seguenti fasi principali. Prima si dicono buone o cattive singole azioni senza alcun riguardo ai loro motivi, ma solo per le loro conseguenze utili o dannose. Presto però si dimentica l'origine di queste designazioni e ci si immagina che la qualità di "buono" o "cattivo" inerisca alle azioni in sé, senza riguardo alle loro conseguenze [...] Poi si ripone l'essere buono o cattivo nei motivi e si considerano le azioni in sé come moralmente ambigue. Si va oltre e si dà il predicato di buono o di cattivo non più al singolo motivo, bensì all'intero essere di un uomo, dal quale il motivo sorge come la pianta dalla terra. Così si tiene l'uomo responsabile, nell'ordine, per i suoi effetti, poi per le sue azioni, quindi per i suoi motivi e da ultimo per il suo essere. Alla fine però si scopre che neanche questo essere può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e cresce dagli elementi e influssi di cose passate e presenti: cioè che l'uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti». Anche "responsabilità", come tutte le altre parole, deve "subire" quello "scavo archeologico", atto a individuare le cause che ne hanno compromesso, deviato, totalizzato il significato, che, invece, di per sé, allude solo all'essere garanti di se stessi. L'errore, invece, sta nel leggere la responsabilità come garanzia di giudizi morali definiti una volta per tutte.

Così parla l'amore grande (*grosse Liebe*): esso supera anche il perdono e la compassione [...] Ricordatevi anche queste parole: ogni grande amore è superiore a tutta la propria compassione: infatti esso vuol ancora – creare ciò che ama! “Io offro me stesso al mio amore, e ai prossimi come me!” – così sentono di parlare tutti coloro che creano. Tutti coloro che creano – però – sono duri»⁷⁰.

Il “grande amore” è creazione, vergogna ostentata, che si trasforma in “buffoneria”, ovvero in ironia, parodia di un sentimento che, represso in un incomunicabile riserbo, custodito e mantenuto nell'assoluta immobilità, implodeva, generando sofferenze a catena o uno stato “depressivo” permanente, mentre, liberato, grazie all'azione dell'arte, “esplode”, si apre all'esterno, non mutando il dolore *tout court* in piacere, ma, più in generale, “creando” una serie di “rappresentazioni con cui si possa vivere”⁷¹, dei “doppi” che ci aiutino a scovare il tratto “comico” della vita e a “sublimare” l'insofferenza per l'assurdo in quello che Nietzsche chiama *künstlerische Entladung*, ovvero “sfogo artistico”, laddove il termine tedesco *Entladung* allude chiaramente allo “scaricare” una potenza repressa. Scoprire il carattere, tanto eroico, quanto buffonesco, dell'esistenza, allora, significa proprio “indossare” il “berretto a sonagli” del saltimbanco con leggerezza, o, meglio, esibire la vergogna non “provando” più vergogna, “ridendo” di questa vergogna⁷². Ciò che resta è la “morte della vergogna”, la sua spoglia, il suo cadavere, lo “stridore” che s'accompagna alla risata, il fondo rumoroso, il mormorio indistinto, l'impossibilità, in altri termini, di conservare un'identità immediatamente riconoscibile. L'azione dell'arte, che rende sopportabile anche ciò che è assurdo, ciò che “suona male” all'orecchio, evidenzia proprio questa dissonanza, che non può essere altro che

⁷⁰ F. Nietzsche, *Dei compassionevoli*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 106-7.

⁷¹ Cfr., F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., § 7, dove si scrive: «nella consapevolezza di una verità ormai contemplata, l'uomo vede ora dappertutto soltanto l'atrocità o l'assurdità dell'essere [...] Ora conosce la saggezza del dio silvestre Sileno: prova disgusto. Ed ecco, in questo estremo pericolo della volontà, si avvicina, come maga che salva e risana, l'arte; soltanto lei è capace di volgere quei pensieri di disgusto per l'atrocità o l'assurdità dell'esistenza in rappresentazioni con cui si possa vivere: queste sono il *sublime* come repressione artistica dell'atrocità e il *comico* come sfogo artistico del disgusto per l'assurdo».

⁷² Cfr., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 107, dove leggiamo: «dobbiamo poter stare anche al di sopra della morale: e non solo stare, con la rigidità trepida di uno che teme a ogni momento di mettere il piede in fallo e di cadere, ma anche di librarci e giocare su di essa! Come potremmo a tal fine fare a meno dell'arte e anche del buffone? – E finché in qualche modo vi vergognerete ancora di voi stessi, non sarete ancora dei nostri!».

ripetuta, “doppiata”. L’arte non è desiderio di ricomposizione, armonia, non perché, naturalmente, esprime la volontà di dare luogo a un’estetica alternativa del “brutto”, dell’informe, ma, “imitazione”, mediazione di un’apparenza intrinsecamente frammentata, contraddittoria. L’arte, in ultima istanza, è la presa di coscienza che ogni raffigurazione non è altro che pura “rassomiglianza”. L’immagine è il rapporto stesso, la distanza “viva” che collega il soggetto che osserva al suo oggetto, ma che non è riducibile né all’universo dell’uno né a quello dell’altro. È quel limite, come sottolinea Blanchot, fin dove la presenza viene sospinta fin quando non incontra ciò che la nega, secondo un movimento tensivo che richiama molto da vicino quello, descritto da Bataille, che si dipana tra sapere assoluto e non-sapere. Il *non-savoir*, allora, è il “cadavere” del sapere assoluto, il “doppio” della verità, ciò che, semplicemente, le rassomiglia, ma non in quanto ne è mera copia, non perché vive di luce riflessa. La “rassomiglianza”, così come la intende Blanchot, piuttosto, è il *de profundis* di qualsiasi forma possibile di somiglianza, ovvero di rapporto mimetico-rappresentativo. L’arte non crea riproduzioni più o meno fedeli degli oggetti, non ricuce la trama spezzata tra soggetto e mondo dei fenomeni, ma è l’istanza auto-generativa *par excelance*, che non persegue scopi, perché fine a se stessa, che si “aggiunge” alla realtà non come un altro “discorso”, ma come l’inespresso di un “discorso” già esistente, l’*alter ego* di una *ratio* in perenne crisi. Sentiamo, a questo punto, come lo stesso Blanchot caratterizza la “doppiezza” propria dell’immagine-spoglia, dell’arte anti-mimetica:

«il cadavere è la sua propria immagine. Esso non ha più, con il mondo in cui appare ancora, che la relazione di un’immagine, possibilità oscura, ombra onnipresente dietro la forma vivente, e che ora invece di separarsi da questa forma, la trasforma completamente in ombra»⁷³.

L’immagine è il controcanto della realtà, la sua dimensione silenziosa, lo spazio vuoto di una possibilità ancora allo stato embrionale, una *chance* non “giocata”. E, per questo, è volontà d’illusione, menzogna, ombra che accompagna il percorso dell’uomo, senza mai abbandonarlo⁷⁴. L’immagine, come pura rassomiglianza, è la

⁷³ M. Blanchot, *L’Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, p. 347.

⁷⁴ Cfr., F. Nietzsche, *L’ombra*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 330-1, dove possiamo leggere: «“la mia ombra mi chiama? Che mi importa della mia ombra! Mi corra pure dietro! Io – le scapperò via”».

nascita del prospettivismo, l'origine sempre ripetuta, che contiene i prodromi di un contingentismo assoluto, dove tutto è "rimando", invio senza destinatario e senza autore. Le "organizzazioni segniche" stesse, così, vedono spostarsi il loro baricentro: non sono più qualcosa che rimanda a qualcos'altro (di definito), ma qualcosa che rimanda a un ulteriore rimando, ovvero, in definitiva, al carattere intimamente differito dell'esistenza nella sua totalità. Ed è l'arte, sottoforma di poesia, pittura, ecc., a mettere in discussione l'equilibrio delle relazioni segniche e la solidità dei significati, rivoluzionando il rapporto tra soggetto e oggetto, tra coscienza e mondo dei fenomeni. L'arte mette in crisi ogni genere di sistema, da quello linguistico a quello morale, passando, naturalmente, per la teoria della conoscenza stessa, mostrando il carattere volatile, quasi fantasmatico, degli elementi in gioco. Anche per Bataille, come per Nietzsche, e, sulla scia delle riflessioni di Blanchot, l'arte è immagine di sé, somiglianza sciolta da qualsiasi forma di condizionamento, limite che si frappone tra la verità e la vita dell'uomo, l'incarnazione del fatto che "c'è" sempre un doppio possibile, e, quindi, mai una prospettiva assoluta. Un "doppio" che, in Bataille, è puro dispendio, sacrificio, consumo, sperpero. Il piano dell'immagine non è il mero riflesso della vita, una sua propaggine, ma, in qualche modo, l'assorbimento della vita stessa in vorticoso percorso circolare, in una dimensione nuova, impersonale e inaccessibile⁷⁵, la dimensione dell'immaginazione, che, sempre Blanchot, legge come strettamente apparentata al movimento dell'arte

Così Zarathustra parlò al suo cuore, e si mise a scappare. Ma colui che gli era dietro lo inseguiva [...] Non era molto che così correvamo, e Zarathustra si accorse della sua sciocchezza, e d'un sol colpo si liberò da tutto il fastidio e il disgusto [...] "Chi sei? chiese Zarathustra con veemenza, che fai qui? E perché ti chiami la mia ombra? Tu non mi piaci". "Perdonami, rispose l'ombra, di esserlo [...] Io sono un viandante, che fu già molto a lungo dietro le tue calcagna: sempre in cammino, ma senza una meta, anche senza una casa [...] Già mi posai su ogni superficie; simile a stanca polvere, mi addormentai su specchi e vetri di finestra: tutti prendono da me, nessuno dà, io mi assottiglio continuamente, - quasi somiglio a un'ombra [...] Con te mi sono aggirato nei mondi più freddi e remoti, simile a uno spettro che corra volontariamente sopra i tetti invernali e la neve. Con te ho voluto addentrarmi in tutte le cose più proibite, più triste, più lontane: e se in me è qualcosa che possa dirsi virtù, questo è che io non avevo paura di nessun divieto». L'ombra, quindi, è volontà di trasgressione, ciò che, insieme, pone e oltrepassa, di continuo, il limite.

⁷⁵ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, cit., p. 347, dove leggiamo: «la salma è il riflesso che si impadronisce della vita riflessa, l'assorbe, si identifica sostanzialmente con essa trasformando il suo valore d'uso e di verità in qualcosa d'incredibile – inusuale e neutro» (traduzione mia).

stesso⁷⁶. Tutto ciò che appare è somiglianza, doppio, immagine, e, come tale, “immaginario”, laddove, con questo termine, non vogliamo alludere alla presenza di una facoltà d’immaginazione, quanto a quelle forze pulsionali, inconscie, legate alla sfera del desiderio, a quei “fantasmi”, che “contestano” la “fraseologia livellatrice” dell’intelletto. Vi è, in Bataille, un “processo fantasmatico”, che, con la stessa ironia nietzscheana⁷⁷, smaschera il vuoto, il “niente” che c’è dietro ogni atto libero, sovrano⁷⁸, nonché l’ombra che accompagna ogni fenomeno, il suo risvolto, la sua possibilità ancora silente. L’arte è l’immaginazione stessa, non il suo prodotto; l’arte è quella “spinta pulsionale”, quello “sfogo”, figlio diretto del desiderio, che dà vita a “fantasmi”, come li chiama Bataille, “spoglie” come li definisce Blanchot, “imitazioni” o “sogni”⁷⁹, come li rinomina Nietzsche. L’immaginazione, e, quindi, l’arte, è la parodia della vita, che, della vita stessa, fa emergere il lato oscuro, inconscio, quello che Bataille preferisce chiamare “l’eterogeneo”, che si oppone, naturalmente, al soffocante appiattimento, alla sterile omogeneità della dimensione

⁷⁶ Ivi., p. 348, dove Blanchot scrive: «la categoria dell’arte è legata a questa possibilità dell’oggetto di apparire, ossia di abbandonarsi alla pura e semplice somiglianza dietro cui non c’è nient’altro – che l’essere. Non appare che ciò che si è consegnato all’immagine e tutto ciò che appare è, in questo senso, immaginario» (traduzione mia).

⁷⁷ Cfr., a tal proposito, L. V. Arena, *Nietzsche e il nonsense*, FrancoAngeli, Milano 1994, e, specialmente, il cap. intitolato “Ironia. Oltre l’ermeutica”, pp. 189-224.

⁷⁸ Cfr., G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 202, dove si scrive: «“io non sono NIENTE”: questa parodia dell’affermazione è l’ultima parola della soggettività sovrana liberata dal dominio che essa volle – o dovette – esercitare sulle cose».

