

DALLA VOLONTÀ DI POTENZA ALLA VOLONTÀ DI *CHANCE*: LA
MESSA IN QUESTIONE DELLA SOVRANITÀ DEL SOGGETTO E DELLA
BELLA FORMA DA NIETZSCHE A BATAILLE
di **Giuseppe Bornino**

1. *L'esperienza-Nietzsche: dall'homo oeconomicus all'homo gloriosus*

«L'aspirazione estrema, incondizionata, dell'uomo è stata espressa per la prima volta da Nietzsche a prescindere da un fine morale e dal servizio di un Dio»¹. Queste parole, vergate da Georges Bataille e contenute nel suo testo esplicitamente dedicato a Friedrich Nietzsche, non suonano al lettore come un mero tributo, uno sterile e sperticato elogio, bensì, si pongono quali gangli di una radicale tangenza tra mondo della vita, esistenza e pensiero filosofico nietzscheano.

In altre parole, Nietzsche, concepito come un *corpo filosofante*, non avrebbe ricoperto tanto il ruolo di maestro, sotto l'egida del quale si sarebbero accalcate accolite di discepoli, riverenti e bramosi di sapere, ma, avrebbe incarnato, piuttosto, l'incondizionato stesso, agevolando il dispiegamento totale, la liberazione completa del *possibile* umano, patendo sulla sua stessa pelle il disagio, l'angoscia, l'impressione di soccombere, derivate proprio dalla *tentata* esperienza del limite, affrontata, esponendo il proprio corpo agli strali del caso, un corpo spoglio di qualsiasi difesa, un corpo vivo che ha rigettato la schiavitù della fede ed ha denunciato i crimini della morale. Un corpo, insomma, che ha riassorbito in sé tutte le prerogative dilapidate nel corso dei secoli da un uomo pavido, servile ed incapace di sostenere autonomamente tutto il peso dell'esistenza, nonostante sia presente nell'uomo «una tensione violenta verso l'autonomia, la libertà dell'essere. *Libertà* certo interpretabile in diversi modi: ma chi oggi si stupirebbe che si muoia per essa? Le difficoltà che incontrò Nietzsche abbandonando Dio e il bene eppure continuando a bruciare del fuoco di coloro che per Dio e per il bene si fecero uccidere-le incontrai anch'io a mia volta. La solitudine scuorante ch'egli ha descritto ora mi toglie le forze. Ma la rottura con le entità morali dà all'aria che respiro una verità così grande che preferirei vivere da paralizzato o morto piuttosto che ricadere nella schiavitù»².

Bataille si avvicina a Nietzsche, non con la boria ed il distacco emotivo proprio dei critici più ortodossi, ma ripercorrendo le *Stimmungen* (tonalità affettive) del pensiero nietzscheano, riattivando il ricordo delle

proprie, assemblando in una *felice con-fusione* spunti filosofici ed esperienze vissute, per lo più tragiche. Così, la filosofia di Nietzsche non può, a buon diritto, essere fatta oggetto di una speculazione asettica che tenti di ricomprenderne i tratti capitali per giustificare una pretesa unità di fondo del suo pensiero.

«Nietzsche scrisse col suo sangue: chi ne fa la critica o piuttosto lo *prova* può farlo soltanto sanguinando a sua volta»³.

L'*esperienza-Nietzsche*, dall'arrogante predominio dello *Stellung*, di una posizionalità di ordine puramente tetico, ci conduce nell'alveo del libero gioco del dono, del sacrificio, laddove ogni creazione è, paradossalmente, distruzione, annientamento, nullificazione dello *status* servile di un uomo, specchio della prassi utilitaristica e razionalistica, un *homo oeconomicus* che «compromette la propria peculiare identità e si affida a un destino tecnico, definizione del gran salto nell'ignoto. La padronanza totale si trasforma in tal modo nel suo contrario. Il grande manipolatore finisce per non essere altro che un robot manipolato»⁴.

Bataille denuncia con forza i *limiti dell'utile* economico, rivendicando una tragica condizione di inappartenenza, viatico per sperimentare l'abbandono di ogni identità in una *dépense*, in una perdita assoluta, improduttiva, riconsegnando l'esistenza alla sua originaria discontinuità, laddove i giudizi di ordine morale non trovano posto, perché bene e male sono stati ridotti all'indiscernibilità, così come accade nella filosofia nietzscheana.

Nietzsche incarna, per Bataille, quell'estrema possibilità, quel culmine, attraverso il quale poter riattingere il *sentimento della gloria*, concepito alla stregua di un inutile *surplus*, e, per questa ragione, relegato ai margini dell'esistenza. Non sembrerà, quindi, inappropriato, annoverare l'*esperienza-Nietzsche*, così come vissuta da Bataille, tra le altre esperienze, cifre di un pensiero del dispendio, vale a dire il riso, l'angoscia, il sacrificio e l'eccitazione erotica.

2. *Al di là dell'essere, verso il culmine: il moto del male tra gioco e chance*

«Soltanto la mia vita, con le sue risorse risibili, poteva tendere a continuare in me la ricerca di quel Graal che è la *chance*. E questo sembra corrispondere più esattamente della potenza alle intenzioni di Nietzsche»⁵. Bataille si accosta, qui, senza mezzi termini, alla spinosa questione nietzscheana della *volontà di potenza*, e lo fa con l'audacia di chi ha trasformato la sua stessa esistenza in un *banco di prova*, in un «racconto di

colpi di dadi gettati»⁶. Il termine *chance*, all'interno dell'opera batailleana, viene usato in un'accezione propria, che rinvia ad un'esperienza liminale di ordine esistenziale, più che indicare la *fortuna*, la *possibilità di riuscita*, la *buona sorte*. Se *chance* corrisponde più di *Macht* alle intenzioni maggiormente riposte del pensiero nietzscheano, allora, tentando di chiarire le modalità in cui si presenta la *chance*, giungeremo ad una nuova interpretazione della *volontà di potenza*.

Una pletora di critici, nel corso degli anni, ha indagato la *volontà di potenza* concependola alla stregua di un oggetto, di un'unità di nozioni, di un'espressione linguistica omogenea, commettendo, così, il più marchiano degli errori ermeneutici, apponendo sul pensiero nietzscheano una misera etichetta, che ha favorito il fiorire delle più imbarazzanti ed aberranti interpretazioni, in specie quella nazista. Non si tratterà, qui, di operare sul pensiero nietzscheano una *denazificazione*, in quanto è inevitabile sentirsi autorizzati «a ridere di chiunque confonda la posizione di Nietzsche con quella di Hitler, sia per attaccarla sia per farla propria»⁷, ma, di superare l'interpretazione metafisica (nel senso classico del termine) della *volontà di potenza*, deviando il fulcro dell'attenzione dalla dimensione dell'*immonda trascendenza* a quella del mondo della vita, immergendoci nell'esperienza filosofica di Bataille. «Abbandono il bene e abbandono la ragione (il senso), mi spalanco sotto i piedi l'abisso da cui mi separavano l'attività e i giudizi che essa connette [...] Se abbandono le prospettive dell'azione, mi si rivela la mia perfetta nudità. Sono al mondo senza aiuto, senza appoggio, sprofondo. Non c'è altra soluzione che un'incoerenza senza fine, dove mi potrà condurre soltanto la mia *chance*»⁸. Aprirsi alla propria *chance*, abbandonare le prospettive dell'azione, non vuol dire condannarsi all'inanità, non vuol dire prostrarsi dinnanzi all'infinita potenza del caso, ma significa mettere in discussione l'intenzionalità della coscienza moderna, tutta tesa verso l'oggetto, pronta a fagocitarlo, per giungere nell'illusorio dominio della chiarezza e della distinzione. Bataille non vuole annullare *tout court* la coscienza, collocandola, invece, in quell'interstizio tra giorno e notte, dove la luce filtra, ma, solo, per annunciare l'opacità della notte. La coscienza non è il discorso, ma il segno di interpunzione tra una parola e l'altra, è una *dissolvenza in nero*, per cui la presenza, l'immagine si oscura gradualmente fino al punto (che è un culmine) di essere sostituita dal buio, dall'assenza, dall'incoscienza, dall'incoerenza senza posa.

