

Giuseppe Zuccarino

Bataille e la notte del non-sapere

Sono molte e significative le vicende, personali e culturali, attraversate da Georges Bataille nel corso degli anni Trenta. La più singolare è forse quella legata a una rivista da lui fondata, «Acéphale», e alla società segreta che recava lo stesso nome¹. L'intento del duplice progetto era, in un certo senso, di tipo religioso, ma di una religiosità che prendeva atto fin da subito della morte di Dio annunciata da Nietzsche. La setta, che riuniva attorno a Bataille un ristretto numero di adepti, svolgeva un'attività di riflessione sulle opere del filosofo tedesco, ma praticava anche dei rituali di tipo cerimoniale. L'esperienza è stata importante per lo scrittore, anche se è durata solo pochi anni e se alla fine egli è sembrato giudicarla, per molti aspetti, mancata. Ha ricordato infatti, in una nota autobiografica, quanto segue: «Avevo passato gli anni precedenti [al 1940] con una preoccupazione insostenibile: ero deciso, se non a fondare una religione, almeno a dirigermi in tal senso. [...] Per quanto una simile ubbia possa sembrare stupefacente, io la presi sul serio. È l'epoca in cui feci apparire con degli amici la rivista "Acéphale". [...] Voglio solo precisare che l'inizio della guerra rese decisamente avvertibile l'insignificanza di questo tentativo»².

Non possiamo approfondire qui il discorso su «Acéphale», poiché ci interessa soprattutto prendere in esame ciò che è accaduto dopo, ossia la ricerca che ha condotto Bataille a redigere alcune delle sue opere teoriche maggiori. Tuttavia la transizione fra i due periodi è emblematicamente segnata proprio dall'articolo finale dell'ultimo fascicolo della rivista, articolo che reca lo strano titolo

¹ Per la rivista, cfr. la ristampa anastatica *Acéphale. Religion - Sociologie - Philosophie. 1936-1939*, Paris, Jean-Michel Place, 1980 (tr. it. «Acéphale»: *la rivista*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 1-125). Per la setta, oltre alla biografia scritta da Michel Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, si può vedere il volume G. Bataille, *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, Paris, Éditions de la Différence, 1999 (tr. it. parziale in *La congiura sacra*, cit.).

² G. Bataille, *Avant-propos ou préface du Coupable* (1959), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988 (d'ora in poi abbreviato in *Œ. C.*), vol. VI, pp. 369-370.

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

La pratique de la joie devant la mort. Anche se in apparenza la morte dovrebbe essere associata ad idee negative, per Bataille non è così, ma questo non dipende dalla fede nella sopravvivenza dell'anima dopo il trapasso: «L'esistenza mistica di colui la cui "gioia dinanzi alla morte" è diventata la violenza interiore non può in nessun caso incontrare una beatitudine soddisfacente di per sé, paragonabile a quella del cristiano che pregusta l'eternità»³. Si tratta di uno stato d'animo più complesso, quello di chi, pur avendo provato «la vertigine fino a tremare in tutte le ossa», si sente «in grado di ridere con grande leggerezza di ogni possibilità umana e di conoscere ogni incanto accessibile»⁴. Tuttavia non basta pensare o enunciare idee del genere, occorre sperimentarle, ossia trasformarle in una pratica: «I testi che seguono non possono costituire da soli un'iniziazione all'*esercizio* di una mistica della "gioia dinanzi alla morte". [...] Nel loro insieme, questi scritti rappresentano d'altronde, più che *esercizi* in senso proprio, semplici descrizioni di uno stato contemplativo o di una contemplazione estasiata»⁵.

Se Bataille mette per due volte in corsivo la parola «esercizio», è perché pensa a un preciso termine di paragone, quello costituito dagli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Ma mentre il santo, nel suo manuale, si proponeva di descrivere «i vari modi di preparare e disporre l'anima a rimuover da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo rimossi, di cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima»⁶, la prospettiva adottata dallo scrittore francese è nettamente diversa. Sia dal punto di vista dottrinale, perché ai suoi occhi «la "gioia dinanzi alla morte" appartiene unicamente a colui per il quale non c'è *aldilà* [...]. D'altra parte, in che modo un *aldilà*, in che modo Dio o alcunché di simile a Dio potrebbe ancora essere accettabile?»; sia dal punto di vista etico, perché per lui quella «santità timorosa – che bisognava

³ *La pratique de la joie devant la mort* (1939), in *Œ. C.*, vol. I, p. 553 (tr. it. *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, in *La congiura sacra*, cit., p. 118; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso riportati con modifiche).

⁴ *Ibidem* (tr. it. pp. 117-118).

⁵ *Ibidem* (tr. it. p. 118).

⁶ Ignazio de Loyola, *Esercizi spirituali* (1548), tr. it. Milano, SE, 1991, p. 15.

innanzitutto mettere al riparo dagli eccessi erotici – ha ora perso tutto il proprio potere», e certamente «chi avesse paura delle ragazze nude e del whisky avrebbe poco a che fare con la “gioia dinanzi alla morte”»⁷.