⁷⁹ Sul tema del sogno, in rapporto alla “realtà”, cfr., F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 193, dove leggiamo: «*quidquid luce fuit, tenebris agit*: ma anche viceversa. Ciò che viviamo in sogno, sempreché lo viviamo spesso, appartiene alla fine all’economia generale della nostra anima altrettanto di qualsiasi altra cosa vissuta “realmente”. In virtù di ciò siamo più ricchi o più poveri, abbiamo bisogno di più o di meno e infine, anche nel chiaro giorno e persino nei momenti più sereni del nostro spirito sveglio, veniamo un poco portati dalle abitudini dei nostri sogni. Posto che uno sogni spesso di volare e finalmente, appena si mette a sognare, diventi consapevole di una forza e arte del volo come di un proprio privilegio e anche come della sua personalissima e invidiabile felicità: uno che creda di poter descrivere col più leggero impulso ogni sorta di curve e di angoli, che conosca la sensazione di una certa divina lievità, un innalzarsi senza tensione e sforzo, un abbassarsi senza cedimento e avvillimento – senza *gravità* – come potrebbe il soggetto di tali esperienze e abitudini oniriche non trovare infine diversamente colorata e determinata anche per il suo giorno di veglia la parola “felicità”?». Tutto quello che si manifesta, l’immagine degli oggetti, in definitiva, si “muove” nelle tenebre, ovvero, emerge da un fondo oscuro, informe, fantasmatico. La nozione di “sogno” ci aiuta a sfumare il confine tra realtà e immaginazione, un confine che, nell’arte, è così mobile, trasparente, che sembra non esistere.

puramente coscienziale, intellettuale, che crede di bastare a se stessa. E, invece, scrive Bataille, la filosofia non può più riconoscersi nelle “catene degradanti della logica”, bensì “nella virulenza dei suoi fantasmi”⁸⁰. Per tale ragione, l’arte (o l’immaginazione) è quel necessario controcanto della scienza, della verità assoluta, quel “pensiero eterologico”, che infrange l’unità del sapere, trasgredisce la “Legge del Padre”, riattivando forze ctonie, femminili, inconse, immaginarie, artistiche, che sospingono ciò che si è auto-collocato in “alto” verso il “basso”. Sentiamo cosa Bataille stesso afferma a proposito del “fantasma”, che, qui, può essere agevolmente letto come immagine, “rappresentazione” artistica:

«il fantasma risponde da padrone e non da servo: esiste come un figlio libero dopo una lunga sofferenza sotto la ferula godendo diabolicamente e senza rimorso dell’assassinio di suo padre; esiste liberamente e non riflette altro che la natura umana scatenata»⁸¹.

Il fantasma, l’immagine, la spoglia, l’apparenza mediata, sono parole diverse che, però, procedono tutte nella stessa direzione, quella della liberazione dalla gogna della concettualità, del sapere assoluto, dei principi primi. Il fantasma esiste liberamente, ovvero di per sé, è pura rassomiglianza e “media”, riflette, non una realtà preordinata, pronta a essere “copiata”, bensì è riverbero, cassa di risonanza di una natura altrettanto libera, scevra da vincoli. L’immagine è ciò che resta a seguito del violento annichilimento del principio paterno, dell’omogeneità del sapere assoluto, della parificazione degli individui, del livellamento delle prospettive. L’immagine è il rimando alla fecondità del principio femminile, ma, come sottolinea Bataille, in un brevissimo e sconvolgente testo, intitolato emblematicamente *WC*, ciò che resta, una volta eliminato il Padre, non è nulla più che un cadavere, una spoglia (di madre), di fronte alla quale, come gesto osceno, e, insieme, emblema di un narcisismo triste ed

⁸⁰ G. Bataille, *L’oeil pinéal*, in OC, II, p. 22, dove leggiamo: «la filosofia è stata finora, come la scienza, una espressione della subordinazione umana e quando l’uomo cerca di rappresentarsi non più come un momento di un processo omogeneo, un processo meschino e pietoso – ma come una lacerazione nuova all’interno di una natura lacerata, non è più la fraseologia livellatrice che gli esce dall’intelletto ad aiutarlo: non può riconoscersi nelle catene degradanti della logica, ma si riconosce invece – non soltanto con collera ma in un tormento estatico – nella virulenza dei suoi fantasmi» (traduzione mia).

⁸¹ G. Bataille, *Notes a Dossier de l’Oeil pinéal*, in *Notes*, OC, VIII, p. 415 (traduzione mia).

esasperato, occorre masturbarsi, ovvero liberarsi, per dare vita a un “nuovo inizio”⁸². E l’arte è quell’atto “fuori scena”, che, per incorporare l’Altro, deve concedersi, finanche, il lusso della degradazione blasfema nei confronti di tutti i valori morali (ed estetici). Solo sulle ceneri di un oltraggio consumato, solo sul terreno della più profonda ignominia e contestazione della perfezione formale, il processo artistico può ripartire. Per questo, Bataille parla esplicitamente di “basso materialismo”, alludendo a questa estrema fase di transizione, in cui, a seguito della “decapitazione” del Padre, non rimangono altro che orribili schizzi di sangue. Proviamo vergogna di fronte a questa nostra nuova identità frammentata, disgregata, insensata, ma dobbiamo andare al “fondo” di questa vergogna, esibirla liberamente, con lo stesso atteggiamento ironico, “buffonesco”, che abbiamo richiamato a proposito del “berretto a sonagli” nietzscheano. C’è, nelle pieghe della filosofia batailleana, un tentativo di leggere l’arte alla luce di un processo di de-sublimazione, per cui ciò che viene creato non è più il risultato eminente di un’elevazione, alla Cosa stessa, della dignità di un oggetto, ma, di contro, si tratta di una degradazione, spesso improvvisa e violenta, dall’oggetto immaginario alla realtà della cosa, ovvero, alla nudità della materia grezza. L’arte, per ri-fondarsi, sempre, di nuovo, ha bisogno di auto-castrarsi, “mozzando la testa” del principio paterno⁸³, e contemplare l’indifferenza di un residuo cadaverico (materno) inerte, che, tuttavia, esige solo di essere ri-attivato,

⁸² Cfr., G. Bataille, *WC. Prefazione alla Storia dell’occhio*, in *Georges Bataille. Tutti i romanzi*, cit., pp. 201-2, dove l’autore, provocatoriamente, scrive: «il nome Lord Auch si riferisce all’abitudine di un mio amico: quando era irritato, non diceva più *aux chiottes!*, abbreviava, diceva *au ch’*. Lord in inglese vuol dire Dio (nei testi sacri): Lord Auch è Dio che si mette a suo agio. La vivacità della storiella vieta di appesantirsi: ogni essere trasfigurato da un tale luogo; che Dio si cali là dentro ringiovanisce il cielo. Essere Dio, nudo solare, in una notte piovosa, in un campo: rosso, divinamente, cacare con una maestà d’uragano, col volto contratto, tirato, essere in lacrime IMPOSSIBILE: chi sapeva, prima di me, cos’è la maestà? [...] Nudo, mi sono masturbato, nella notte, davanti al cadavere di mia madre (alcuni ne hanno dubitato, quando hanno letto le *Coincidenze*: non avevano forse il carattere fittizio di un racconto? Come la prefazione, le *Coincidenze* sono di una precisione letterale: diverse persone del paese di R. potrebbero confermarne la sostanza; come i miei amici che hanno letto WC)».

⁸³ Cfr., a tal proposito, J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique, le Séminaire*, II, Seuil, Paris 1978, p. 200, dove l’autore scrive: «se c’è un’immagine che potrebbe rappresentarci la nozione freudiana dell’inconscio, è proprio quella di un soggetto acefalo, di un soggetto che non ha più *ego*, che è estremo all’*ego*, decentrato in rapporto all’*ego*, che non è un *ego*. Tuttavia è il soggetto che parla, perché è lui che a tutti i personaggi del sogno fa tenere discorsi insensati che proprio dal loro carattere insensato traggono il loro senso».

come emerge in questo passaggio di Franco Rella sul rinverginamento della scrittura (ma potremmo sostituirla qualsiasi altra forma espressiva o comunicativa, o, l'arte in generale):

«la spinta del desiderio assassino si scontra soltanto con il cadavere della madre, ripiega sul suo narcisismo desolato. Toccato il fondo, in una vergogna senza rimorsi, cerca ora nella ricostruzione della rete fantasmatica, dal basso, la possibilità di dipanare la propria storia. Rigenerarsi nella scrittura della trasgressione e dell'osceno. Una volta scontato il proprio delitto che dal padre è come rimbalzato sulla figura materna, di fronte all'immagine di un cadavere, nella dimensione della morte, si può ricominciare a tessere il proprio destino»⁸⁴.

Ora, tutta la produzione batailleana di *Documents*, specialmente, depone a favore dell'ipotesi basso-materialistica, come unica opportunità per ricostruire, pezzo per pezzo, quella "rete fantasmatica", che altro non è che la storia dell'immaginazione, e, quindi, della stessa arte. Così come l'immaginario è soggetto a queste frequenti trasformazioni e palingenesi, anche l'arte, per continuare a fungere da "stimolante" della vita, deve, necessariamente, degradare fin dentro la più crudele assurdità e atrocità, fin nelle viscere della materia, di fronte alla quale, spesso, proviamo disgusto. Una simile de-sublimazione, seppur non con le stesse modalità batailleane, ci pare essere il cuore pulsante dell'estetica nietzscheana, o, meglio, della sua interpretazione della volontà di potenza come arte. Nietzsche non parla esplicitamente, come Bataille, di un ritorno all'aspetto più abietto della materia, ma, se leggiamo con attenzione, possiamo rinvenire, anche in lui, le coordinate di un movimento che, dall'alto, procede verso il basso, quasi come una "caduta" gnostica, cui segue una risalita, ma, sempre sulla base di un "attraversamento" del fondo oscuro dell'esistenza, con tutto il suo carico di deformità, inadeguatezza, assurdità. Un simile movimento sembra riconoscibile nella connessione ideale che si crea tra due capitoli dell'ultimo libro dello *Zarathustra*, vale a dire "La festa dell'asino" e "Il canto del nottambulo". Nel primo di questi, Zarathustra, s'indigna di fronte alla celebrazione, nella sua caverna, di un nuovo dio, dal corpo d'asino, che riceve onori dai personaggi presenti, animati da un'"idolatria pretesca", Uno dei devoti, il papa, dinnanzi alle rimostranze di Zarathustra, risponde che è "meglio adorare Iddio in

⁸⁴ C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, cit., p. 52.

questa che in nessuna forma!”⁸⁵. Già sulla base di questa risposta, possiamo comprendere quanto l’uccisione rituale e violenta di Dio, la proclamazione della sua morte, la distruzione del principio paterno, si rivelino, in realtà, ancora insufficienti a modificare l’animo umano, poco avvezzo a porsi all’ascolto di un messaggio così profondo e sconvolgente. Per tale ragione, la celebrazione di un dio dalle sembianze d’asino, rappresenta, innanzitutto, la persistenza di un forte residuo idealistico, che occorre, al più presto, estirpare. Il massimo dello sdegno, però, è riservato da Zarathustra al personaggio del viandante, accompagnato dalla sua ombra, che, quasi rassegnato, riconosce la sua colpa, la sua nuova “fede”, ma, allo stesso tempo, invita Zarathustra a prendere atto di questa seconda animalesca pelle che dio ha assunto. Lo stesso viandante, poi, pronuncia una frase, di estrema importanza, che potrebbe risultare decisiva per confermare, o meno, la presenza, in Nietzsche, di una sorta di “basso materialismo”, di vaga ascendenza gnostica. Dice il viandante: «l’uomo più brutto è colpevole di tutto questo: egli lo ha risvegliato. E anche se dice di averlo ucciso in passato: la morte presso gli dèi non è che un pregiudizio»⁸⁶. Dio è morto, ma, improvvisamente, ridestato dall’azione dell’“uomo più brutto” (*der hässlichste Mensch*), torna in vita, degradato, però, sottoforma di animale, di asino. Chi è questo uomo che ha l’ardire di turbare il sonno eterno di un dio che pensavamo di aver seppellito ormai definitivamente? L’“uomo più brutto”⁸⁷ è la versione informe, abietta, dell’uomo libero che ha, lui veramente, ucciso Dio, è la “cattiva maschera”, il degrado, l’infimo. Zarathustra si rivolge a lui con parole accorate:

«e anche tu, infine, disse Zarathustra rivolgendosi all’uomo più brutto, che continuava a giacere per terra, col braccio sollevato verso l’asino (infatti gli stava dando da bere del vino). Parla, tu indicibile, che hai combinato! Mi sembri trasformato, il tuo occhio è ardente, il

⁸⁵ F. Nietzsche, *La festa dell’asino*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 380.

⁸⁶ Ivi., p. 381.

⁸⁷ Cfr., a tal proposito, S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, cit., pp. 267-8, dove leggiamo: «l’uomo più brutto, l’uccisore di Dio, è una delle creazioni estreme di Nietzsche [...] L’episodio è fondato su una *sensiblerie* e su un’esagerazione. Nietzsche immagina e vuole immaginare che l’uomo che si sente scrutato in ogni momento della sua vita e in ogni angolo della sua anima, ma soprattutto nelle sue profondità e nei suoi abissi, pieni di ignominia e bruttezza, non resista a un tale sguardo scrutatore e commiserante e sia costretto a uccidere un tale sguardo o a non vivere più egli stesso [...] L’uomo più brutto rimane certo notevole come materializzazione del pessimismo e anzi della morbosità della concezione nietzschiana dell’uomo, dell’uomo reale. Al di là di questa orrenda raffigurazione c’è solo la metamorfosi di Kafka, la trasformazione dell’uomo in scarabeo stercorario».

mantello del sublime è sulla tua bruttezza: che cosa hai fatto? È vero ciò che gli altri dicono: che tu lo hai risvegliato? E perché? Non era stato ucciso e liquidato totalmente? [...] Oh Zarathustra, rispose l'uomo più brutto, tu sei un burlone! Se *Lui* viva ancora o sia tornato a vivere oppure sia morto radicalmente – chi, tra noi due, lo sa meglio? Lo domando a te. Una cosa però io so, - e l'ho imparata un giorno da te stesso: chi vuol veramente uccidere, *ride*»⁸⁸.