Allora, solo una coscienza intenzionale, fiera del suo inattaccato fulgore, potrebbe interpretare la *volontà di potenza* alla stregua di un oggetto, di una norma, di una nuova tavola di valori. «Se mi si capisce, la *volontà di potenza*, considerata come un termine, sarebbe ritornare indietro.

Seguendola, ritornerei alla frammentazione servile. Mi prefiggerei di nuovo un dovere e il bene che è la potenza voluta mi dominerebbe. L'esuberanza divina, la leggerezza che esprimevano il riso e la danza di Zarathustra si riassorbirebbero»⁹.

La *volontà di potenza* non è una *volontà-di*, non è una protensione verso il bene, non è un principio di ordine morale, non è la manifestazione esasperata di una forte soggettività.

Sin dalla prima comparsa del nome ¹⁰ *volontà di potenza*, Nietzsche storna cattive possibili interpretazioni, denunciando la *mostruosità* di un'ipotetica morale dei principi, dicendo: «una tavola dei valori è affissa su ogni popolo. Vedi: è la tavola dei suoi superamenti, vedi: è la voce della sua volontà di potenza [...] I popoli affissero un tempo su di sé una tavola del bene. L'amore che vuol dominare e l'amore che vuol obbedire crearono insieme, per sé, queste tavole [...] Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore delle opere degli amanti: *bene* e *male* è il loro nome. In verità, questa potenza della lode e del biasimo è un mostro. Dite, fratelli, chi sa domarlo? Dite, chi aggiocherà in catene i mille dorsi di questa bestia?»¹¹.

Tante morali quanti popoli hanno generato, nell'umanità, quella perversione nota come *ressentiment*: «una malasorte mi dà il sentimento del peccato: non ho dunque il diritto di mancare la *chance*, la buona sorte»¹². Finché l'uomo fonderà la sua morale sulla logica binaria di bene e male, la *chance* rimarrà relegata al fondo dell'esistenza, come una possibilità abortita. La *volontà di potenza* giungerà alla sua massima espressione solo nel momento in cui la realtà verrà riconsegnata alla sua nudità, allorquando si potrà urlare a piena voce e senza timore: «ecco: il tempo è infuocato, l'aria è in fiamme- adesso vanno tutti *nudi*, buoni e malvagi! È una festa per l'uomo della conoscenza, questo mondo senza vestiti»¹³.

Riguadagnare la nudità della realtà, del mondo, non equivale al forzoso tentativo di ripresentificare una dimensione arcadica, ormai perduta, ma significa spezzare le catene che hanno legato l'uomo, il corpo dell'uomo alle più disparate *causae sui* di ascendenza spirituale, portatrici assolute del senso, viatici per la violenta instaurazione di un ferreo determinismo. «Ovunque è stata dominante la dottrina della *pura spiritualità*, essa ha distrutto con le sue aberrazioni l'energia nervosa: insegnò a tenere in dispregio il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e a tormentare e spregiare l'uomo stesso, a cagione di tutti gli istinti di quello»¹⁴.

Gli istinti, gli affetti, l'energia nervosa subiscono un radicale processo di trasformazione coatto operato dai giudizi morali, basati, quest'ultimi, sulle connotazioni, sulle sensazioni concomitanti di piacere o dispiacere, che il costume ha connesso a ciascun istinto, battezzato, quindi,

a priori, come buono o cattivo. Ritornare alla nudità della realtà, riattivare la *chance* esistenziale, vuol dire, soprattutto, riconsiderare quella *grande ragione*, che è la ragione del corpo, ridare voce agli istinti, inopinatamente tacitati da quella che Bataille definisce *morale volgare*, cui il filosofo francese contrappone una *morale del sacrificio*, dell'*eccesso energetico*: «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»¹⁵.

Il culmine morale si dà sempre sotto la forma del delitto, della violazione dell'integrità degli esseri, come avviene nel caso, definito da Bataille emblematico, del supplizio di Cristo. La colpa dell'uomo, che ha ridotto il Cristo ad un bagno di sangue, incarna la ferita che mette in *comunicazione* il Creatore con le sue ree creature. La lacerazione procurata nel costato di Gesù dall'acuminata lancia del soldato romano, da gesto di estrema crudeltà, si tramuta in atto propedeutico alla comunicazione, alla comunione tra gli esseri. È lecito avanzare l'ipotesi, a questo punto, che il costato sanguinante del Cristo, come culmine del male, fondi una nuova morale, rigenerata dall'esercizio esasperato del *negativo*, in grado di cassare la separazione tra Dio (inteso come principio primo) e gli uomini, finalmente affrancati dalla schiavitù (morale).

82

L'operazione di Bataille ha la pretesa di sconcertare: la Passione di Cristo, considerata dalla cristianità un male, in realtà, si configura come l'espressione più alta dell'amore, seppur *sporco*, tra uomini e Dio, ridotti ad una condizione paritetica, proprio grazie all'esercizio del male, del peccato, della colpa. Giungiamo, su questa via, all'assoluta indiscernibilità di bene e male, alla *trasvalutazione di tutti i valori*, un atto che, in Nietzsche, «è diventato carne e genio»¹⁶, un destino: «volete una formula per questo destino, *che si fa uomo?* -Si trova nel mio Zarathustra: *-e colui che deve essere creatore di bene e male: in verità, costui dev'essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere valori. Quindi il massimo male inerisce alla bontà suprema: questa però è la bontà creatrice*»¹⁷.

La bontà creatrice altro non è che la *volontà di potenza*, una bontà che si affaccia al di là del bene (inteso come principio morale), in vista del recupero di una radicale immanenza, che si regge sulla comunicazione inter-

individuale, consentita dal lavoro del negativo.

È possibile instaurare un legame tra *volontà di potenza* e *volontà di chance* sulla base di un'attenta interpretazione del ruolo che il *male*, il *negativo* assume nei pensieri filosofici e di Nietzsche e di Bataille? «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 superamento

dell'essere-ributtando la preoccupazione del futuro. *Una morale vale in tanto in quanto ci propone il metterci in gioco*»¹⁸.

Emerge, qui, chiaramente, uno stretto parallelismo tra la tematica del male e quella del gioco. Se il movimento del male è il (s-) fondamento di ogni etica (non volgare), e se una morale assume il suo valore (d'uso e non di principio) solo sulla scorta di una *volontà ludica*, allora, *l'aprirsi alla chance* è, parafrasando un'opera di Salvador Dalí, un *gioco lugubre*¹⁹, un'affermazione convinta del divenire, percorsa capillarmente da un sentimento d'angoscia, derivato dalla consapevolezza della *perdita*, frutto del *moto del male*, del negativo. Ciò che è decisivo, in un mondo posto sotto il segno del gioco, è l'abbandono di qualsiasi forma di teoria della conoscenza, di sapere epistemico, è *l'innocenza*, *l'innocenza del fanciullo*, che rappresenta «un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì. Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo»²⁰.