Questa creatura prostrata, che miseramente, ancora, tende il braccio verso l'alto, per levare le sue lodi a un "dio moribondo", rappresenta lo stadio più "basso" dell'umano, quello più povero e atroce, dal quale, però, si può ripartire, per ritrovare uno stato di salute e temporanea armonia, o, meglio, per sostituire la "cattiva maschera", con la "buona maschera" dell'arte, che, in quanto volontà d'illusione, rete fantasmatica, ci aiuta a convivere anche con ciò che disprezziamo massimamente. Non è la prima volta, però, che, all'interno dello *Zarathustra*, compare la figura dell'"uomo più brutto". Difatti, sempre nel quarto libro, troviamo un capitolo specificamente dedicato a questa estrema proiezione dell'umano che Nietzsche inventa. L'uomo, condannato a osservare se stesso, a commiserare le proprie storture e brutture, non resiste a tale sguardo penetrante e compassionevole, e sente, così, la forte esigenza di superarsi, di abbandonare le umane spoglie, di liberarsi. Così, Zarathustra descrive il suo incontro con tale specie degradata d'uomo:

«voltando il sentiero ancora una volta attorno a una rupe, il paesaggio mutò di colpo, e Zarathustra entrò nel regno della morte [...] Quando si guardò intorno, vide qualcosa che gli sbarrava la strada, qualcosa che aveva figura d'uomo, ma non sembrava affatto uomo, qualcosa di indicibile. E d'un colpo Zarathustra fu assalito dalla grande vergogna di aver visto con gli occhi una cosa siffatta: arrossendo fino alla radice dei suoi bianchi capelli, distolse lo sguardo e alzò il piede, onde lasciare quel tristo luogo. Ma ecco che quel morto deserto si animò: da terra, infatti, cominciò a sgorgare qualcosa che gorgogliava e rantolava, come di notte l'acqua gorgoglia e rantola nelle condutture intasate; e alla fine se ne formò una voce umana, e un discorso umano: - questo diceva: [...] "Dove io sono passato, la strada è cattiva. Io calpesto a morte tutti i sentieri, e li devasto [...] Chiunque altro mi avrebbe gettato la sua elemosina, la sua compassione di sguardi e di parole. Ma io non sono – abbastanza mendicante per questo, tu l'hai indovinato – io sono troppo ricco per quell'elemosina, ricco di cose grandi, orribili, delle cose più brutte e più indicibili! La tua vergogna, Zarathustra, mi ha onorato!»⁸⁹.

⁸⁸ F. Nietzsche, *La festa dell'asino*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 382.

⁸⁹ F. Nietzsche, *L'uomo più brutto*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 319-321.

Il lessico, utilizzato qui da Nietzsche, richiama molto da vicino quello usato da Bataille per descrivere il “supplizio”⁹⁰ di una coscienza, che si spinge fino all’estremo del possibile, per ritrovare la sua dimensione essenziale. Il luogo dove Zarathustra incontra “l’uomo più brutto” viene definito, infatti, il regno della morte, dove “grevi e neri ricordi” opprimono l’anima e il cammino si fa pesante. La figura d’uomo che gli si staglia dinnanzi è talmente inumana, deforme, da risultare inclassificabile, o, di più, assolutamente indicibile. “L’uomo più brutto” è il silenzio, il confine che divide la vecchia umanità dalla nuova ipotetica oltre-umanità, che separa, e, allo stesso tempo, connette, ciò che è stato e ciò che, invece, è rimasto inespresso, ma non lo rimarrà, tuttavia, per sempre. Zarathustra, di fronte a una siffatta orrenda visione, distoglie uno sguardo che si è fatto insostenibile e tenta di riprendere il suo cammino verso la liberazione, ma “l’uomo più brutto”, improvvisamente, si ridesta, e, qui, l’immagine del gorgoglio-rantolio, richiamata da Nietzsche, evidenzia il suo carattere informe, indistinguibile. Come già accennato, l’“informe”, per Bataille, non è l’esemplificazione della totale assenza di forma, non è la deformità fine a se stessa, il mostruoso, nel senso stretto del termine, ma, quella “categoria” che opera il declassamento (o de-sublimazione) di qualsiasi forma compiuta possibile, esigendo, desiderando, però, che qualsiasi cosa riacquisisca una propria forma⁹¹. Dinnanzi a questo crogiuolo di prospettive, ancora racchiuse come in un bozzolo, di fronte a questo essere raccapricciante, perché privo di tratti definiti, a mezza via tra umano e inumano, Zarathustra prova una “grande vergogna”, ovvero, come detto, prende coscienza dell’umana miseria, del lato oscuro dell’esistenza,

⁹⁰ Sul legame tra supplizio e dimensione notturna dell’assurdo, cfr., G. Bataille, *Il supplizio*, in *L’esperienza interiore*, cit., p. 71, dove si scrive: «l’essenziale è l’estremo del possibile, dove Dio stesso non sa più, dispera e uccide. Oblio di tutto. Profonda discesa nella notte dell’esistenza. Supplica infinita dell’ignoranza, annegare di angoscia. Lasciarsi scivolare sopra l’abisso e nella completa oscurità provarne l’orrore. Tremare, disperare, nel freddo della solitudine, nel silenzio eterno dell’uomo (stupidità di ogni frase, illusorie risposte delle frasi, solo il silenzio insensato della notte risponde)».

⁹¹ Sull’apparente contraddittorietà di questo movimento liberatorio, che alterna volontà di sottrazione a desiderio di presenza, cfr., G. Bataille, *Il mostro*, in *La congiura sacra*, cit., p. 10, dove leggiamo: «l’anima, aspirando alla liberazione, è in preda a una speranza contraddittoria; essa spera di sfuggire alla dolorosa esperienza della perdita rifiutando all’oggetto la sua presenza, mentre nello stesso momento muore dal desiderio di vedere l’oggetto, reintegrato nel presente, interrompere in lei il movimento del tempo distruttore».

dell'“ombra” che tutti proiettiamo con il nostro cammino. La vergogna non è compassione, e, per questo, si rivolge essenzialmente verso l'interno e non verso l'esterno, è un sentimento di colpa, che ci ricorda che siamo esseri finiti. Mi schermisco perché, come sottolinea Bataille, “volevo essere tutto”, ma, mi sono dovuto accorgere, provando vergogna, che «non siamo tutto, anzi, in questo mondo abbiamo solo due certezze: di non essere tutto e di morire»⁹². Il punto decisivo sta nel comprendere quanto tale presa di coscienza sia necessariamente subordinata al recupero di una dimensione fisiologica, corporea dell'umano, laddove la materia non è un principio astratto, ma l'espressione, come sottolinea Nietzsche, di una sorta di ricchezza primordiale, fatta di cose brutte e indicibili, ovvero di forme ancora in divenire e possibilità temporaneamente inesprese. Si tratta, crediamo, di una forma di “basso materialismo”, perché non riguarda un'idea di materia, ma il crogiuolo di prospettive insito nelle esistenze singolari, nei corpi specifici, e che attende di poter giungere a manifestazione piena. Il dio-asino, onorato dai personaggi che si accalcano nella caverna di Zarathustra, “uomo più brutto” *in primis*, è l'incarnazione di una “caduta”, di una degenerazione, ma, anche, in senso nettamente positivo, la testimonianza che una trasformazione è avvenuta, che il dio-persona è stato ucciso, che è stato inferto un colpo mortale all'idealismo. Ecco ciò che accomuna in profondità Nietzsche e Bataille: l'idea della de-sublimazione, del de-classamento della forma, del ritorno alla ricchezza insita nell'inespresso, nella materia nuda, “non lavorata”, l'idea della necessità della contaminazione, dello “sporcarsi” con elementi radicalmente diversi tra loro. Questa impostazione risponde perfettamente alla struttura del “pensiero eterologico”⁹³ batailleano, dove il simbolo non deve essere

⁹² G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 25.

⁹³ Cfr., a tal proposito, P. Sollers (a cura di), *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, p. 139, dove leggiamo: «Bataille chiama dunque eterologia la scienza dell'eterogeneo, ma ciò per riconoscere immediatamente che l'eterologia ha uno statuto impossibile. In effetti la scienza (e del resto anche la filosofia) non si sviluppano che stabilendo delle identità, riducendo l'altro al medesimo [...] L'eterologia è dunque segnata da un'impossibilità di esistenza. Essa si dà come scopo una conoscenza rigorosa delle leggi dell'eterogeneo, ma l'eterogeneo si sottrae all'oggettivazione e all'identificazione necessarie alla formazione delle leggi». Cfr., anche, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferità dell'eccesso*, cit., p. 93, dove possiamo leggere: «la conoscenza eterologica è la conoscenza del limite da travalicare: inizia là dove il sapere razionale non si inoltra; si alimenta attraverso il suo rigetto, l'espulsione che la condanna. E questa forma di escrezione, che separa grumi marginali e malati, le

(questo è il punto che ha messo in crisi la sua relazione con il surrealismo bretoniano)⁹⁴ elevato a rango di metafora poetica astratta, ma, di contro, deve contemplare la presenza di ogni più infima contaminazione dal basso, deve tentare di portare, nella coscienza, i sommovimenti indefiniti degli strati più profondi dell'inconscio. Un pensiero del “completamente altro” che, come tale, sfugge costantemente alla trappola della concettualità, e introduce, nel discorso filosofico, elementi “escretori”, ovvero estranei, legati a soddisfazioni violente del desiderio, elementi che mettono in discussione l'unità, l'identità dell'io, perché ne rappresentano la più pericolosa minaccia (putrefazione, malattia, infezione, e così via).

La vicinanza con Nietzsche è testimoniata, altresì, dal comune riferimento alla figura semi-umana e semi-animalesca dell'asino, che, per entrambi, oltre a rappresentare l'ignominiosa condizione umana, incarna, anche, la possibilità del “risveglio”⁹⁵ da uno stato di torpore, in cui crediamo di essere “il tutto”, perché, non dimentichiamolo, la venerazione dell'asino è pur sempre un momento di festa, di sacrificio, e, come tale, propizio per l'avvento di una trasformazione, di un'ulteriore metamorfosi. In uno scritto, uscito per la rivista *Documents*, intitolato “Il basso materialismo e la gnosi”, Bataille esemplifica bene il “doppio destino”, che la figura dell'asino evoca:

«l'adorazione di un dio dalla testa d'asino (l'asino essendo l'animale più orrendamente comico ma allo stesso tempo più umanamente virile) mi sembra suscettibile ancor oggi di

sostanze residuali del sapere, diventa lo strumento di un nuovo sguardo, di una interrogazione più rischiosa».

⁹⁴ Cfr., a tal proposito, C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, cit., p. 83, dove si scrive: «è intorno al nome di D.A.F. de Sade che si focalizza il contrasto fra Georges Bataille e André Breton, con la pubblicazione del *Second manifeste du surréalisme*, e su Sade, attraverso Sade, Bataille costruisce la sua teorizzazione mutila e tagliente della “conoscenza eterologica”. Breton non poteva accettare l'immagine del vecchio libertino intento a sfogliare, nel manicomio di Charenton, i petali di una rosa per poi gettarli nella fetida poltiglia di uno scolo. Nella sua ottica sublimante soltanto la metafora poetica acquistava un senso: il valore simbolico del gesto doveva eliminare ogni bassa contaminazione. Per lui c'era qualcosa di ossessivo e malsano nella cupa rappresentazione batailleana che finiva per disgustarlo, obbligandolo a prendere le distanze».

⁹⁵ Cfr., a tal proposito, F. C. Papparo, *Incanto e misura*, cit., p. 44, dove possiamo leggere: «risvegliarsi-disintossicarsi dalle false certezze e abbandonarle in quanto inutili pretese, comporta quindi un'operazione che è più di una mera presa di coscienza – bisogna cioè *esperire*, fare “opera” di disintossicazione e coraggiosamente dirsi: “mi vergogno di averlo voluto (essere tutto)».

assumere un valore molto importante e che la testa d'asino troncata della personificazione acefala del sole rappresenta forse, per imperfetta che sia, una delle più virulente manifestazioni del materialismo»⁹⁶.

Proprio come Nietzsche, anche Bataille scova nell'animalità dell'asino, la convivenza di un carattere comico, triviale, e, allo stesso tempo, il germe di un'umanità potenziale. In altri termini, l'asino non è né bestia né uomo, ma il "laboratorio" in cui un tipo d'uomo superiore si sta producendo. Ciò si rivela di estrema importanza, in quanto, senza la menzogna dell'asino, non potremmo costruire un'alternativa. La sua testa troncata, mozzata è il simbolo di una rinascita, di una trasmigrazione in un nuovo corpo, questa volta, però, "acefalo"⁹⁷, senza testa, un corpo "in rivolta", che si pone come ferreo elemento di insubordinazione nei confronti di quello che potremmo definire l'"ordine diurno", il potere dell'idealismo, l'assetto "verticale" della società. Il materialismo, così, non è l'esaltazione della materia, a dispetto dello spirito, ma il degradamento della coscienza ai livelli di ciò che si manifesta immediatamente. La coscienza, a seguito di questa "discesa agli inferi", trova nuova linfa, si rivitalizza, scopre che l'origine di ciò che osannato, santificato, cristallizzato, per lunghi anni, è pura sozzura, contaminazione, eterogeneità che non può essere coattamente ricondotta ad unità. Allo stesso modo, in Nietzsche, dopo che Zarathustra si è incollerito con i "fedeli" del dio-asino a causa della loro cattiva ingenuità, il loro spirito pretesco e infantile, improvvisamente, quasi come un risveglio dal sogno, egli ricomincia a parlare e, questa volta, però, ha parole di lode, e non di biasimo, nei confronti di quelli che definisce "stravaganti uomini superiori" (*Wunderlichen höheren Menschen*), laddove, con questo particolare aggettivo, non vuole, certo, alludere a una banale bizzarria, ma, al carattere "delirante" del cammino verso la liberazione, che fuoriesce, di continuo, da

⁹⁶ G. Bataille, *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, cit., p. 94.