Il problema che si pone, a questo stadio del nostro discorso, è di capitale importanza: chi è il *fanciullo*? esiste un *giocatore* del *gioco*? c'è qualcuno che mette in moto la *chance*? In altre parole, l'interrogazione verte sul ruolo della soggettività dinnanzi alla radicale esperienza del negativo, che si presenta sotto le spoglie del male, dell'assenza, in Bataille, e che si palesa, in Nietzsche, soprattutto, allorquando si vive un estremo dolore: «nel dolore c'è tanta saggezza quanta nel piacere: al pari di quest'ultimo, esso appartiene alle energie di prim'ordine che conservano la specie [...] Dobbiamo saper vivere anche con diminuita energia: non appena il dolore dà il suo segnale d'allarme, è giunto il tempo di diminuirla [...] È vero che ci sono uomini i quali [...] quando la procella si sta levando v'affissano gli occhi con maggior furezza, combattività e gioia; anzi è il dolore stesso a dar loro i momenti più grandi. Sono gli uomini eroici, i grandi *portatori di dolore* dell'umanità»²¹.

Il *fanciullo*, in modo particolare di fronte al dolore, avverte pressante il dovere di affermare l'esistenza, nonostante la sua tragicità, di offrire il petto incurante agli strali del caso, con un carico di ingenuità ben lontano dalle pretese del soggettivismo moderno. La *volontà di potenza* è il punto-zero del mondo, un'indicazione indeterminata ed indeterminante, una piattaforma

cangiante che ospita, di volta in volta, l'istinto uscito vittorioso (temporaneamente) da una lotta tra affetti. In questo senso, non si dà soggetto volente, ma fanciullo cosmico, che è oblio, in quanto vive in un eterno presente, privo di sensi di colpa e di aspettative o speranze per il futuro. Ciò che conta non è il fine, ma l'atto stesso del giocare, che non *risparmia* nessun aspetto dell'esistenza: «il gioco che immagino è il più completo: non c'è nulla in esso che non sia posto in causa, la vita di tutti gli esseri e il futuro del mondo intelligibile»²².

C'è un valore cosmico, insito nel gioco (o *chance*), che lo rende l'*emblema dello spossamento*, l'antitesi radicale del *soggetto-che-vuole*, della coscienza intenzionale, e, parimenti, c'è un valore etico, per cui il gioco è di tutti, di chi prima *lo gioca*, di chi, pur nell'angoscia, non evita l'*azzardo*, il rischio. «Nello strazio e nella nausea, nei mancamenti in cui le gambe si piegano e fino al momento della morte, starò in gioco. La *chance* che mi è toccata e che si rinnovò senza stanchezza, che mi precedette ogni giorno [...] 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, lettore: metti in gioco la *tua chance*. Come 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»²³.

Volontà di potenza e volontà di chance condividono questa spiccata propensione per il processo (di ordine metamorfico, plastico), piuttosto che per lo scopo, il fine ultimo²⁴. Bataille preferisce il termine *chance* a *potenza*, poiché, quest'ultimo, sarebbe vittima di una serie di interpretazioni equivoche, che ci condurrebbero fuori dall'alveo del puro *mettersi in gioco* per ricondurci⁸⁵ in quello della schiavitù morale. Gioco e *chance*, come risultati processuali del *moto del male*, del negativo, del dolore, aprono il soggetto all'estrema possibilità, coartandolo a vivere sempre sull'orlo dell'abisso, laddove è possibile misurarsi con il fondo ripugnante delle cose.

Così, il soggetto, l'io, diviene il protagonista di un'esperienza unica, irripetibile, proprio perché altamente improbabile, in quanto frutto di un movimento casuale, di una *chance*. «Quanto a *me*, io esisto, -sospeso in un vuoto realizzato-sospeso alla mia angoscia-differente da ogni altro essere, e tale che i diversi eventi che possono accadere a chiunque altro e non a *me* respingono crudelmente questo *io* fuori da un'esistenza assoluta [...] Poiché se fosse sopravvenuta la più piccola differenza nel corso dei successivi eventi dei quali io sono il risultato, al posto di questo *io*, desideroso nella sua

interezza di essere *me*, ci sarebbe stato un *altro*»²⁵.

Quando Bataille afferma "*Moi, j'existe*", quel *moi* non rimanda all'io astratto, ma all'individuo in carne ed ossa, che si staglia, sospeso, sul vuoto della contingenza, della possibilità, un individuo assolutamente unico, perché frutto insostituibile di un processo stocastico.

L'esistenza si apre ad un *nuovo infinito*²⁶, all'infinito dei possibili, ad un prospettivismo affettivo, con un incedere casuale, inframmezzato dalla selezione dell'io, una *selezione innocente* ed oscura, perché rimanda all'imponderabilità dei movimenti impercettibili, sottesi all'agire umano, perché rimanda ai *motivi* che il corpo insinua costantemente nell'ambito della prassi. Tali *motivi* altro non sono che un *Kräftespiel* (*gioco di forze*), nei riguardi del quale gli esseri si trovano (non, si pongono) in uno stato di totale innocenza, che non gli consente di calcolare in precedenza il rapporto tra le forze in lotta. La *chance* sembrerebbe coincidere con questo *quantum* indefinito di energia che, in modo squilibrato, si divide in forze, le quali ingaggiano un serrato confronto, che porterà una a soggiogare l'altra, secondo una dinamica di azione-reazione. Tuttavia, Bataille, sul finire del suo testo dedicato a Nietzsche, scrive: «la *volontà di potenza* è il leone, ma il bambino non è forse la *volontà di chance*?»²⁷.

La *volontà di potenza* meno della *volontà di chance*, sarebbe in grado di descrivere quell'inutile *dispendio*, quello straripare improduttivo di forza, quella *part maudite* che è destinata, secondo la prospettiva batailleana, ad essere, sempre di nuovo, *persa*. Ecco, allora, che la *potenza* fa problema a Bataille, in quanto si opporrebbe a quella *politica del dono*, tanto a cara al filosofo francese, dove non c'è nulla da guadagnare, ma tutto da sacrificare, come nel caso dell'antico *potlâc*²⁸: «in quanto gioco, il *potlâc* è il contrario di un principio di conservazione: esso mette fine alla stabilità delle fortune quali esistevano all'interno dell'economia totemica, in cui il possesso era ereditario. All'eredità una eccessiva attività di scambio ha sostituito una specie di poker rituale, di forma delirante, come fonte del possesso»²⁹.

La *volontà di potenza* non conterrebbe, allora, alcuna forma di *dépense*, sarebbe un approntare la libertà in vista di una nuova creazione (coincidendo, di fatto, con il ruolo del *leone* nello Zarathustra)³⁰. In effetti, ad un primo livello di comprensione, leggendo queste parole: «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 volere sopraffare, un formare, un modellare e rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore accrescendolo»³¹, saremmo tentati di pensare alla *volontà di potenza*, solamente, come ad una *Wille zur Gleich-machen* (*volontà di assimilazione*),

quando essa, invece, prevede la perdita, il dispendio: «considerata meccanicamente, l'energia del divenire totale rimane costante; considerata economicamente, sale fino a un vertice e ridiscende da esso in un eterno circolo; questa *volontà di potenza* si esprime nell'*interpretazione*, nel *modo di usare l'energia*-la meta appare pertanto la trasformazione dell'energia in vita, vita in massima potenza»³².

L'energia cosmica, considerata dal punto di vista dell'*economia generale*, pare suggerirci Nietzsche, raggiunge il suo stato culminante (che è quello della vita, non biologicamente intesa), nel momento in cui naviga nell'assenza di equilibrio. Dei movimenti di tale energia nulla potremmo capire senza una preliminare ricognizione nel campo delle leggi economiche generali, sottolinea più volte Bataille, senza un preliminare tentativo di ratificare un rapporto già esistente, quello tra l'attività economica umana ed il moto delle forze nell'universo. In definitiva, sia Nietzsche che Bataille, ritengono che l'energia del globo proceda per progressivi *picchi* e successive *perdite*, per *stati di salute* e *stati di malattia*. Ciò che forza il movimento circolare dell'energia, in Bataille, però, è il riconoscimento di una *perdita*, che non può più essere riassorbita, di un'eccedenza che va *sprecata*, nelle «spese cosiddette improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuari, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale)»³³. La crescita di un organismo, di un sistema, in Bataille, ha un limite (il possibile si arresta nell'impossibile), superato il quale si installa la *dépense*; in Nietzsche, invece, un organismo non smette mai di crescere, in quanto la vita ha possibilità infinite di prospettiva (la crescita è l'interpretazione, lungo il crinale delle sue infiniti modificazioni).

86

Laddove, per Bataille, l'ideale è quello della massima spesa, per Nietzsche: «lo stesso *quantum* di energia significa, nei diversi gradi dello sviluppo, cose diverse. Ciò che fa l'incremento della vita è l'economia sempre più parsimoniosa e che calcola sempre più lontano [...] Come ideale, il principio della minima spesa...»³⁴.

Nonostante questa sottile differenza, la *volontà di potenza* e quella *di chance* condividono la più netta avversione nei confronti di qualsiasi forma di trascendenza, rivendicando la posizione assolutamente centrale dell'immanenza, un'immanenza che si riceve, che «non è il risultato di una ricerca»³⁵. Sia l'idea di *potenza*, che quella di *chance* rappresentano l'*evento* che supera il *dato*, un pensiero che ha varcato le soglie dell'essere e del nulla.

Tanto il gioco tra forze, di cui parla Nietzsche, che la politica del dono, del sacrificio, propugnata da Bataille, mettono l'agente, il soggetto, l'io

al servizio dell'azione, dell'opportunità, e non viceversa. Il soggetto del gioco è un soggetto *angosciato, improbabile*, un soggetto che si è fatto carne, che ha rinunciato al suo oggetto, superandolo in quanto dato incontrovertibile. L'io, questa piccola parola carica d'illusione, riduce la sua estensione, tramutandosi da colosso speculativo, intellettuale a parte infinitesima di un più generale movimento energetico universale. Un uomo nuovo, trasfigurato, senza nome, si sostituisce al vecchio soggetto speculativo, un uomo bisognoso di una *nuova salute*, «una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare...»³⁶. Il sacrificio, quindi, come cifra peculiare di un'immanenza che ha condotto la vita fuori dall'*era dei padroni*, un'immanenza *al di là del bene e del male*.

3. *Favorire l'assurdità delle cose: oltre l'Assoluto, verso l'impossibile*

«Poiché dell'eterno ritorno aveva la visione che conosciamo, per l'intensità dei sentimenti Nietzsche rideva e tremava insieme. Pianse troppo: erano lacrime di esultanza. Percorrendo la foresta lungo il lago di Silvaplana, si era fermato *vicino a una enorme roccia che si elevava a forma di piramide, non lontano da Surlej*. Immagino di arrivare io stesso alla sponda del lago, e, immaginandolo, piango. Non che io abbia trovato nell'idea dell'eterno ritorno qualcosa che possa commuovermi a mia volta. 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»³⁷. Bataille, mostrando un profondo coinvolgimento, ricorda la genesi di quella che Nietzsche definì «la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta»³⁸, il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale*, sottolineando, tuttavia, che non l'idea stessa di ritorno né quella di tempo, ma la scoperta del fondo *impossibile* delle cose, caratterizza peculiarmente la straordinaria intuizione nietzscheana. Questo rilievo è in pieno accordo con l'interessante tesi batailleana, per cui il tempo non esisterebbe al di fuori dell'umano desiderio, al di fuori di quella *ripartizione dei possibili*, cui ogni individuo è invitato a partecipare, *mettendosi in gioco*. Tuttavia, il dominio del desiderio, in quanto votato, al massimo della sua potenza, al raggiungimento della totalità mediante la soppressione di *altri*, mira a distruggere l'orizzonte temporale, l'orizzonte della *chance*. Allora, non desiderare il tutto, significa volere il tempo, la *chance*, e «volere la *chance* è l'*amor fati*»³⁹. Si insinua una dialettica perversa in seno al tempo: da un lato, esso è impossibile senza il desiderio individuale, dall'altro, esso può essere voluto, solo a patto di

sopprimere il desiderio. È come se il desiderio, dopo aver attivato il tempo, avesse l'obbligo di smarrirsi nella ruota dell'essere, assecondando, così, il flusso circolare della ripetizione. Il desiderio, di fronte all'alea, al tempo, si scopre nudo e giunge al fondo impossibile delle cose, laddove incontra il suo scacco. Uno scacco, tuttavia, non definitivo, perché, sempre di nuovo, i bisogni umani metteranno in discussione l'innocenza della *chance*.

Amor fati, volontà di chance non sono un risposta alla domanda di *piacere* che il desiderio individuale pone, ma portano a trasfigurazione il *piacere* stesso: «il piacere che cessa di essere una risposta al desiderio dell'essere, che supera, con l'eccedere, questo desiderio, supera nello stesso tempo l'essere e lo sostituisce con un glissare-un modo di esistere sospeso, radioso, *eccessivo*, legato al senso del trovarsi nudi e di penetrare l'aperta nudità altrui»⁴⁰.

L'eterno ritorno dell'uguale sarebbe un *glissare*, un sorvolare il problema del tempo, concepito secondo lo schema triadico delle estasi di passato, presente e futuro. Così come per il discorso morale, il regno della *chance* (o dell'*amor fati*) supera il dato, in vista dell'evento, oltrepassa l'essere, per recuperare una condizione di nudità, che sta alla base, anche, di una rinnovata prospettiva etica, che si regge sul continuo *porsi in questione*, sostituendo ai valori immutabili dell'*era dei padroni*, quello eternamente mobile del gioco.

88

L'idea dell'eterno ritorno, in Nietzsche, differendo di continuo il centro, proiettando le forze verso l'esterno, secondo un movimento centrifugo, ben si presta ad interpretare un nuovo modello plastico di moralità non *volgare*, dove gli esseri si usano reciproco rispetto, poiché sono necessitati a farlo. Il compito dell'uomo risiede nell'amare una necessità eternamente ritornante, pena la sospensione del flusso circolare dell'energia, pena la catastrofe definitiva. «La misura della forza del cosmo è determinata, non è *infinita*: guardiamoci da questi eccessi del concetto! Conseguentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e in sostanza *non misurabile*; ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo attimo, è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già essere esistiti. Conseguentemente, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che lo ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumerevoli volte, in quanto la condizione complessiva di tutte le forze ritorna sempre»⁴¹.

La forza che anima il cosmo muta di continuo, rendendo il carattere

degli esseri composito, e, di conseguenza, incerto, non fissabile *ipsealmente*, come fosse un *fatto atomico*, semplice. Non si dà, nel mondo della vita organica, un movimento di sviluppo che procede dal semplice al composto, pena la ricaduta in una sorta di fondazionalismo, allergico all'infinita potenza della possibilità. Per Bataille, paradossalmente, il *fatto atomico* è che l'essere nel mondo è composito, e la sua fluidità non può essere arrestata in una forma, in un *ipse* qualunque. «Un uomo non è che una particella inserita in insiemi instabili e aggrovigliati. Questi insiemi si compongono nella vita personale sotto forma di molteplici possibilità[...] Solo l'estrema instabilità delle connessioni permette di introdurre come un'illusione puerile ma comoda una rappresentazione dell'esistenza isolata che si ripiega su se stessa»⁴².

La conoscenza, allora, diviene una sorta di connessione chimico-biologica, una connessione precaria, tanto quanto lo è il legame tra le cellule di un tessuto organico. La situazione composita degli esseri si riflette sulla struttura della conoscenza, che si presenta, così, come un *vortice*, all'interno del quale si agitano gli esseri, annaspando in un'esistenza *labirintica*⁴³, più che circolare, un'esistenza disperatamente alla ricerca di un centro, di una concentrazione di energia. La chimera filosofica di un'esistenza *totale* rende gli essere smaniosi di costruire sistemi via via sempre più complessi, fino ad afferrare (anche concettualmente) l'universalità, ma «il dio universale distrugge piuttosto che reggere gli aggregati umani che ne sollevano lo spettro»⁴⁴.