⁹⁷ Cfr., G. Bataille, *La congiura sacra*, cit., p. 6, dove leggiamo: «l'uomo è sfuggito alla sua testa, come il condannato alla prigione. Egli ha trovato al di là di se stesso non Dio, che è la proibizione del crimine, ma un essere che ignora la proibizione. Al di là di quello che sono, incontro un essere che mi fa ridere perché è senza testa, che mi riempie di angoscia perché è fatto d'innocenza e di crimine: impugna un'arma di ferro nella mano sinistra e fiamme simili a un sacro cuore nella mano destra. Egli riunisce in una stessa esplosione la Nascita e la Morte. Non è un uomo. Né tantomeno un dio. Egli non è me, ma è più me di me: il suo ventre è il dedalo nel quale egli stesso si è smarrito, mi smarrisco con lui e nel quale mi ritrovo essendo lui, cioè mostro».

binari, già di per sé, dissestati. L'uomo, infatti, già vagante, senza meta, si allontana dal solco della storia, per concedersi a esperienze estreme, inconsuete, come quella, appunto, della "festa dell'asino". In questa celebrazione, il viandante-uomo, si perde e ritrova, allo stesso tempo, proprio attraverso l'esercizio del rituale, del sacrificio, della festa. Scrive Nietzsche, delineando questa repentina trasformazione:

«siete tutti in verità rifioriti: e, a me sembra, fiori quali voi hanno bisogno di *nuove feste*, - una piccola assurdità temeraria, una qualche funzione divina e festa dell'asino, un qualche allegro vecchio folle Zarathustra, un vento mugghiante che vi ripulisca col suo soffio le anime. Non dimenticate questa notte e questa festa dell'asino, uomini superiori! Questo avete inventato a casa mia, e questo io prendo come un buon auspicio, solo chi sta guarendo da una malattia può fare di queste invenzioni!»⁹⁸.

Serbare il ricordo di una notte di festa, di assoluto dispendio, incalza Zarathustra, come monito per il futuro, conservare la memoria di un sacrificio compiuto, per accelerare l'avvento della guarigione. Nietzsche, quando parla di "piccola assurdità temeraria" (*ein kleiner tapferer Unsinn*), allude all'estrema dose di coraggio che si richiede all'uomo per accettare il carattere radicalmente insensato dell'esistenza. La "festa dell'asino", o, comunque, qualsiasi altra "funzione divina", rappresentano i punti di contatto, le situazioni-limite, che avvicinano l'uomo alla miseria della vita, donandogli occhi adeguati per carpire il "marcio" che si occulta dietro ogni fenomeno. Il ritorno alla nudità della materia, però, non è solo riconoscimento del degrado, ma, anche, "operazione di ripulitura" della coscienza dalle sue fetide incrostazioni. La festa è, insieme, vorticoso annullamento di ogni potere ideale, e, buon viatico per il superamento della crisi, per l'uscita dalla confusione dionisiaca. Nietzsche utilizza la perifrasi *hell blasen* per indicare quest'operazione di pulizia, di chiarificazione, in cui, ciò che era contaminato, acquisisce, ora, una nuova luce, una chiarezza mai raggiunta. Il *Brausewind*, il vento mugghiante, rumoroso, scrosciante, annuncia questa trasformazione, che, come tutte le metamorfosi, ci suggerisce Bataille, ha carattere violento, spingendo l'uomo ad abbandonare la sua veste consueta, per riappropriarsi dei suoi più intimi bisogni primordiali, della sua natura animalesca. L'asino è il simbolo di questa metamorfosi, che rivela l'ineliminabile

⁹⁸ F. Nietzsche, *La festa dell'asino*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 383.

doppiezza della natura umana, tesa tra l'esigenza basso-materialistica della bestia e quella "interiore" della spiritualità, della coscienza formata. Scrive Bataille:

«c'è così, in ogni uomo, un animale rinchiuso in una prigione, come un forzato, e c'è una porta, e se si socchiude la porta, l'animale si avventa fuori come il forzato che trova l'uscita; allora, provvisoriamente, l'uomo casca morto e la bestia si comporta come bestia, senza alcuna preoccupazione di provocare l'ammirazione poetica del morto. È in questo senso che si vede un uomo come una prigione di apparenza burocratica»⁹⁹.

Nel "basso materialismo" l'uomo è bestia in quanto bestia, è nudo, e, solo a partire da questa condizione di apparente inferiorità, può ricostruire quella catena fantasmatica, può rinvigorire la sua immaginazione, ravvivare il suo desiderio, che, poi, è il cuore pulsante di ogni creazione artistica. In qualche modo, arte è anche liberare l'animalità repressa in un tipo d'uomo omologato, che ha rinunciato a esercitare un "libero" dominio sulle proprie passioni. L'arte, dopo la morte dell'arte, allora, è proprio questo ritorno al punto in cui tutte le metamorfosi sono ancora possibili, perché l'uomo non è stato ancora "rinchiuso" nella prigione del senso compiuto, della forma perfetta, del sapere assoluto. Affrontare l'esperienza "gnostica" della caduta, significa concepire la materia come un principio attivo e il male, le tenebre, come azione creatrice¹⁰⁰. Un'esperienza, che, ciclicamente, si ripresenta, il cui ricordo deve essere serbato, come suggerisce Zarathustra, per farci trovare in futuro, ancora pronti a sacrificare, celebrare una divinità amorfa, acefala, simbolo dell'imminente cambiamento, emblema della rinascita. L'unico senso possibile della vita, e, di conseguenza, del fatto artistico in sé, che dalla vita non è separato, è la perdita continua del senso, la sua perdita, deflagrazione. Nel finale di *Madame Edwarda*, Bataille chiarisce bene la necessità di abbandonarsi al non-senso, in quanto unica forma possibile di senso. L'assurdo, lo sgradevole, ciò che suona male all'orecchio, è l'unica melodia che possiamo concederci il lusso di ascoltare:

«la mattina mi sveglio – come milioni di altri – ragazzi e ragazze, neonati, vecchi – sonni svaniti per sempre... Il mio e il loro, ma avranno poi senso quei risvegli? Un senso nascosto?

⁹⁹ G. Bataille, *Metamorfosi*, in *Documents*, cit., p. 177.

¹⁰⁰ Cfr., G. Bataille, *Il basso materialismo e la gnosi*, in *Documents*, cit., p. 98, dove possiamo leggere: «è possibile considerare come *leitmotiv* della gnosi la concezione della materia come un principio *attivo* avente la sua esistenza eterna autonoma, che è quella delle tenebre (che non sarebbero l'assenza di luce ma gli arconti mostruosi rivelati da questa assenza), quella del male (che non sarebbe l'assenza del bene, ma un'azione creatrice)».

Ovviamente nascosto! Ma se niente ha senso, non c'è niente da fare: andrò solo all'indietro, inganno dopo inganno. Dovrò abbandonare e vendermi al non senso: per me, è il boia, che mi tortura e mi uccide, senz'ombra di speranza. Ma se un senso esiste? Oggi lo ignoro. E domani? Che ne so? Non posso concepire alcun senso che non sia "il mio" supplizio, questo almeno lo so bene. E per adesso: non senso! Il signor Non Senso scrive, capisce d'essere pazzo: è spaventoso! Ma, la sua pazzia, questo non senso – come è diventato all'improvviso "serio": - non potrebbe essere proprio questo, "il senso"?»¹⁰¹.

Il non-senso che si rivale sul senso è l'arte che si rivale sulla verità. Si tratta, non di una regola universale, ma, come precisa Bataille, di un percorso strettamente individuale, di un "supplizio" personale, ovvero, di una supplica senza risposta, di un eterno domandare, una perenne ricerca, una necessità di indietreggiare "di possibile in possibile"¹⁰², ripercorrendo ogni inganno, ogni illusione, smontando, cioè, la catena delle associazioni fantasmatiche, delle immagini, delle "apparenze mediate", di quelle che comunemente si chiamano rappresentazioni.

E, per far ciò, come ci insegna Nietzsche-Zarathustra, bisogna accettare la tara di dolore che si cela dietro ogni piacere, perché le immagini dell'arte devono, innanzitutto, aiutarci a "tollerare" ciò che ci disgusta. La "campana di mezzanotte", di cui Nietzsche parla nel "Canto del nottambulo", è il simbolo della notte fonda, del non-senso, dell'intreccio di tutte le cose, della contaminazione di ogni forma pretesa perfetta. Il rintocco della mezzanotte è, virtualmente, la somma di tutti gli altri rintocchi succedutisi nel corso del giorno, è la ricapitolazione, il culmine e, insieme, il declino, l'emblema di un nuovo inizio. La volontà di potenza vuole l'eterno ritorno della mezzanotte, della fusione di giorno e notte, senso e non-senso, "miele e feccia". La volontà di potenza come arte è l'espressione stessa di questa volontà de-sublimante, quindi, l'espressione stessa della vita, liberata dal giogo del potere idealistico, riconsegnata al luogo in cui tutto è ancora possibile, ma nulla è ancora accaduto. Il canto del nottambulo è il canto dell'artista, l'apoteosi dell'assurdo:

¹⁰¹ G. Bataille, *Madame Edwarda*, in *Georges Bataille. Tutti i romanzi*, cit., p. 173.

¹⁰² Cfr., a tal proposito, G. Bataille, *Il supplizio*, in *L'esperienza interiore*, cit., p. 70, dove leggiamo: «indietreggiamo, di possibile in possibile, in noi tutto ricomincia e non è mai risolto, ma in Dio: in quel salto dell'essere che Egli è, nel suo "una volta per tutte"? Nessuno andrebbe a fondo della supplica senza porsi nella solitudine estenuante di Dio. Ma in me tutto ricomincia, mai nulla è risolto. Mi distruggo nell'infinita possibilità dei miei simili: essa annienta il senso di questo io. Se raggiungo, per un istante, l'estremo del possibile, poco dopo sarò fuggito, sarò altrove».

«uomini superiori, si fa mezzanotte: e io voglio dirvi qualcosa all'orecchio, come fa con me quella vecchia campana, - così intimamente paurosamente teneramente come quella campana di mezzanotte a me parla, che ha vissuto più cose che non un solo uomo: - che ha già contato tutti i rintocchi di dolore nel cuore dei vostri padri – ahi, ahi, come sospira! Come ride nel sogno! La vecchia profonda profonda mezzanotte! [...] Uomini superiori, che vi sembra? Sono un indovino? Un sognatore? Un ubriaco? Un interprete di sogni? Una campana di mezzanotte? [...] Dolore è anche un piacere, maledizione è anche una benedizione, notte è anche un sole [...] Ogni piacere vuole l'eternità di tutte le cose, vuole miele, vuole feccia, vuole mezzanotte ebra, vuole avelli, vuole il conforto delle lacrime sui sepolcri, vuole il rosso ori fiammante della sera»¹⁰³.

§ 3. Coincidenze più che conclusioni: l'*homo eroticus* e la necessità della trasgressione

«Dell'erotismo si può dire, innanzitutto, che esso è l'approvazione della vita fin dentro la morte»¹⁰⁴. Con questa, che l'autore stesso stenta ad annoverare come una definizione, Bataille emancipa la nozione di erotismo dal suo esclusivo riferimento alla sfera della riproduzione sessuale, per ampliarne l'orizzonte e renderla fattore chiave per la comprensione dell'intera natura umana. Chiudiamo il nostro confronto tra Nietzsche e Bataille, tirando in ballo la figura dell'*homo eroticus*, non casualmente, e, ciò, per almeno due ordini di motivazioni: innanzitutto, perché l'indagine sull'erotismo rappresenta l'ultima grande impresa del filosofo francese, che, in buona sostanza, funge da ricapitolazione di tutte le tematiche trattate in precedenza, e, in secondo luogo, perché la libertà istintuale, che nell'erotismo si manifesta nel modo più mirabile, è sicuramente il centro di tutta la filosofia nietzscheana, nonché la base su cui poter fondare una “comunità di corpi”.

Coincidenze, più che conclusioni, in esplicito riferimento all'ultima parte, quella della disamina analitica della precedente fase narrativa (*Récit*), del primo romanzo clandestino di Bataille, vale a dire *Storia dell'occhio*. Coincidenze, e non

¹⁰³ F. Nietzsche, *Il canto del nottambulo*, in *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 387-392.

¹⁰⁴ G. Bataille, *L'erotismo*, trad. it. a cura di A. dell'Orto, Mondadori, Milano 1976, p. 19.

conclusioni, perché, anche il rapporto Nietzsche-Bataille, come tutte le relazioni, è stato (ed è) sottoposto all'imprevedibilità, alla dinamicità insita in questo "cadere insieme", in questa contaminazione delle parti, che è la coincidenza¹⁰⁵. Così, l'erotismo, rappresenta quella convergenza, non assoluta, perché, in quanto tale, aperta a nuove inaudite associazioni, cui sembra, però, che tutti i rimandi interni alle opere dei due autori fortemente tendano. C'è un misto di sensualità e orrore, di piacere e sofferenza, di gioia sfrenata e tragicità, nell'erotismo, che lo rende, probabilmente, il fenomeno in cui meglio si manifesta la contraddittorietà della vita. La corruzione, il pervertimento, la trasgressione, stendono sulla pratica erotica un velo di morte, ma, tale morte non rappresenta l'apoteosi del male, bensì, la messa in discussione delle umane convinzioni, la contestazione dell'abitudine, la destituzione della norma, la critica del sapere assoluto. È per questo che l'erotismo si presenta come l'affermazione della vita sin dentro la morte, perché senza violazione dei limiti, sovvertimento delle identità, non si dà crescita alcuna per l'essere. Il legame profondo tra pulsione erotica, dimensione istintuale e violenza sacrificale, in cui qualcosa, per essere riguadagnato, deve essere, prima, perso, emerge in un frammento nietzscheano di forte intensità, scritto tra l'autunno del 1885 e la primavera del 1886:

«l'anima orgiastica / Io l'ho visto: i suoi occhi almeno – sono occhi di miele, ora profondi, calmi, ora verdi e lascivi il suo sorriso alcionico, il cielo guardò sanguigno e crudele. / L'anima orgiastica della donna / Io l'ho visto, il suo sorriso alcionico, i suoi occhi di miele, ora profondi e velati, ora verdi e lascivi, una superficie tremante, lascivo, sonnolento, tremante, esitante, sgorga il mare nei suoi occhi»¹⁰⁶.

L'anima orgiastica, cui fa riferimento, qui, Nietzsche, è l'anima in stato di concitazione, eccitazione, l'anima che si sacrifica, perché smarrisce la propria identità, confondendosi con la forza stessa della Natura, con l'energia dell'impulso.

¹⁰⁵ Cfr., C. Pasi, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, cit., p. 35, dove si legge: «le *Coincidences* sorgono casualmente dal profondo per instaurare rapporti inauditi, insolite convergenze. Sono le libere associazioni che gradualmente tramano il tessuto fitto e intricato della scrittura. Profilano l'immagine di un doppio sconosciuto e distante che a poco a poco si avvicina e corrisponde con l'autore. L'incontro non avviene in una superficie identificatoria, nell'appiattimento autobiografico, si produce al contrario in un'area sotterranea ove l'Io è già lacerato in direzioni molteplici. Si diramano allora percorsi plurimi che collegano gli strati sommersi del narratore senza fissarli in una identità definita».

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 1 [162].

Nel frammento sono presenti una serie di coppie contrapposte (miele-sangue¹⁰⁷, calmi-lascivi), che rendono bene l'idea di quella "coincidenza" di seduzione, orrore, da una parte, e profondità, riserbo, dall'altra, che è l'erotismo stesso. La donna (Cosima-Arianna) è l'incarnazione sublime del desiderio, a mezza via tra autobiografico e puramente filosofico, di Nietzsche, del suo impulso erotico, che lo spinge a scrutare negli occhi di quell'anima seducente, occhi in cui trova lascivia, concupiscenza, ma, anche, serenità e profondità. Non si tratta, quindi, di una descrizione, per quanto poetica, della bellezza di un soggetto femminile, della celebrazione di una forma compiuta, quanto dell'inquieta manifestazione del desiderio. Nietzsche, infatti, parlando della donna, in realtà, sta ripiegando su se stesso, sta dando voce al suo desiderio che, proprio come l'anima inquieta della donna, è sonnolento, esitante, perché tarda a manifestarsi. La duplice ripetizione, con qualche variazione, del passo, costruisce una sorta di *climax* ascendente, che trova la sua apoteosi nel verso finale, in cui il verbo sgorgare (*quellen*) indica la violenta fuoriuscita di un desiderio, troppo a lungo represso, un desiderio simile a un gorgo, a una voragine, che rischiava di inghiottire l'uomo Nietzsche, con tutte le sue pulsioni. Tuttavia, è la perifrasi "superficie tremante" (*zitternde Oberfläche*) ad attirare la nostra attenzione, in quanto si qualifica come una valida metafora per alludere alle increspature che caratterizzano il nostro inconscio, al suo essere in perenne stato di fibrillazione, pronto a esplodere. Questo è l'erotismo: una "superficie tremante", una "calma crudele", una "profondità lasciva". Ora, che l'apporto dell'altro risulti decisivo per scatenare l'impulso erotico, per accendere la scintilla del desiderio, è innegabile, ma, sottolinea Bataille, facendo da eco a Nietzsche, il nostro riferirci a un

¹⁰⁷ Per un'interpretazione del frammento in questione, cfr., G. Fornari, *Il dio sbranato. Nietzsche e lo scandalo della croce*, in G. Fornari, R. Girard, *Il caso Nietzsche*, cit., p. 194, dove leggiamo: «l'immagine del miele si confondeva anticamente con quella del sangue ed è già presente in testi sumerici dove l'eccitazione sessuale assume toni quasi cannibaleschi. La ripetizione pressoché simmetrica del testo indica la simmetria di un'imitazione giunta ormai al suo ultimo stadio. Il rito ricostruito e nevriticamente rivissuto da Nietzsche è quello della ierogamia, delle nozze sacre fra Dioniso e Arianna [...] La ierogamia doveva avere in origine una conclusione cruenta, come suggeriscono i miti di Arianna abbandonata o impiccata su un'isola e l'uccisione del Minotauro, doppio di Dioniso nella sua forma taurina. La metafora del mare negli occhi dell'altro esprime l'indifferenziazione della crisi violenta che farà sgorgare il sangue della vittima descritta come tremante e proprio per questo supremamente desiderabile, allude al suo cadere nelle mani, prima ancora che di un satanico partner, della collettività pronta a giocare sbranando».

oggetto esterno, il nostro bramare il possesso di qualcosa che è al di fuori di noi, immediatamente, si rivolge all'interiorità dell'uomo. In tal senso, diamo scacco alla volontà cosiddetta libera, all'intenzionalità, perché il nostro rivolgerci a un elemento estraneo che ci seduce, risponde unicamente alle esigenze del desiderio, e, il desiderio è sempre una "macchina" che si fa portavoce dei nostri conflitti interiori, una "cassa di risonanza" dei nostri intimi affetti, non l'apparato mediatore che ci mette in contatto "sicuro" con l'altro. Quando desidero mi metto sempre in gioco, rischio di perdere la mia "scommessa", di patire il rifiuto. Desiderare è rischiare, è azzardarsi sul campo di quella superficie tremante, sospesa tra l'essere e il nulla, dove le possibilità sono perfettamente tutte ancora realizzabili. Bataille mette in luce questo stretto legame tra erotismo ed "esperienza interiore", che ci distingue dalla sessualità puramente animale, dal vuoto esercizio dell'amplesso, dalla meccanica pratica della riproduzione. Scrive Bataille:

«l'erotismo è uno degli aspetti della vita interiore dell'uomo. Non deve ingannarci il fatto che esso tende senza posa alla scoperta di un oggetto di desiderio posto al di fuori. Ma questo oggetto corrisponde all'interiorità del desiderio. In realtà, si opta per un oggetto rispondendo sempre alle proprie personali esigenze: anche qualora il desiderio abbia per oggetto la donna che la maggior parte degli uomini avrebbero scelto, ciò che interviene è spesso un elemento inafferrabile, non già una qualità obiettivamente determinabile di quella donna. La donna in questione, se non avesse alcunché capace di toccare il nostro intimo, non avrebbe la nostra preferenza [...] L'erotismo dell'uomo differisce dalla sessualità animale, in quanto presuppone l'intervento dell'interiorità dell'uomo. L'erotismo è, per la coscienza dell'uomo, qualcosa che ne coinvolge l'essere»¹⁰⁸.

Quando desideriamo siamo coinvolti pienamente, in qualità di singolarità che hanno attivato la loro *chance*. Bataille intende interessarsi del fenomeno erotico, non in quanto attività genetica propria dell'uomo, quindi, oggettivabile, ma come qualcosa che ci chiama in causa come individui, nel nostro rapporto con la totalità dell'ente, nella nostra relazione, in ultima istanza, con l'estremo del possibile, ovvero con Dio. Nella Prefazione a *Madame Edwarda* emerge con chiarezza questa matrice religiosa dell'erotismo, che porta a compimento ciò che la mistica non ha avuto il coraggio di ammettere, vale a dire, che "Dio è niente se non è superamento di Dio in tutti i sensi"¹⁰⁹. Ridurre la divinità a "prostituta in tutto simile alle altre"¹¹⁰ vuol dire

¹⁰⁸ G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 35.

¹⁰⁹ G. Bataille, *Madame Edwarda*, Prefazione, in *Georges Bataille. Tutti i romanzi*, cit., p. 156.

es-porla, riconsegnarla alla sua nudità, al suo essere, proprio come una meretrice, oggetto di scambio, privo d'identità, che assume una sua dignità solo se "usato", messo in discussione dagli altri. Piombare nell'abiezione, come visto già a proposito del discorso sull'arte e l'immagine, significa smantellare le certezze di un *ego* che si è gonfiato a dismisura, a causa dell'atteggiamento reazionario di chi lo ha tutelato, protetto, impedendone il sacrificio sull'altare di *Eros*. È, prima di tutto, un atteggiamento, quello dell'erotismo, quindi, che si oppone al carattere dogmatico di una filosofia pedante, timorosa, che ha inibito il proprio desiderio di verità, come fa notare Nietzsche nella Prefazione di *Al di là del bene e del male*:

«posto che la verità sia donna – ma allora, non sarebbe giustificato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, si intendessero male delle donne? Che l'orribile serietà, la goffa petulanza con cui essi sono stati soliti, finora, accostarsi alla verità, siano stati mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? Certo è che lei i favori non li ha concessi – e ogni specie di dogmatismo se ne sta oggi in atteggiamento afflitto e scoraggiato»¹¹¹.

Una verità dalle sembianze femminili, così come descritta da Nietzsche, non può che sobillare la sfera desiderativa dell'uomo, piuttosto che quella puramente intellettuale. In questo senso, al dogmatismo in filosofia, corrisponde una certa castrazione del desiderio, cosicché la serietà, la gravità di questi pensatori, che non hanno, evidentemente, conosciuto la potenza liberatoria del "riso", che non hanno sperimentato il "miracoloso", l'imprevedibile che si cela dietro anche i più insignificanti fenomeni, li ha resi invisibili alla verità-donna. Questo atteggiamento meschino, dove l'impulso erotico viene condannato al silenzio, è descritto da Nietzsche attraverso due efficaci attributi: *betäubter* (afflitto) e *muthloser* (scoraggiato). In particolare, *muthloser*, indica un'assenza di coraggio, una mancanza di slancio, un'astenia diffusa, che opprime l'individuo, lo "affligge", lo mantiene in uno stato di torpore, di perenne equilibrio. L'atteggiamento erotico, esattamente al contrario, si caratterizza per la sua volontà d'azione, il suo coraggio, la sua spigliatezza e voracità. L'equilibrio, che l'assetto dogmatico salvaguarda, è una pericolosa stasi, che rischia di compromettere la capacità di reazione del singolo. Più

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., Prefazione.

in generale, in Nietzsche, possiamo distinguere almeno tre differenti, seppur interconnesse, forme di erotismo:

- α) l'amore come gioia per la "differenza" altrui;
- β) l'amore come "imitazione" dell'altrui sovranità;
- γ) l'amore come rischio, imprevedibilità, *chance*.

Nel primo senso, l'amore è celebrazione del lavoro del negativo, tutela della contraddittorietà, rispetto per la diversità. Non si tratta, però, semplicemente, di un manifesto per le pari opportunità tra individui, ma la presa di coscienza che l'impulso erotico non deve distruggere, ma salvaguardare la negazione, la differenza, poiché, senza distanza, non vi è desiderio possibile. Emblematico, a tal proposito, un passaggio di *Umano, troppo umano*:

«che altro è l'amore se non comprendere e gioire che un altro viva, agisca e senta in maniera diversa e opposta alla nostra? Per poter superare i contrasti con la gioia, l'amore non li deve sopprimere né negare. Perfino l'amore di sé contiene come presupposto la non mescolabile dualità (o pluralità) in una stessa persona»¹¹².

Questa gioia per la differenza, in Bataille, con meno slancio empatico, si traduce nel sentimento della discontinuità, fondativo degli esseri stessi, irriducibili uno all'altro perché portatori di una storia personale assolutamente singolare. La mia *chance* non può essere la tua *chance*, e, quindi, nell'atto d'amore, a incontrarsi sono sempre due esseri distanti tra loro, separati da un abisso, ma, sottolinea Bataille, è propria questo iato, questa immensa ferita, questa inguaribile lacerazione, che ci pone in comunicazione, e, al contempo, ci attrae:

«ogni essere, in altre parole, è distinto da tutti gli altri. La sua nascita, la sua morte, gli avvenimenti della sua vita, possono avere interesse per gli altri, ma quell'essere è l'unico che vi sia direttamente interessato. Esso solo nasce, esso solo muore. Tra un essere e l'altro, vi è un abisso. Vi è discontinuità. Tale abisso si sprofonda, per esempio, anche tra me che parlo e voi che mi ascoltate. Noi tentiamo di comunicare, ma nessuna comunicazione tra noi riuscirà mai a sopprimere una differenza costitutiva. Quel che accade a voi, non accade a me. Noi tutti, voi e io, siamo esseri frammentari. Ma io non posso evocare l'abisso che ci separa, senza avere, immediatamente, la sensazione di aver pronunciato una menzogna. Quest'abisso

¹¹² F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, cit., § 75. Cfr., anche, *ivi.*, § 62, dove Nietzsche scrive: «il serpente che ci morsica vuol farci male, quindi se ne rallegra; anche l'animale più basso può raffigurarsi il dolore altrui. Ma raffigurarsi la gioia altrui e rallegrarsi di essa, è il più alto privilegio degli animali superiori, e, anche fra questi, è accessibile solo agli esemplari più eletti – cioè un raro *humanum*: sicché ci sono stati filosofi che hanno negato la possibilità di provar gioia per la gioia altrui».

è profondo, né io vedo la maniera di sopprimerlo. Ma noi possiamo sperimentare, tutti quanti, la vertigine di tale abisso. L'abisso può esercitare su noi un'attrazione»¹¹³.

L'erotismo, in questo senso, quando si dispiega in tutta la sua violenza, sia essa relativa a corpi che si travolgono e si mescolano o alla sacralità che si accompagna al riconoscimento, per un attimo, del confine che ci separa dall'impossibile, dall'ignoto, fa emergere il carattere paradossale dell'abisso, tanto più profondo, quanto più seduttivo, tanto più incomunicabile, quanto più attraente.