Volontà di chance ed *amor fati*, lungi dall'essere angosciose opposizioni al libero instaurarsi della possibilità, rigettano, con il loro movimento *labirintico-circolare*, una visione preordinata ed univoca della conoscenza, così come del soggetto conoscente. «Il modo di conoscere e di riconoscere è già tra le condizioni di esistenza: perciò la conclusione che non si possano dare altri tipi di intelletto, se non quello che ci conserva, è affrettata [...] Il nostro apparato conoscitivo non è *organizzato* per la conoscenza»⁴⁵.

La conoscenza, cui Nietzsche fa riferimento, è quella *totalitaria*, che mira a tesaurizzare il sapere, al fine di riutilizzarlo, impartendolo in *pillole*, all'uomo, obbligato ad ingerirle, se non vuole ritrovarsi nudo di fronte all'esistenza.

4. La paura degli esseri umani è paura di essere nudi.

Quando si evoca la nudità, non lo si fa per riattingere una condizione adamitica, ma per esemplificare il modello raccomandabile di una vita *acefala*, priva di organizzazione, manchevole di precetti (sovrani o divini che siano). «La vita umana non ne può più di servire da testa e da ragione all'universo. Nella misura in cui diventa questa testa e questa ragione, nella

misura in cui diventa necessaria all'universo, essa accetta un asservimento [...] La Terra, fino a quando ha generato soltanto cataclismi, alberi o uccelli, era un universo libero: la fascinazione della libertà si è offuscata quando la Terra ha prodotto un essere che impone la necessità come una legge al di sopra dell'universo [...] Ciò nonostante, l'uomo è rimasto libero di non rispondere più ad alcuna necessità [...] Egli può fuggire il pensiero di essere lui o Dio a impedire alle cose di essere assurde»⁴⁶

Favorire l'assurdità delle cose è il compito che si prefigge un individuo (o società) *acefalo* (o *policefalo*), laddove per *assurdità*⁴⁷, si deve intendere, propriamente, *ciò che suona male, ciò che si allontana da un discorso savio, razionale*. L'assurdo, così, si allontana da una prospettiva logocentrica, dov'è un soggetto imperante che pretende di dispensare il senso a ciascuna cosa. «Soltanto se non è subordinata a un soggetto preciso che la supera, la vita rimane *integrale*»⁴⁸. Si pone, a questo punto, il problema della totalità, dell'integralità della vita. «Posso esistere *totalmente* soltanto superando in qualche maniera lo stadio dell'azione. Altrimenti sarò soldato, rivoluzionario di professione, scienziato, non *l'uomo totale*»⁴⁹.

L'uomo che agisce in vista di un obiettivo, è conscio degli sforzi che ha da effettuare al fine di soddisfare il suo desiderio, ma risulta essere un uomo *parziale*, frammentario, perché concentra tutte le sue energie in vista di uno specifico guadagno. L'azione, in quanto *decisione*, è sempre un boia che provoca la morte di tutte le altre possibilità realizzabili. Ed è proprio a partire da questo *precipitato* dell'azione, che Bataille conduce la sua critica all'utilità insita in ogni istante di chi vive nel tempo, con la prospettiva di un guadagno. La soluzione, per emanciparsi dalla frammentarietà dovuta all'azione, non risiede nel sospendere quest'ultima, ma, nel negarle la primazia temporale, nel relegarla ad aspetto secondario, e non basilare, dell'esistenza.

90

L'uomo frammentario, di cui parla Bataille, somiglia molto all'*ultimo uomo* nietzscheano, che ricerca una fortuna mediocre senza troppo dispendio di forze, praticando tutto con la massima furbizia, *rimpicciolendo* sempre di più le cose: «ecco! lo vi mostro l'*ultimo uomo* [...] La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. *Noi abbiamo inventato la felicità*-dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio [...] Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo [...] Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute»⁵⁰.

L'uomo totale, invece, non aspira alla mediocrità, non ricerca la felicità, ma supera la misera condizione umana, radicalizzando l'esperienza della negatività, ed albergando presso di essa, non con l'obiettivo di recuperare una fittizia unità, ma nel tentativo di *salvare* l'ineludibilità

dell'eccessivo conflitto che oppone la morte alla vita. Bataille opera un rovesciamento della concezione filosofica hegeliana, ribaltandone la *fenomenologia*: conservare l'opera della morte, del negativo, attraverso il *riso*, anziché mirare ad un'irenica conciliazione universale, suggellata dalla *serietà padronale*⁵¹.

Il riferimento polemico ad Hegel, ci torna utile nel momento in cui poniamo allo specchio l'*uomo totale* di Bataille e l'*oltreuomo* nietzscheano. Nietzsche non ha mai inteso, in accordo, su questo, con Bataille, che il superamento dell'uomo parziale passasse per una sintesi di tipo dialettico. L'*oltreuomo* non è la realizzazione di un ideale, non è la figura pacificatrice che l'essenza *guerresca* del mondo, forse, esigerebbe, non è il compimento di uno sfrenato evoluzionismo biologico, ma l'affermazione più convinta del *senso della terra*⁵², *della frammentarietà dell'esperienza, che l'ibrido uomo europeo deve amare* fino in fondo, senza cedere alle lusinghe o alle umiliazioni delle morali, preparata com'è la nostra epoca (non diversa da quella nietzscheana, perché ancora dominata dal nichilismo): «al carnevale in grande stile, all'altezza trascendentale della suprema idiozia e dell'aristofanesca derisione del mondo. Forse proprio a questo punto scopriamo altresì il regno della nostra *invenzione*, quel regno in cui anche noi possiamo essere ancora originali, per esempio come parodisti della storia mondiale o pagliacci d'Iddio-forse, anche se nessuna cosa avrà mai un avvenire, sarà proprio il nostro *riso* ad averlo!»⁵³.

In questo senso, all'hegeliano *Venerdì Santo dello Spirito Assoluto*, Nietzsche contrappone il *Martedì Grasso dello spirito dissoluto*, collocandosi nel solco di quanto detto su Bataille circa il ribaltamento della *fenomenologia* hegeliana.

L'*oltreuomo* e l'*uomo totale* mal si accordano con una soggettività di tipo assoluto, prediligendo una collocazione immanente e trasparente, piuttosto che trascendente ed opaca: «in fondo l'uomo integrale è solo un essere in cui si annulla la trascendenza, da cui niente è più separato: un po' burattino, un po' Dio, un po' pazzo...è la trasparenza»⁵⁴.

Tuttavia, ciò che primariamente traspare dell'*uomo totale* è la sua angoscia, il suo non-sapere, che, poi, si tramuteranno in estasi e volontà di non-sapere, attraverso un'*esperienza interiore*, un *rapimento*, che non annulla l'io psicologico per condurlo alla *unio mystica*, ma lo annulla per riconsegnarlo ai *supplizi* terreni. «Finché l'*ipse* persevera nella sua volontà di sapere e di essere *ipse* dura l'angoscia, ma se l'*ipse* si abbandona e con se stesso il sapere, se si dà al non-sapere in tale abbandono, ha inizio il rapimento [...] Soppressione del soggetto e dell'oggetto, solo modo per non sfociare nel possesso dell'oggetto da parte del soggetto, vale a dire per evitare l'assurda corsa affannosa dell'*ipse* che vuole diventare il tutto»⁵⁵.