In un altro senso, tornando a Nietzsche, l'erotismo è imitazione di una forma che si ritiene perfetta, "sovrana", diremmo con Bataille, cioè libera da condizionamenti, fondata su se stessa, un'idealizzazione che porta a riconoscere il dominio altrui, o, in casi limite, lo scontro tra due potenze apparentemente uguali, in termini di forza. In realtà, questo desiderio di equiparazione all'altro, all'amato, non deve essere letto come una volontà d'uguaglianza, come una rottura della costitutiva discontinuità che anima gli individui, ma, piuttosto, alla stregua del discorso "politico" come l'inseguimento di un modello che intendiamo "imitare" per superarlo, per favorire lo sviluppo e la crescita dell'essere, al di là dell'aspetto meramente riproduttivo, al di fuori della sfera animale. Senza volontà d'assimilazione, non c'è neanche assorbimento possibile, attività del desiderio, impulso erotico. In altri termini, anche in amore, la "favola" dell'eguaglianza resta tale, e, a emergere, sono sempre le solite formazioni di dominio, per cui c'è sempre qualcuno che comanda e qualcuno che obbedisce, quel *pathos* della distanza necessario al rinvigorismento del desiderio stesso. Sentiamo, a questo punto, Nietzsche:

«l'amore vuole risparmiare all'altro, al quale si consacra, ogni senso di estraneità, conseguentemente è tutto un fingere ed un assimilarsi, un continuo ingannare e recitare la commedia di un'eguaglianza che in verità non esiste [...] Questo processo è semplice, quando uno dei due si lascia amare e non trova necessario fingere, piuttosto lo lascia fare all'altro, a colui che ama: ma quando entrambi sono completamente invaghiti l'uno dell'altro, e quindi ognuno rinuncia a se stesso e vuole farsi eguale all'altro e a lui solo, non c'è commedia più ingarbugliata e impenetrabile [...] La bella absurdità di questo spettacolo è troppo perfetta per questo mondo e troppo sottile per occhi umani»¹¹⁴.

¹¹³ G. Bataille, *L'erotismo*, cit., pp. 20-1.

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 532.

Il caso limite che Nietzsche, qui, descrive, e che esula dai normali rapporti di forza tra individui, riguarda l'incontro ipotetico tra due volontà di potenza che, nello stesso momento, esprimono la medesima portata energetica, o, meglio, si desiderano entrambe così profondamente, che non riusciamo a riconoscere chi ha dato inizio al circuito, allo scambio amoroso. Ora, anche questo stato d'*impasse*, in realtà, altro non è che la testimonianza vivente che si generano relazioni tra gli esseri, che sfuggono alla nostra immediata comprensione, fenomeni assurdi, dissonanti, eccezionali, che non riusciamo a ricondurre sotto l'egida di leggi universali o nell'alveo delle abitudini dominanti. Lo spettacolo di due desideri contrapposti, che lottano per il comando l'uno sull'altro, ma non riescono a ottenerlo, scrive Nietzsche, è troppo profondo per il nostro intelletto, è, letteralmente parlando, impossibile, perché non riusciamo a concepire due modelli che si imitano reciprocamente, all'unisono. Di fronte a tale assurdità, rimaniamo spiazzati, come di fronte a un mistero impenetrabile, dice Nietzsche, che genera angoscia perché non sappiamo più "chi" deve imitare "chi". Arriviamo al punto in cui, date due forze opposte, della medesima portata, il desiderio, in sé, si annulla, e s'avanza l'esigenza, la pressante necessità di "decretare" la morte di uno dei due "concorrenti", per non incappare in una pericolosa stasi, che ostacolerebbe il libero sviluppo dell'essere, che, per espandersi, anche nell'atto d'amore, ha bisogno della "perdita".

E, questo stesso sentimento di disperazione (non lacrimosa), di fronte al miracolo impossibile della fusione completa, lo ritroviamo in Bataille, quando smaschera, anch'egli, l'inganno che si cela dietro l'apparente bellezza della contemplazione reciproca, dietro l'incontro, che crediamo armonioso, di due istanze di godimento. Scrive Bataille:

«l'amore ha per essenza e meta la fusione di due individui, dunque di due esseri frammentari. Ma si tratta di una fusione che si rende sensibile soprattutto nell'angoscia, vale a dire negativamente nella misura in cui essa è inaccessibile, nella misura in cui è perseguita nell'insufficienza e nel tremore. Una tranquilla felicità, dominata da un senso di sicurezza, ha significato solo come superamento della lunga sofferenza che l'ha preceduta. Poiché, per gli amanti, si hanno maggiori probabilità di non riuscire a incontrarsi a lungo, che di poter godere d'una contemplazione senza limiti dell'intima fusione che li lega»¹¹⁵.

¹¹⁵ G. Bataille, *L'erotismo*, cit., pp. 27-8.

Torna, nelle parole di Bataille, l'immagine nietzscheana della "superficie tremante", della crudeltà, del sangue che si mescola al miele, della tranquilla felicità, irrimediabilmente macchiata dalla ferocia del dolore, del distacco. Alla fine, come nel rito della ierogamia, evocato da Nietzsche, secondo l'interpretazione di Fornari¹¹⁶, ogni unione, anche la più sacra, per eccellenza, prevede un episodio di morte, un finale cruento, uno spezzamento della temporanea fusione.

Nell'ultimo senso, precedentemente richiamato, amore, per Nietzsche, è apertura al rischio, accettazione dell'inganno, "messa in gioco" di una *chance*, contestazione del proprio essere e del proprio sapere. Anche in questo caso, il punto di partenza è l'insufficienza che si rivela nell'angoscia di un'unione impossibile, la discontinuità che caratterizza la crescita e lo sviluppo dell'essere stesso, nonché l'andamento complessivo della storia. Nel paragrafo 309 di *Aurora*, intitolato "Timore e amore", il desiderio di sicurezza deve lasciare il posto alla necessaria imprevedibilità, all'apparizione casuale dei fenomeni, alla materializzazione fortuita delle possibilità. L'altro, in questo senso, è l'incarnazione della contingenza assoluta. Quando amo, desidero, non posso fare previsioni, anticipazioni, perché l'impulso erotico è subordinato alle "leggi" dell'inconscio che, in quanto tali, risultano sfuggenti, indefinibili. Scrive Nietzsche:

«più dell'amore è stato il timore a promuovere l'universale approfondimento conoscitivo dell'essere umano; il timore, infatti, vuole divinare chi è l'altro, che cosa può, che cosa ha in animo: ingannarsi su questo punto costituirebbe un pericolo e un danno. L'amore, viceversa, ha un impulso segreto a vedere nell'altro come possibili le più belle cose del mondo, o ad innalzarlo più in alto possibile: ingannarsi a questo riguardo sarebbe per esso un piacere e un vantaggio – e così fa»¹¹⁷.

Il timore, di cui parla Nietzsche, è il sentimento di pavidità, che ha già descritto nel paragrafo 142, sempre di *Aurora*, quel sentimento responsabile (nel senso negativo del termine, questa volta) di un "sentire all'unisono", che ci ha spinto, per evitare scompensi e mantenere uno stato di sicurezza, a imitare i sentimenti degli altri, ad accordarci forzatamente sulla stessa nota, tentando di accorciare la distanza

¹¹⁶ Vedi nota 107.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 309.

e fuggire l'indeterminatezza¹¹⁸. La paura vuol fare previsioni, vuol controllare, per evitare l'imprevisto: è l'atteggiamento della scienza o, comunque, di una qualunque teoria della conoscenza, che pretende di interpretare il reale, a partire da categorie predefiniti, schemi universali, è l'atteggiamento "scoraggiato" e "afflitto", che ha contraddistinto, in opposizione all'impulso erotico, i filosofi dogmatici. Dietro l'amore, invece, sottolinea Nietzsche, vi è un impulso segreto a mettersi in gioco, ad affidarsi all'Alea, che l'altro rappresenta, a sospendere il giudizio e la capacità di previsione. Ingannarsi, da questo punto di vista, vuol dire essere disposti a smentire le proprie certezze, "perdersi", accogliere l'estraneo, e, tutto ciò, è dipinto da Nietzsche, come un piacere, un atto volontario, non una sofferenza che ci troviamo costretti a subire. Non c'è vessazione nella menzogna, perché l'errore, l'imprevisto, è il fondamento stesso di ogni possibile verità, così come, di ogni possibile rapporto erotico, in cui non si cerchi, semplicemente, il proprio rispecchiamento o il brutale dominio dell'altro. Su questa stessa falsariga, Bataille descrive l'erotismo come una situazione dove il "sentire all'unisono" manca completamente, dove mi metto in gioco, revocando in dubbio tutte le mie convinzioni, grazie all'incontro con l'altro, con l'oggetto del desiderio:

«l'erotismo appare ai miei occhi come quella condizione di squilibrio in cui l'essere pone se stesso in forse coscientemente. In un certo senso, l'essere si smarrisce oggettivamente, ma allora ecco che il soggetto si identifica con l'oggetto che si smarrisce. Se è necessario, potrei dire che, nell'erotismo, IO mi perdo»¹¹⁹.

Il fatto che Bataille rilevi, anche graficamente, la perdita dell'"Io", non è assolutamente casuale. Nell'erotismo, non si tratta di mettere in discussione questo o quel soggetto, questo o quell'altro amante, bensì il concetto stesso di unità del Sé, un concetto che, come abbiamo visto, si trascina dietro tutta la storia di una morale, che ha inibito il desiderio, frenato gli impulsi, in nome di valori non meglio identificabili.

¹¹⁸ Ivi., § 142, dove Nietzsche scrive: «se ci chiediamo in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui, non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua pavidità la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro. Per lunghi millenni egli vide un pericolo in ogni essere sconosciuto e animato: e subito, a tale vista, imitò l'espressione della fisionomia e dell'atteggiamento, traendo le sue conclusioni sulla specie di cattiva intenzione esistente dietro quella fisionomia e quell'atteggiamento».

¹¹⁹ G. Bataille, *L'erotismo*, cit., p. 37.

Ora, l'esperienza erotica, per come Nietzsche e Bataille, la descrivono, è un'esperienza che, aprendosi all'estremo del possibile, all'irriducibile differenza dell'altro, coraggiosamente, con violenza, di certo, non intende lasciarsi imbrigliare da costrizioni o divieti. Il tema del divieto è centrale per comprendere l'intima natura dell'atto erotico, così come, più in generale, dell'essenza umana. Bisogna premettere, da subito, che la violazione del divieto, necessaria allo sviluppo della coscienza, non si pone quale mero esercizio anarchico della trasgressione volgare, in quanto, nel vincolo è sempre già presupposto il suo superamento. Sentiamo Nietzsche:

«un divieto di cui non comprendiamo o non ammettiamo il motivo è, non solo per il testardo, ma anche per l'assetato di conoscenza, quasi un comandamento: si osa l'esperimento, per venire così a sapere *perché* il divieto è stato posto. I divieti morali, come quelli del decalogo, sono adatti soltanto a epoche in cui la ragione è assoggettata: oggi un divieto "non devi uccidere", "non devi commettere adulterio", presentato senza motivo, avrebbe un effetto più dannoso che utile»¹²⁰.

Qui, Nietzsche, imposta una distinzione decisiva, quella tra il comandamento, ovvero il divieto immotivato, che si impone coattamente, ciecamente, e che, rispettiamo, per semplice atto di fede, e, dall'altra parte, il divieto motivato, quello che esercita un'azione proibitiva, un'inibizione, ma di cui possiamo comprendere le ragioni profonde. Ora, tutto il lavoro che facciamo per giustificare la presenza del divieto, tutta la fatica che approfondiamo per svelare il retroterra di quel "perché", che Nietzsche sottolinea, è l'azione stessa che ci consentirà di superare la proibizione, in quanto ne abbiamo colto il senso, l'intima autorità. Conoscere le ragioni, i "motivi" che stanno dietro a un divieto, e con ciò, non intendiamo riferirci a principi primi, ma alle cause storico-sociali scatenanti, significa, al contempo, trasgredirlo, superarlo, appropriarsene per eliminarlo, secondo quel processo di assimilazione-escrezione, che sottende tutto il moto dell'esistenza. Bataille precisa con chiarezza l'interconnessione profonda che esiste tra divieto e trasgressione, o, diremmo in termini nietzscheani, tra "divieto motivato" e trasgressione:

«la proibizione ha fatto, dapprima, il gioco della scienza, in quanto ha allontanato l'oggetto, che vietava, dalla nostra coscienza, in pari tempo sottraendo alla nostra coscienza (o, per lo meno, alla coscienza chiara) quel moto di spavento la cui conseguenza era appunto il divieto. Ma il rifiuto dell'oggetto conturbante, come pure del turbamento, era necessario per la chiarezza – che niente turbava – del mondo dell'attività del mondo oggettivo. Senza la

¹²⁰ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, cit., § 48.

proibizione, senza il primato del divieto, l'uomo non avrebbe potuto giungere alla coscienza chiara e distinta, su cui si fonda la scienza. Il divieto elimina la violenza, e invece i nostri atti violenti (e, tra essi, quelli che rispondono agli impulsi sessuali) distruggono in noi la tranquillità e l'ordine senza i quali la coscienza umana è inconcepibile»¹²¹.

La soluzione della scienza, così come della morale, per assicurare la più pavida di tutte le creature, l'uomo, fu quella di far distogliere lo sguardo dall'oggetto vietato, per evitare ogni forma di turbamento. Tuttavia, questa repressione preventiva, ha soffocato l'aspetto attraente, insito nel turbamento, ovvero il disordine, la confusione che porta scompiglio in seno all'essere stesso. Logicamente parlando, si rivelerebbe inutile la battaglia di scienza e morale per la difesa di una "coscienza atarassica", senza la presenza incombente della minaccia della proibizione. Cominciamo a comprendere, così, il filo conduttore del ragionamento batailleano, per cui, proprio come nell'*Aufhebung* hegeliana (da lui stesso richiamata)¹²², ogni superamento è in realtà una conservazione, o, meglio, ogni trasgressione presuppone (e pone, a sua volta, di nuovo) l'inibizione del divieto. La violenza insita nell'erotismo, che mette in discussione l'ordine dell'esistenza, e senza la quale la coscienza non potrebbe svilupparsi, trova il suo corrispondente, in Nietzsche, nell'*Istinkt der Freiheit*, nella libertà dell'istinto, di cui si parla nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Discutendo dell'origine del concetto di "cattiva coscienza", Nietzsche, qui, mette in luce quanto la violenza del divieto, se non introiettata e scaricata, a sua volta, nella trasgressione, nel superamento dello stesso, rischi di ripiegarsi su se stessa e provocare danni, generare una situazione di repressione insostenibili, dove il desiderio è come ingabbiato all'interno delle maglie di un potere che non gli risulta assolutamente estraneo. Sentiamo come descrive Nietzsche questa condizione degenerata della coscienza, che va, necessariamente, trasgredita:

«colui che può comandare, che è naturalmente "signore", che si fa innanzi dispotico nell'opera e nell'atteggiamento – che cosa mai ha che fare con contratti! Con tali esseri non

¹²¹ G. Bataille, *L'erotismo*, cit., pp. 44-5.