Tuttavia, sarebbe errato pensare che il *rapimento* conduca ad uno stato in cui l'angoscia viene meno definitivamente. Il disagio, la dissoluzione, il *non* sono gli elementi costitutivi di quell'unico *habitat* in cui la conoscenza può prosperare, o, meglio, sperperare, disperare. La *passione di non-sapere* che anima Bataille trova il suo punto d'esordio, però, paradossalmente, proprio a partire da un sapere che si pretende assoluto. Da lì, è possibile per l'uomo (totale) compiere il percorso dell'*esperienza interiore*, un tipo di esperienza che ricorda (formalmente) più l'hegeliana *Erfahrung* che la diltheyana *Erlebnis*⁵⁶, in quanto rimanda all'incessante *lavoro del negativo*, punto cruciale anche della speculazione hegeliana. Laddove la *Fenomenologia dello Spirito* ci narra del *già dispiegato*, però, la batailleana *esperienza interiore*, quasi con un movimento a ritroso, ripiega il sapere, inabissandolo in un luogo di silenzio, dove è necessario che il soggetto venga condotto. Qui, nel *non-sapere*, l'io scopre il fondo *impossibile* delle cose, esponendosi, sempre, di nuovo, all'angoscia, al supplizio che lo dilacera: quello tra assolutezza ed implacabile brama interrogativa. Sapere assoluto e non-sapere, in questo senso, coincidono, perché protagonisti di un unico movimento, di un'unica trama discorsiva, che enuncia l'ineffabile dolore dell'uomo, esattamente come avviene in Nietzsche, laddove l'esperienza della malattia fa tutt'uno con quella della salute, del piacere.

«Ogni piacere vuole l'eternità di tutte le cose, vuole miele, vuole feccia, vuole mezzanotte ebra, vuole avelli, vuole il conforto delle lacrime dei sepolcri, vuole il rosso orifiammante della sera [...] Così ricco è il piacere, che ha sete di sofferenza, d'inferno, di odio, di vergogna, di storpiato, di *mondo*»⁵⁷. Nel sapere convivono due aspetti, solo apparentemente antitetici, ma, in realtà, complementari: la tensione all'Assoluto, da una parte, e, l'ineffabile, l'ignoto, dall'altra. Se l'uomo opzionasse esclusivamente uno dei due aspetti, ci troveremmo di fronte a due creature mostruose: l'*ipse*, l'identità esasperata, il cannibalismo del Tutto, oppure, la passività, l'arbitrarietà, la vaghezza dell'indefinito. Unendo proficuamente i due aspetti, invece, giungiamo ad un'armonia, tuttavia temporanea, che consente la coabitazione sulla stessa Terra di uomo e sapere, una coabitazione conflittuale, sì, ma degna di essere vissuta fino in fondo, portata alle sue estreme conseguenze, spinta sino all'*impossibile*.

Un sapere che ha attraversato l'assolutezza e considerato l'ignoto, è un sapere trasfigurato, rinnovato, un *sapere stocastico*, dove elementi casuali e processi selettivi, dove imponderabilità e creazione si fondono per generare un uomo non più frammentario ed invischiato nelle spira dell'utilità, ma un uomo finalmente *liberato*, che ha riportato sin nelle viscere del sapere, l'istanza religiosa dell'ignoto e quella artistica dell'invenzione.

Un sapere siffatto, apre le porte ad un rinnovamento filosofico eclatante: l'oggetto della conoscenza non corrisponde più ai dettami di una soggettività imperante, ma giunge alla presenza *autonomamente*, fuoriuscendo da quel calderone che è l'ignoto, il *non-ancora*.

Ciò vale, in modo emblematico, per gli artisti: «un costante creatore, un uomo *madre*, nel senso grande della parola, un uomo che non sa e non sente altro se non le gravidanze e le generazioni del suo spirito, che non ha tempo di meditare su se stesso, che non ha più voglia di esercitare il suo gusto, e semplicemente lo dimentica [...] forse un tale uomo produrrà infine delle opere *all'altezza delle quali, già da un pezzo, non ha più saputo portare lo sviluppo della sua facoltà di giudizio* [...] Nessuno conosce un bambino peggio dei suoi genitori»⁵⁸.

E il sapere, è proprio questo *bambino*, che un'educazione ferrea non riporterà sulla retta via, mentre soggetto ed oggetto, tradizionalmente intesi, si dissolvono in un'*emesi*: «astrazione informe/striata di fratture/cumulo/d'inanità di oblii/da una parte il soggetto IO/e dall'altra l'oggetto/universo poltiglia di nozioni morte/ove IO getta piangendo i rifiuti/le impotenze/i singulti/i discordanti gridi di gallo delle idee/oh nulla fabbricato nell'officina della vanità infinita/come una cassa di denti finti/IO chino sulla cassa/IO ho/la mia voglia di vomitare voglia»⁵⁹.

5. Dal *materialismo idealista* all'*informe*: per un *non-sapere effusivo*

«La maggior parte dei materialisti, benché abbiano voluto eliminare ogni entità spirituale, sono arrivati a descrivere un ordine di cose che rapporti gerarchici caratterizzano come specificamente idealista. Hanno situato la materia morta al vertice di una gerarchia convenzionale dei fatti di ordine diverso, senza accorgersi di cedere così all'ossessione di una forma *ideale* della materia, di una forma che si avvicinerrebbe più di qualunque altra a ciò che la materia *dovrebbe essere*»⁶⁰. Il rifiuto di una posizione tetica del sapere viene espresso, dal Bataille giovane, anche in relazione alla delicata questione della forma, dell'arte. Un materialismo, che potremmo definire di matrice positivista, innalza la materia al rango ideale di modello, ricadendo, così, nella deriva idealista, mentre, un *materialismo basso* si misura direttamente con i fatti grezzi, senza l'ausilio di mediazione alcuna. In più, laddove un *materialismo idealista* mira alla restaurazione dei tratti della figura umana, un *materialismo basso* si misura con la *mostruosità*⁶¹ individuale, senza la pretesa di ricondurla ad unità, ad armonica forma. Il *mostruoso*, da *cosa straordinaria*, diviene *evento ordinario*, già da sempre *esposto*, che, per il solo fatto di *mostrarsi*, indica qualcosa, mette in moto il pensiero. Bataille, su questa scia, opera un radicale ribaltamento proprio nella sfera del pensare: la forma non è, platonicamente parlando, un punto di arrivo, un

compimento, bensì, un punto di partenza, un'*imperfetta irriducibilità*. Tale rovesciamento interviene, altresì, modificandolo, sullo statuto del soggetto (e quindi dell'oggetto).

Nella versione *idealista* del materialismo, il soggetto è un soggetto astratto e reazionario, mentre, nel *materialismo basso*, il soggetto precipita nel vuoto fino ad urtare con la *terra*, mischiandosi con essa, divenendone l'intimo senso. Il soggetto, fattosi *materiale*, diventa *acefalo*, in quanto mina il *castello di carte* dell'autorità (sia essa rappresentata da Dio che dall'Idea, monadiche cristallizzazioni del divenire materiale).

Che il *mostruoso* non sia un prodigio contro natura, ma, il semplice divenire dialettico delle forme, Bataille lo mostra, ad esempio, quando parla delle illustrazioni che accompagnano il manoscritto conosciuto sotto il nome di *Apocalisse di San Severo*⁶². Nel foglio 85 del manoscritto, incontriamo un'illustrazione relativa al tema biblico del Diluvio. Ivi, i corpi straziati, annegati di uomini ed animali sono rappresentati con una *scompostezza* indegna di un libro sacro, *contraria*, cioè, alla tradizionale *misura* religiosa ideale. In più, il sentimento di orrore suscitato dai corpi, gettati in pasto alla brutalità del caso, nulla concede al sadismo: «l'orrore non comporta nessuna compiacenza patologica e fa unicamente la parte del letame nella crescita vegetale, letame dall'odore soffocante certo, ma salubre per la pianta»⁶³.