¹²² Ivi., p. 43, dove leggiamo: «la trasgressione non è il "ritorno alla natura": essa semplicemente sospende la proibizione senza toglierla di mezzo». E, la relativa nota 1, sempre a p. 43: «inutile insistere sul carattere hegeliano di questa operazione, che corrisponde al momento della dialettica espresso da un intraducibile verbo tedesco: *aufheben* (superare mantenendo).

si fanno calcoli, sopraggiungono come il destino, senza un motivo, una ragione, un riguardo, un pretesto, esistono come esiste il fulmine, troppo terribili, troppo repentini, troppo persuasivi, troppo “diversi” per essere anche soltanto odiati. L’opera loro è un’istintiva plasmazione di forme [...] Non sono costoro quelli nei quali è allignata la “cattiva coscienza” – lo si comprende fin dal principio – tuttavia, senza di loro, non sarebbe cresciuta, questa brutta pianta, essa sarebbe assente se sotto il peso dei loro colpi di martello, della loro violenza di artisti non fosse stato eliminato dal mondo, o per lo meno dalla vista e, per così dire, reso latente un enorme *quantum* di libertà. Questo istinto della libertà reso latente a viva forza – lo abbiamo già capito – questo istinto della libertà represso, rintuzzato, incarcerato nell’intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e di sfrenarsi se non se stesso: questo, soltanto questo è, nel suo cominciamento, la cattiva coscienza»¹²³.

La cattiva coscienza è la coscienza che si subordina al divieto, che lo mantiene senza superarlo, la coscienza che non esercita la trasgressione, che inibisce il proprio desiderio, incarcerando in sé tutte le passioni, la coscienza che non potrà mai, realmente, amare, perché non si dispone a con-dividere con l’altro il suo proprio istinto di libertà. La libertà, infatti, è tale, solo se “vissuta” in una dimensione comunitaria in cui le possibilità dei singoli si predispongono reciprocamente all’apertura, alla contaminazione. Libertà è saper riconoscere il “sì” all’interno del “no”, la gioia fin dentro la morte, la possibilità della trasgressione, del superamento, della metamorfosi, proprio quando la violenza del divieto è più forte, radicata.

La trasgressione, essenza dell’erotismo, in ultima istanza, ci dice Bataille, non è nient’altro che il raggiungimento di un culmine, il cominciamento di un nuovo inizio, la concretizzazione di una possibilità finora rimasta inespressa. La trasgressione è quel tendere sempre al di là dei limiti prefissati, è lo sviluppo stesso della coscienza, la crescita dell’essere, la vita, da ultimo, con le sue nuove regole.

Scrive Bataille:

«la trasgressione del divieto appare non meno soggetta a regole di quanto lo sia il divieto stesso. Non si tratta affatto di libertà, il senso della trasgressione è infatti: *in questo particolare momento, quella data cosa è, fin qui, possibile*»¹²⁴.

¹²³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II, 17.

¹²⁴ G. Bataille, *L’erotismo*, cit., p. 73.

L'*homo eroticus* è l'uomo della trasgressione, l'uomo che "gioca" con tutto quanto è stato ritenuto divino in passato, l'uomo che scolpisce il suo futuro nella roccia del suo presente, l'uomo della "grande salute".

Scrive Nietzsche, descrivendo il movimento infinito della trasgressione:

«un altro ideale ci corre innanzi, un ideale stravagante, tentatore, ricco di pericoli, a cui non vorremmo persuadere nessuno, perché a nessuno concediamo facilmente il *diritto di nutrirlo*: l'ideale di uno spirito che giochi ingenuamente, cioè involontariamente e per una pienezza e vigoria strabocchevole, con tutto ciò che finora è stato detto sacro, buono, intoccabile, divino; per il quale il bene supremo, in cui il popolo ha com'è naturale la sua misura di valore, significherebbe già altrettanto che pericolo, decadenza, abiezione o, per lo meno, rilassamento, cecità, oblio temporaneo; l'idea di un benessere e benvolere umano-troppo umano, che molto spesso apparirà disumano, per esempio, se si pone accanto a tutta la serietà che c'è stata finora sulla terra, accanto a ogni specie di solennità nell'atteggiamento, nella parola, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come una loro vivacissima parodia involontaria – e con il quale soltanto, ciò nonostante, comincia *la grande serietà*, viene apposto il vero punto interrogativo, il destino dell'anima segna una svolta»¹²⁵.

¹²⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 382.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI FRIEDRICH NIETZSCHE

L'edizione delle *Opere Complete*, cui facciamo riferimento, è quella di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968. Di seguito il particolare dei volumi consultati:

- Vol. I, tomo 1: *Scritti giovanili 1856-1864*
- Vol. I, tomo 2: *Scritti giovanili 1865-1869*
- Vol. III, tomo 1: *La nascita della tragedia e Considerazioni inattuali, I-III*
- Vol. III, tomo 2: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*
- Vol. III, tomo 3, parte 1ª: *Frammenti postumi 1869-74*
- Vol. III, tomo 3, parte 2ª: *Frammenti postumi 1869-74*
- Vol. IV, tomo 1: *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi 1875-76*
- Vol. IV, tomo 2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi 1876-78*
- Vol. IV, tomo 3: *Umano, troppo umano, II e Frammenti postumi 1878-79*
- Vol. V, tomo 1: *Aurora e Frammenti postumi 1879-81*
- Vol. V, tomo 2: *Idilli di Messina – La gaia scienza – Frammenti postumi 1881-82*
- Vol. VI, tomo 1: *Così parlò Zarathustra*
- Vol. VI, tomo 2: *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*
- Vol. VI, tomo 3: *Il caso Wagner – Crepuscolo degli idoli – L'anticristo – Ecce homo – Nietzsche contra Wagner*
- Vol. VI, tomo 4: *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume 1882-88*
- Vol. VII, tomo 1, parte 1ª: *Frammenti postumi 1882-84*
- Vol. VII, tomo 1, parte 2ª: *Frammenti postumi 1882-84*
- Vol. VII, tomo 2: *Frammenti postumi 1884*

- Vol. VII, tomo 3: *Frammenti postumi 1884-85*
- Vol. VIII, tomo 1: *Frammenti postumi 1885-87*
- Vol. VIII, tomo 2: *Frammenti postumi 1887-88*
- Vol. VIII, tomo 3: *Frammenti postumi 1888-89*

OPERE DI ANTONIN ARTAUD

L'edizione delle *Opere complete*, cui facciamo riferimento, è quella curata da Évelyne Grossman, Gallimard, Paris 2004, basata sull'edizione, in 28 volumi, stabilita da Paul Thévenin, Gallimard, Paris 1956-1994. Laddove, invece, è presente una traduzione italiana delle opere di Artaud, citeremo direttamente quest'ultima.

- *A la grand nuit ou le bleff surréaliste*, in OC, pp. 236-41
- *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, a cura di H. J. Maxwell e C. Rugafiori, Adelphi, Milano 2009
- *Alice in manicomio. Lettere e traduzioni da Rodez*, a cura di L. Boero, Stampa Alternativa, Roma 2008
- *Artaud le mômo, Ci-gît e altre poesie*, a cura di E. Tadini e A. Tadini, Einaudi, Torino 2003
- *Commentaires de dessins*, in OC, pp. 1035-1050
- *Correspondance de la momie*, in OC, pp. 183-4
- *CsO: il corpo senz'organi*, a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano 2006
- *Description d'un état physique*, in OC, pp. 110-112
- *Dix ans que la langage est parti*, in OC, pp. 1512-16
- *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, a cura di A. Galvano, Adelphi, Milano 2007
- *Il teatro e il suo doppio*, a cura di G. R. Morteo e G. Neri, Einaudi, Torino 2000
- *L'évolution du decor*, in OC, pp. 90-2
- *La vitre d'amour*, in OC, pp. 206-209
- *Le jet de sang*, in OC, pp. 118-121
- *Messages Révolutionnaires*, in OC, pp. 685-745
- *Paul les Oiseaux ou La Place de l'Amour*, in OC, pp. 107-9

- *Per farla finita col giudizio di dio*, a cura di M. Dotti, Stampa Alternativa, Roma 2000
- *Point final*, in OC, pp. 241-245
- *Position de la chair*, in OC, pp. 146-7
- *Samourai ou Le Drame du sentiment*, in OC, pp. 95-100
- *Succubi e supplizi*, a cura di J. P. Manganaro e R. Molinari, Adelphi, Milano 2004
- *Sur le suicide*, in OC, pp. 124-126

OPERE DI GEORGES BATAILLE

L'edizione delle *Opere Complete*, cui facciamo riferimento, è quella, in dodici volumi, curata da Michel Foucault, Gallimard, Paris 1970 e seguenti. Dove presente, invece, una traduzione italiana delle opere di Bataille, citeremo direttamente quest'ultima.

- *Appendici*, in OC, vol. VIII
- *Conferenze sul Non-Sapere e altri saggi*, a cura di C. Grassi e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1998
- *Documents*, a cura di S. Finzi, Dedalo, Bari 1974
- *Il colpevole / L'Alleluia*, a cura di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989
- *Il dispendio*, a cura di F. Serna, Armando Editore, Roma 1997
- *Il labirinto*, a cura di S. Finzi, SE, Milano 2003
- *Il limite dell'utile*, a cura di F. C. Papparo, Adelphi, Milano 2000
- *Il piccolo*, in *Tutti i romanzi*, in *Georges Bataille. Tutti i romanzi*, a cura di G. Neri, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000
- *L'azzurro del cielo*, cit.
- *L'erotismo*, a cura di A. dell'Orto, Mondadori, Milano 1976
- *L'esperienza interiore*, a cura di C. Morena, Dedalo, Bari 2002
- *L'impossibile*, a cura di R. Baldassini, ES, Milano 1999
- *L'Oeil pinéal*, in OC, vol. II
- *La congiura sacra*, a cura di F. Di Stefano e R. Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- *La parte maledetta*, a cura di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- *La sovranità*, a cura di L. Gabellone, SE, Milano 2009
- *Madame Edwarda*, in *Tutti i romanzi*, cit.

- *Manet*, a cura di A. Ponente, Fabbri Editore, Milano 1965
- *Mia madre*, in *Tutti i romanzi*, cit.
- *Notes*, in OC, vol. VIII
- *Sacrifici*, a cura di M. Rovelli, Stampa Alternativa, Roma 2007
- *Storia dell'occhio*, in *Tutti i romanzi*, cit.
- *Su Nietzsche*, a cura di A. Zanzotto, SE, Milano 2006
- *Teoria della religione*, a cura di R. Piccoli, SE, Milano 2002
- *WC. Prefazione alla Storia dell'occhio*, in *Tutti i romanzi*, cit.

LETTERATURA SECONDARIA

- Abel Günter, *Bewußtsein-Sprache-Natur: Nietzsche philosophie des Geistes*, in *Nietzsche Studien*, 30
- Abel Günter, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewigwiederkehr*, New York- Berlin, Walter der Gruyter 1998
- Abel Günter, *Wahreit und Interpretation*, in *HyperNietzsche*, 12/03, <http://www.hypernietzsche.org/gabel-1>
- Adorno Theodor, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004
- Agamben Giorgio, *Bartleby o della contingenza*, in *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993
- Agamben Giorgio, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995
- Agamben Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- Althusser Louis, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008
- Andina Tiziana, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Albo Versorio, Milano 2005
- Andler Charles, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, vol. II, Gallimard, Paris 1958
- Arena Leonardo Vittorio, *Nietzsche e il nonsense*, FrancoAngeli, Milano 1994
- Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma 2007
- Artioli Umberto, Bartoli Francesco, *Teatro e corpo glorioso. Saggio su Antonin Artaud*, Feltrinelli, Milano 1978
- Badiou Alain, *Metapolitica*, a cura di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001

- Baeumler Alfred, *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa Capitolina, Padova 1931
- Baudrillard Jean, *Parole chiave*, a cura di S. De Amicis, Armando Editore, Roma 2002
- Baudrillard Jean, *Simulations*, Semiotext(e), New York 1983
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Aesthetica*, Frankfurt, Ioannis Christiani Kleyb 1750-1758, trad. it. a cura di B. Croce, Bari 1936
- Bazzanella Emiliano, *Il luogo dell'altro: etica e topologia in Jacques Lacan*, FrancoAngeli, Milano 1998
- Benjamin Walter, *Appunti sul carattere distruttivo*, in *Opere complete. Scritti 1930-31*, a cura di U. Gandini, Einaudi, Torino 2002
- Binswanger Ludwig, *Il caso di Lola Voss*, in *Essere nel mondo*, a cura di A. Angioni e G. Banti, Astrolabio, Roma 1973
- Blanchot Maurice, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971
- Blanchot Maurice, *La comunità inconfessabile*, a cura di M. Antonelli, Feltrinelli, Milano 1984
- Blanchot Maurice, *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955
- Blanchot Maurice, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977
- Bodei Remo, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003
- Boehm Rudolf, *Deux point de vue. Husserl et Nietzsche*, in *Archivio di filosofia*, n. 3
- Borgna Eugenio, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2002
- Braidotti Rosi, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003
- Bruno Pierre, *Antonin Artaud. Realtà e poesia*, a cura di A. Russo, et al. Edizioni, Milano 2011
- Cacciari Massimo, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1978