C'è un *grandioso patetismo* in quest'illustrazione, spia della totale assenza di un disegno architettonico, compositivo, e, quindi, dal punto di vista teologico, provvidenziale, a vantaggio, invece, di un'esaltazione *incoerente* dell'eterogenea irriducibilità delle forme.

«Questa incoerenza è qui il segno dell'estremo disordine delle reazioni umane libere. Non si tratta, in effetti, di un contrasto calcolato, ma di un'espressione immediata delle metamorfosi inintelligibili-tanto più significative-che sono il risultato di certe inclinazioni fatali»⁶⁴. Il passo citato riveste una grande importanza per la formulazione di un'anti-teoria filosofico-artistica, che si emancipi dalle costrizioni compositive per approdare nella dimensione dell'*informe*: «la filosofia intera non ha altro scopo, si tratta di dare una redingote a ciò che è, una redingote matematica. Per contro, affermare che l'universo non rassomiglia a niente e non è che *informe* equivale a dire che l'universo è qualcosa come un ragno o uno sputo»⁶⁵.

Quando Bataille parla di *informe*, non si sta riferendo alla totale assenza della forma, ma, al decentramento-declassamento delle forme che, secondo un orizzonte estetico tradizionale, sono state innalzate a sovrana purezza, a paradigma, a modello di bellezza. C'è, invece, nel termine *informe*, una certa *operazionalità*, *performatività*, che gli conferisce la forza di un verbo, la potenza metamorfica di un processo, quello dell'*informare*. In definitiva, quindi, l'*informe* esige che ogni cosa al mondo abbia la sua forma,

è generazione, donazione di forme, irriverente nei confronti di qualsiasi pregiudizio estetico o morale.

In Nietzsche, è riscontrabile il medesimo processo, il medesimo *contromovimento*, per cui, dalla preminenza della purezza ideale della forma si passa a quella dell'*indispensabile presupposto fisiologico dell'ebbrezza*⁶⁶.

Nello stato d'ebbrezza, tutto viene arricchito, viene *informato*, attraverso il carico di forza proprio dell'uomo che vuole trasformare le cose, previo rifiuto di qualsiasi paradigma estetico, nel tentativo di riabilitare le *forme scartate* dalla storia dell'arte tradizionale. «L'uomo in questo stato trasforma le cose, sino a che esse rispecchino la *sua* potenza, sino a che diventino i riflessi della *sua* perfezione [...] Sarebbe lecito figurarsi uno stato contrapposto, una specifica anti-artisticità dell'istinto, un modo di essere che impoverisse, assottigliasse, intisichisse tutte le cose. E in realtà la storia è ricca di tali anti-artisti, di tali denutriti della vita, i quali per necessità si appropriano delle cose, le spolpano, le devono rendere *più scarne*»⁶⁷.

Le cose devono diventare i riflessi della perfezione umana: a dispetto di quanto un'interpretazione volgare potrebbe rendere, in tali parole non v'è insito alcun causalismo né, tantomeno, alcuna prospettiva teleologica. Così come la intende Nietzsche, *perfezione* vuol dire *donare la forma*, mediante un processo libero, un movimento *anti-decadente*, che non guarda alle cose con l'intento di rinvenire in esse delle forme già compiute, ma le *violenta*, per ridare presenza alle forme ritenute ingiustamente inferiori, brutte, da scartare.

Il soggetto che *dona la forma*, mediante un processo di *idealizzazione*⁶⁸, è il soggetto del *materialismo basso*, che si plasma a seconda del prevalere o meno di un istinto sull'altro, che modifica la sua forma in base al grado di eccitabilità raggiunto dal suo sentimento di ebbrezza, dove si combinano, l'impulso all'*apollineo* e quello al *dionisiaco*, in una continua osmosi, che raggiunge il suo *culmine*, il suo più alto grado di *informazione*, allorquando l'intero sistema degli affetti è massimamente eccitato, ovvero nello stato *dionisiaco*. «L'essenziale sta nella facilità della metamorfosi, nell'incapacità di *non* reagire (analogamente a quel che avviene in certi isterici cui basta un semplice cenno per entrare in *ogni* ruolo). 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»⁶⁹.

L'*uomo dionisiaco* è il soggetto del *materialismo basso*, in quanto condivide con esso la tendenza a declassare la *forma compiuta*, mediante un processo *metamorfico*, un processo che attraversa tutte le forme, per

conferire loro quel *sensu*, che l'estetica tradizionale gli aveva precluso, fondando il suo rifiuto su oscuri pregiudizi.

C'è, nel soggetto ipotizzato da Bataille e Nietzsche, un *isterismo* di fondo, che lo rende vulnerabile, feribile da qualsiasi suggestione emotiva, da qualsiasi gioco di forze istintuale, *deterritorializzandolo* e *riterritorializzandolo* di continuo, con un ritmo quasi ossessivo. «Si può definire l'ossessione della *metamorfosi* come un bisogno violento, che *si confonde d'altronde con ciascuno dei nostri bisogni animali*, e spinge un uomo a disfarsi tutto a un tratto dei gesti e delle attitudini che la natura umana esige: per esempio, si getta bocconi e mangia il pastone del cane»⁷⁰.

Bataille e Nietzsche, con le loro *esperienze filosofiche estreme*, non hanno inteso, nichilisticamente, abolire *tout court* dall'orizzonte teoretico le nozioni di *soggetto* e *forma*, bensì, le hanno ripensate, sulla scorta di un rovesciamento prospettico della tradizione.

L'uomo dionisiaco con la sua volontà di potenza e l'uomo totale con la sua volontà di chance incarnano il culmine di un processo metamorfico, mirato alla costituzione di un sapere effusivo e stocastico, dove tra soggetto ed oggetto non vige più una scissione padronale, ma uno scambio, una comunicazione reciproca, dove l'io è influenzato, anzi, di più, può conoscersi solo sulla base delle modificazioni oggettuali, solo in relazione all'imprevedibile gioco degli istinti, cui non può sottrarsi, pena la sua fuoriuscita dall'immanenza.

¹ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Zanzotto, SE, Milano 2006, p. 16.

² Ivi, p. 18.

³ Ivi, p. 20.

⁴ S. LATOUCHE, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 11.

⁵ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 22. ⁶ Ibidem. ⁷ Ivi, p. 18. ⁸ Ivi, p. 27. ⁹ Ivi, p. 28.

¹⁰ Siamo nel gennaio del 1883, Nietzsche si trova a Rapallo, in Italia, e scrive quella che in seguito sarà la prima parte del *Così parlò Zarathustra*. Il nome *volontà di potenza* compare, per la prima volta, nel capitolo intitolato *Dei mille e uno scopo*.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo I, pp. 67-69.

¹² G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 37.

¹³ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, op. cit., vol. VII, tomo I, parte II, fr. 10 [31], p. 30.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Aurora*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo I, § 39, p. 34.

¹⁵ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 48.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, *Perchè io sono un destino*, § 1.

¹⁷ Ivi, §2.

¹⁸ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 56.

¹⁹ Il riferimento all'opera di Dalì, *Il gioco lugubre* (1929), ci appare gravido di spunti. Dinnanzi ad una statua collocata su un piedistallo, che si copre gli occhi per non vedere, una testa femminile implode sparando all'esterno altre due teste. La figura umana del passante che guarda, come anche il corpo femminile da cui proviene la testa che implode, hanno un dettaglio scatologico, ulteriore elemento di implosione. La *volontà di chance*, come moto del male, rinvia all'idea dell'implosione corporea e cosmologica, all'idea della metamorfosi continua, e, non da ultimo, a quella di forza improduttiva.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, p. 25.

²¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, op. cit., vol. V, tomo II, § 318.

²² G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 128.

²³ Ivi, pp. 115-116.