- Cacciari Massimo, *L'impolitico nietzscheano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, a cura di M. Beer, Savelli, Roma 1978
- Calasso Roberto, *Monologo fatale*, Adelphi, Milano 1969
- Cambria Florinda, *Corpi all'opera. Teatro e scrittura in Antonin Artaud*, Jaca Book, Milano 2001
- Cambria Florinda, *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud*, ETS, Pisa 2007
- Campioni Giuliano, *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa 1992
- Cantarano Giuseppe, *Immagini del Nulla: la filosofia italiana contemporanea*, Mondadori, Milano 1998
- Colonnello Pio, *Kairos ed eterno ritorno. Tra Nietzsche e Heidegger*, in *Attualità e inattualità del pensiero di Friedrich Nietzsche*, a cura di F. Fanizza, G. Penzo, G. Riccadonna, Zona, Genova 2001
- Colonnello Pio, *La questione della colpa. Tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli 1995
- Colonnello Pio, *Melanconia*, Guida, Napoli 2004
- Costa Vincenzo, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009
- Costa Vincenzo, *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992
- D'Iorio Paolo, *Cosmologie de l'éternel Retour*, in "Nietzsche-Studien", 24, 1995
- De Giovanni Biagio, Esposito Roberto, Zarone Giuseppe, *Divenire della ragione moderna: Cartesio, Spinoza, Vico*, Liguori, Napoli 1981
- Debord Guy, *La società dello spettacolo*, Massari, Viterbo 2002
- Deleuze Gilles, *Bartleby o la formula*, in *Bartleby. La formula della creazione*, a cura di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1993
- Deleuze Gilles, *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997

- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002
- Deleuze Gilles, *Logica del senso*, a cura di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005
- Deleuze Gilles, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978
- Derrida Jacques, «...soprattutto: niente giornalisti!», a cura di T. Lo Porto, Castelvecchi, Roma 2006
- Derrida Jacques, Thevenin Paul, *Antonin Artaud: dessins et portraits*, Gallimard, Paris 1986
- Derrida Jacques, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, a cura di A. Cariolato, Abscondita, Milano 2005
- Derrida Jacques, *Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971
- Derrida Jacques, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002
- Derrida Jacques, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998
- Derrida Jacques, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992
- Derrida Jacques, *La carte postale. De Socrate à Freud e tau-delà*, Flammarion, Paris 1980
- Derrida Jacques, *La farmacia di Platone*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007
- Derrida Jacques, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991
- Desideri Fabrizio, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2004
- Di Marco Chiara, *Georges Bataille. Etica dell'incompiutezza*, Mimesis, Milano 2005

- Dumouliè Camille, *Antonin Artaud*, a cura di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998
- Dumouliè Camille, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, PUF, Paris 1992
- Eco Umberto, *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 2000
- Edelman Gerald Maurice, *Sulla materia della mente*, a cura di S. Frediani, Adelphi, Milano 1993
- Esposito Roberto, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988
- Esposito Roberto, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Mondadori, Milano 1996
- Esposito Roberto, *Postafazione*, in G. Bataille, *La sovranità*, a cura di L. Gabellone, SE, Milano 2009
- Facioni Silvano, *Il politico sabotato. Su Georges Bataille*, JacaBook, Milano 2009
- Ferrari Giordano, *Molteplicità dell'io e eterno ritorno di Friedrich Nietzsche*, in "Iride", vol. 15, fasc. 35, Bologna 2002, pp. 124-135
- Ferrari Giuseppe, *Georges Bataille. Il limite e il possibile*, Marco Editore, Cosenza
- Figal Günter, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, a cura di A. M. Lossi, Donzelli Editore, Roma 2002
- Florenskij Pavel, *Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003
- Fornari Giuseppe, *Il dio sbranato. Nietzsche e lo scandalo della croce*, in G. Fornari, R. Girard, *Il caso Nietzsche*, Marietti, Genova-Milano 2002
- Foucault Michel, *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978
- Foucault Michel, *Le parole e le cose*, a cura di E. A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998

- Foucault Michel, *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004
- Foucault Michel, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1964
- Galimberti Katja, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2001
- Galimberti Umberto, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001
- Galimberti Umberto, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1993
- Galimberti Umberto, *Il tramonto dell'Occidente: nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005
- Galimberti Umberto, *La casa di psiche*, Feltrinelli, Milano 2008
- Galimberti Umberto, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000
- Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2004
- Galli Carlo, *La produttività della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, in *Filosofia politica*, vol. 1, il Mulino, Bologna 2010, pp. 9-28
- Garritano Francesco, *Aporie comunitarie: sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999
- Giametta Sossio, *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996
- Girard René, *Dioniso contro il Crocifisso*, in G. Fornari, R. Girard, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002
- Girard René, *Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, a cura di A. Signorini, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999
- Givone Sergio, *Debole e tragico*, in *aut-aut*, n. 237-8
- Grazioli Elio, *Corpo e figura umana nella fotografia*, Mondadori, Milano 1998
- Guénon René, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000

- Heidegger Martin, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001
- Heidegger Martin, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche in Che cosa significa pensare?*, a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Varese 1971
- Heidegger Martin, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1978
- Heidegger Martin, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994
- Heidegger Martin, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1998
- Heidegger Martin, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976
- Heidegger Martin, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997
- Henry Michel, *Fenomenologia materiale*, a cura di E. De Liguori e M. L. Iacarelli, Guerini e Associati, Milano 2001
- Husserl Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di G. Alliney, Einaudi, Torino 1950
- Jung Carl Gustav, *Studi sull'alchimia*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, vol. XIII
- *psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2007
- Klossowski Pierre, *Il bafometto*, a cura di L. De Maria, ES, Milano 1994
- Klossowski Pierre, *Le leggi dell'ospitalità*, a cura di G. Marmorì, ES, Milano 2005
- Klossowski Pierre, *Nietzsche e il circolo vizioso*, a cura di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981
- Kristeva Julia, *Il soggetto in processo*, in *Artaud: verso una rivoluzione culturale*, a cura di P. Sollers, Dedalo, Bari 1974

- Kristeva Julia, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Edizioni, Milano 1981
- Lacan Jacques, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974
- Lacan Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique, le Séminaire, II*, Seuil, Paris 1978
- Levinas Emmanuel, *Dio, la morte e il tempo*, a cura di M. Odorici, S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996
- Lewes George Henry, *Problems of Life and Mind*, Turbner & co., Londra 1875
- Löwith Karl, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli Editore, Roma 2000
- Löwith Karl, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003
- Luhmann Niklas, *Conoscenza come costruzione*, a cura di A. Cevolini, Armando Editore, Roma 2008
- Lupo Luca, *Le colombe dello scettico: riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2007
- Mach Ernst, *L'analisi delle sensazioni ed il rapporto tra fisico e psichico*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1975
- Maffesoli Michel, *Il tempo delle tribù*, a cura di V. Grassi, Guerini e Associati, Milano 2004
- Masini Ferruccio, *Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna 1978
- Masullo Aldo, *Il tempo e la grazia: per un'etica della salvezza*, Donzelli, Roma 1995
- Mati Susanna, Rella Franco, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007
- Mazzarella Eugenio, *Nietzsche e la storia: storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 2000

- Melville Herman, *Bartleby lo scrivano*, a cura di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2004
- Menga Ferdinando, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2004
- Merleau-Ponty Michel, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1965
- Merleau-Ponty Michel, *Segni*, a cura di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2003
- Mill John Stuart, *System of Logic*, Reader and Dyer, Londra 1872
- Morgan Conwy Lloyd, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, Londra 1923
- Müller-Lauter Wolfgang, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992
- Müller-Lauter Wolfgang, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di C. La Rocca, Edizioni Parnaso, Trieste 1998
- Nancy Jean-Luc, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009
- Nancy Jean-Luc, *Il ritratto e il suo sguardo*, a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002
- Nancy Jean-Luc, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, a cura di R. Deval, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007
- Nancy Jean-Luc, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, a cura di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005
- Nancy Jean-Luc, *Tre saggi sull'immagine*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007
- Natoli Salvatore, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002
- Natoli Salvatore, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2010
- Natoli Salvatore, *La verità in gioco: scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005

- Natoli Salvatore, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011
- Natoli Salvatore, *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991
- Negri Antimo, *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari 1994
- Nicoletta Antonietta, *Antonin Artaud. Poetica del corpo crudele*, Arte Tipografica, Napoli 2008
- Nicolis Gregoire, Prigogine Ilya, *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, Einaudi, Torino 1991
- Onfray Michel, Palante Georges, *Combat pour l'individu*, Editions Folle Avoine, 1989
- Onfray Michel, *Teoria del corpo amoroso*, a cura di G. De Paola, Fazi, Roma 2006
- Ottmann Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlino-New York 1987
- Papparo Felice Ciro, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997
- Papparo Felice Ciro, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori Editore, Napoli 1997
- Pasi Carlo, *Georges Bataille. La ferita dell'eccesso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- Pasi Carlo, *La comunicazione crudele. Da Baudelaire a Beckett*, Bollati Boringhieri, Torino 1998
- Pasolini Pier Paolo, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992
- Pasqualotto Giangiorgio, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1998
- Paternoster Alfredo, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Penzo Giorgio, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del superuomo*, Rusconi, Milano 1997

- Perniola Mario, *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977
- Peverada Stefano, *Nietzsche e il naufragio della verità. Critica, nichilismo, volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2003
- Pizer John, *The Use and Abuse of "Ursprung": on Foucault's reading of Nietzsche*, in "Nietzsche-Studien", 19, 1990
- Recalcati Massimo, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano 2007
- Rella Franco, *Il mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978
- Rella Franco, *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano 1993
- Ricoeur Paul, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994
- Ricoeur Paul, *L'enigma del passato*, in *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. a cura di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2004
- Ricoeur Paul, *Sé come altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993
- Rilke Rainer Maria, *Sonetti a Orfeo*, in *Poesie*, a cura di G. Pintor, Einaudi, Torino 1979
- Robertson Ian, *Il cervello plastico*, cura di A. M. Binello, RCS Quotidiani S.p.A., Milano 1999
- Ronchi Rocco, *La scrittura della verità: per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1998
- Rosciglione Claudia, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005
- Roux Wilhelm, *Der Kampf der Teile des Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881
- Ruffini Franco, *I teatri di Artaud. Crudeltà, corpo-mente*, il Mulino, Bologna 1996
- Sartre Jean Paul, *Un nuovo mistico*, in *Che cos'è la letteratura?*, a cura di L. Arano-Cogliati, NET, Milano 2004

- Schlechta Karl, *Nietzsche e il grande meriggio*, a cura di U. M. Ugazio, Guida, Napoli 1998
- Semerari Furio, *Il gioco dei limiti: l'idea di esistenza in Nietzsche*, Dedalo, Bari 1993
- Semerari Furio, *Il predone, il barbaro, il giardiniere: il tema dell'altro in Nietzsche*, Dedalo, Bari 2000
- Semerari Giuseppe, *La cosa stessa: seminari fenomenologici*, a cura di G. Semerari, A. Altamura, Dedalo, Bari 1995
- Sini Carlo, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, in *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano, 2004-5
- Sini Carlo, *Semiotica e filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, il Mulino, Bologna 1990
- Stegmaier Werner, "Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e assurdità". *Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, in C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo*, Pendragon, Bologna 2006
- Stiegler Barbara, *Nietzsche e la biologia*, a cura di F. Leoni, Negretto Editore, Mantova 2010
- Stumpf Carl, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig 1928
- Tagliagambe Silvano, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Cortina Raffaello Editore, Milano 2002
- Tatarkiewicz Wladyslaw, *L'esperienza estetica: storia del concetto*, in *Storia dell'estetica*, vol. I, a cura di G. Fubini, Einaudi, Torino 1979
- Telmon Mariapia, *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997
- Tescione Marzia, *Morte di Dio e dissoluzione dell'io in Pierre Klossowski*, Mimesis, Milano 2002
- Trotignon Pierre, *Heidegger*, PUF, Paris 1965
- Valery Paul, *Quaderni*, a cura di R. Guarini, Adelphi, Milano 1985
- Vattimo Gianni, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2007

- Virchow Rudolf, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, Vallardi, Milano 1863
- Vozza Marco, *Esistenza e interpretazione: Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli Editore, Roma 2001
- Warin François, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, PUF, Paris 1994
- Wittgenstein Ludwig, *Ricerche filosofiche*, a cura di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009
- Wotling Patrick, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, a cura di C. Piazzesi, ETS, Pisa 2006
- Wotling Patrick, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Éditions Flammarion, Paris 2008

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il prof. Pio Colonnello, per essere stato guida paziente, attenta e competente di tutto il mio percorso, ormai quasi decennale, di studi.

Ringrazio il prof. Luca Lupo, per i suoi preziosi consigli bibliografici e le stimolanti chiacchierate.

Ringrazio i miei genitori, che, da sempre, mi hanno amorevolmente e convintamente sostenuto, incoraggiando, costantemente, la mia passione per la conoscenza filosofica.

Ringrazio Silvia, la sorella che non ho mai avuto, la compagna di mille esperienze, l'ombra che accompagna ogni mio passo, il tesoro che non smette mai di mostrare le sue ricchezze.

Ringrazio Armando, perché, con lui, sperimento ogni giorno cosa vuol dire amicizia, condivisione, ricerca interiore.

Ringrazio Letizia, perché, in lei, ho trovato la purezza e la giovialità che rendono le giornate sempre soleggiate.

Ringrazio Marco, presenza imprescindibile, la cui pungente ironia testimonia quali vette possa raggiungere l'umana intelligenza.

Ringrazio Vincenzo, amico fraterno, per le interminabili passeggiate filosofiche.

Ringrazio Sofia e Bruno, perché rappresentano quanto di meraviglioso esista al di là dell'umano.

Ringrazio Il filo di Sophia, un'idea di messa in comune delle conoscenze, una prassi creativa quotidiana, una passione che mi inorgoglisce.