²⁴ Cfr., a proposito della questione del *telos*, G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 178, dove si legge: «talvolta l'amore del gioco induce al più grande rischio, a misconoscere lo scopo che si persegue. Lo scopo, in quest'ultimo caso, può non essere stabile, la sua natura è di porsi un possibile illimitato», e, F. Nietzsche, *Aurora*, op. cit., § 130, dove leggiamo: «*fini?volontà?* ci siamo abituati a credere a due regni, al regno dei *fini* e della *volontà*, e al regno dei *casi*; in quest'ultimo ci sono accadimenti assurdi [...] Abbiamo timore di questo possente reame della grande stupidità cosmica, poiché il più delle volte facciamo la sua conoscenza mentre piomba nell'altro mondo, quello dei fini e dei propositi, come una tegola dal tetto, accoppandoci una qualche bella *finalità*».

²⁵ G. BATAILLE, *Sacrifici*, ed. it. a cura di M. Rovelli, Stampa Alternativa, Viterbo 2007, p. 11. Ci rifacciamo al testo della presente edizione e non a quello inserito nel volume *L'esperienza interiore*, con il titolo *La morte è in certo senso un'impostura*, in quanto, quest'ultimo, è largamente rimaneggiato e chiosato. Preferiamo, pertanto, fare riferimento al testo integrale, così come uscì nel 1936 in una *plaque*, ad accompagnare cinque acqueforti di André Masson.

²⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., § 374, e, segnatamente, il seguente passaggio: «il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta *infinito*: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*».

²⁷ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, op. cit., p. 180.

²⁸ Potlâc o potlâch vuol dire scambio, baratto, ma anche *spreco*. È un termine delle tribù nordamericane del nord-ovest. Si riferisce alle grandi feste d'inverno, che duravano più giorni e solennizzavano ricorrenze speciali, con canti, danze mascherate e banchetti, e un numero infinito di invitati; e terminavano con larga distribuzione di doni agli invitati in cui si esaurivano talvolta tutti i beni del donatore. Al potlâc si rispondeva con un potlâc a tempo debito. Cfr. in proposito, M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002, e, lo stesso G. BATAILLE, *Il limite dell'utile*, trad. it. a cura di F. C. Papparo, Adelphi, Milano 2000.

²⁹ G. BATAILLE, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, trad. it. a cura di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 50.

³⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., § *Delle tre metamorfosi*, pp.23-25.

³¹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII, tomoll, fr. 9 [151], p. 77. Il frammento in questione figura tra quelli inseriti da Nietzsche stesso, all'inizio del 1888 (come emerge dai suoi quaderni), in un piano, seppur materiale, e non architettonico, preparatorio all'operaprogettata, e mai realizzata, *La volontà di potenza*, e, per questa ragione, ricopre una particolare importanza, in quanto risalente ad un'epoca in cui la sua speculazione aveva raggiunto un *culmine*. Nella numerazione di pugnietzscheano, il frammento compare al n. 250, e sarebbe dovuto confluire nell'ipotetico IV libro della *Volontà di potenza*.

³² Ivi, fr. 10 [138], p. 178.

³³ G. BATAILLE, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, cit., p. 44.

³⁴ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., fr. 10 [138], p. 178.

³⁵ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 177.

³⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., § 382.

³⁷ G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, trad. it. a cura di C. Morena, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 222.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere*, cit., § *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, 1.

³⁹ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 146.

⁴⁰ Ivi, pp. 146-147.

⁴¹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., fr. 11 [316].

⁴² G. BATAILLE, *Il labirinto*, trad. it. a cura di S. Finzi, SE, Milano 2003, pp. 18-19. Il testo originale fu pubblicato sotto il titolo *Le labyrinthe*, in *Recherches philosophiques*, vol. V, 1935-36, pp. 364-372. Una versione notevolmente rimaneggiata dello stesso è reperibile in G. Bataille, *L'esperienza*

interiore, op. cit., sotto il titolo *Il Labirinto (o la composizione degli esseri)*, pp. 129-144.

⁴³ Anche Nietzsche segnala la disperazione che accompagna un'esistenza *labirintica*. Cfr. in proposito F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, *Lo spirito libero*, § 29: «è cosa di ben pochi essere indipendenti: è una prerogativa dei forti. E chi tenta di esserlo [...] si infila in un labirinto, moltiplica in mille modi i pericoli che la vita, già di per se stessa, comporta».

⁴⁴ Ivi, p. 21.

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., fr. 26 [127], p. 167.

⁴⁶ G. BATAILLE, *La congiura sacra*, trad. it. a cura di F. Di Stefano e R. Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 6.

⁴⁷ Il termine latino *absurdus* è composto dalla particella *ab*, che indica allontanamento, e da una forma dell'antico verbo *sardare*, che sta per *parlare saviamente*, a sua volta rimandante alla radice sanscrita *svar=suar*, che indica il suonare.

⁴⁸ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 24 (corsivo mio).

⁴⁹ Ivi, p. 23.

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., pp. 11-12.

⁵¹ Cfr. in proposito M. PERNIOLA, *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milano 1977, in ispecie il capitolo 4, *Il negativo tra serietà e riso*, pp. 91-131.

⁵² Cfr. in proposito F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., p. 6: «ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra!».

⁵³ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., § 223.

⁵⁴ G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, cit., p. 26.

⁵⁵ G. Bataille, *Il supplizio in L'esperienza interiore*, cit., pp. 92-94.

⁵⁶ Cfr. in proposito F. C. PAPPARO, *Incanto e misura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, in ispecie il capitolo 2, *Dall'apparizione dileguante del soggetto una nuova specie di cose vere. Note intorno alla passione di non-sapere*, pp. 81-144.

⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit. p. 392.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., § 369.

⁵⁹ G. BATAILLE, *L'impossibile*, trad. it. a cura di R. Baldassini, SE, Milano 1999, p. 142.

⁶⁰ G. BATAILLE, *Documents*, trad. it. a cura di S. Finzi, Edizioni Dedalo, Bari 1974, p. 170.

⁶¹ Il termine latino *mônstrum* indica ciò che è prodigioso, contro natura, e, si presta, anche, a due suggestioni etimologiche: la prima riguarda il verbo *monère*

(*avvertire*), quasi che *mòonstrum* incarnasse una sorta di segnale della divina volontà (seguendo un'idea superstiziosa degli antichi), e, la seconda, riguarda il verbo *mòonstrare* (*porre sotto gli occhi altrui*), che, oltre al significato comune, rinvia al *far pensare* [vedi la radice *mon*- (= *man-pensare*)].

⁶² Cfr in proposito G. BATAILLE, *Documents*, cit., pp. 31-32, ove leggiamo: « il testo principale di questo manoscritto (fogli 14-216) volgarmente conosciuto sotto il nome di *Apocalisse di San Severo* è in realtà il Commento sull'Apocalisse del prete Beatus di Liebana (Asturie). [...] Nel manoscritto di San Severo, quest'opera è preceduta da un quadro genealogico dei personaggi e della storia santa, seguito da un Commentario di San Gerolamo su Daniele, da due altri trattati religiosi e da alcune carte del secolo XI riguardanti l'abbazia di San Severo».

⁶³ Ivi, p. 37.

⁶⁴ Ivi, p. 41.

⁶⁵ Ivi, p. 165.

⁶⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, *Scorribande di un inattuale*, §8.

⁶⁷ Ivi, § 9 (corsivo mio).

⁶⁸ *Idealizzare* (*idealisieren*) nulla ha a che vedere, qui, con la dialettica ascendente platonica, rinviando, invece, al *sentimento dell'ebbrezza*. Cfr. in proposito, F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., *Scorribande di un inattuale*, § 8, dove si legge: «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 in un portentoso *proiettar fuori* i tratti principali».

⁶⁹ Ivi, § 10.

⁷⁰ G. BATAILLE, *Documents*, cit., p. 177.