Vediamo come, in alcuni delle brevi annotazioni che compongono il seguito dell'articolo, si configurano i temi di meditazione proposti da Bataille. Ad esempio, è possibile proiettarsi con la mente nello spazio cosmico: «Mi rappresento che la Terra gira vertiginosamente nel cielo. Mi rappresento il cielo stesso che scivola via, gira e si perde. Il sole, come un alcol, che gira e risplende da far perdere il respiro. La profondità del cielo come un'orgia di luce gelida che si perde»⁸. Si può anche procedere all'inverso, per via non di dilatazione ma di concentrazione: «Fisso un punto dinanzi a me e immagino questo punto come il luogo geometrico di ogni esistenza e di ogni unità, di ogni separazione e di ogni angoscia, di ogni desiderio insoddisfatto e di ogni morte possibile. Aderisco a questo punto e un profondo amore di ciò che è in esso mi brucia»⁹. Pertanto, di fronte all'idea del termine della vita, dolore e accettazione gioiosa vengono a coesistere. Ciò vale sia quando si pensa a se stessi («Mi rappresento l'istante gelido della mia morte. [...] Mi rappresento coperto di sangue, spezzato, ma trasfigurato e in accordo col mondo»), sia quando si pensa ad altri: «Mi rappresento in una visione, e in un alone che lo trasfigura, il volto estasiato e sfinito di un essere morente; ciò che irradia da questo volto illumina con la sua necessità la nuvola del cielo, la cui luce grigia diventa allora più penetrante di quella del sole»¹⁰.

Chi pensasse che siano in causa solo immagini poetiche si sbaglierebbe. *La pratique de la joie devant la mort* preannuncia infatti un itinerario di lungo respiro, che verrà documentato nei tre volumi della *Somme athéologique: L'expérience intérieure* (1943), *Le coupable* (1944) e *Sur*

⁷ *La pratique de la joie devant la mort*, cit., p. 554 (tr. it. p. 119).

⁸ *Ibid.*, pp. 555-556 (tr. it. p. 122).

⁹ *Ibid.*, p. 556 (tr. it. p. 123).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 556-557 (tr. it. pp. 122-125).

Nietzsche (1945)¹¹. Nel primo di essi, l'autore spiega subito il significato della formula che ha scelto come titolo: «Con *esperienza interiore* intendo quella che di solito viene chiamata *esperienza mistica*: gli stati di estasi, di rapimento, o quanto meno di emozione meditata. Ma penso meno all'*esperienza confessionale*, a cui ci si è dovuti attenere finora, che a un'*esperienza nuda*, libera da vincoli, anche d'origine, con qualsiasi confessione. Ecco perché non mi piace la parola *mistica*»¹². Tuttavia Bataille non manca di far riferimento ad autori cristiani, ancorché si tratti non dei rappresentanti dell'ortodossia (come Tommaso d'Aquino, che pure viene preso di mira capovolgendo il titolo della sua opera principale, la *Summa theologiae*), bensì degli esponenti della teologia negativa (come Meister Eckhart) e soprattutto dei mistici (Angela da Foligno, Teresa d'Avila, Juan de la Cruz), coi quali lo scrittore francese sa bene di avere dei punti di contatto. Naturalmente però, una volta eliminata la credenza religiosa, egli si trova a muoversi in un ambito differente, e assai più incerto: «Ho voluto che l'*esperienza* conducesse dove conduceva, non guidarla verso un qualche fine prestabilito. E dico subito che non conduce ad alcun porto (ma in un luogo di smarrimento, di non-senso). Ho voluto che il non-sapere ne fosse il principio e in questo ho seguito, con più aspro rigore, un metodo in cui i cristiani eccelsero (essi si spinsero su questa via fin dove lo permise il dogma). Ma tale esperienza, nata dal non-sapere, decisamente vi permane. Non è ineffabile, non la si tradisce parlandone, ma, posta di fronte alle domande del sapere, sottrae alla mente le risposte di cui ancora disponeva. L'*esperienza* non rivela nulla, e non può fondare la credenza né partire da essa»¹³.

¹¹ Le date di pubblicazione non coincidono con quelle di composizione: «Ecco l'ordine nel quale sono stati redatti i due primi tomi di questa *Somme*. L'inizio del *Coupable* [...] è stato redatto durante la prima parte della guerra, dal settembre 1939 all'agosto 1940. Il secondo tomo, *L'expérience intérieure*, dall'inverno 1941 all'agosto 1942» (*Avertissement*, in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 373-374). I due libri, però, sono stati poi riediti in versioni accresciute, con l'aggiunta di testi più tardivi, quindi la cronologia effettiva è ancor più intricata.

¹² *L'expérience intérieure*, in *Œ. C.*, vol. V, p. 15 (tr. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978, p. 29).

¹³ *Ibid.*, pp. 15-16 (tr. it. 29-30).

Un'analisi accurata dovrebbe tener conto della continua oscillazione, tra vicinanza e allontanamento, rispetto ai mistici. Pensiamo ad esempio al concetto, caro allo scrittore francese, di «non-sapere»¹⁴. Da un lato lo si può considerare come ripreso da Juan de la Cruz, dall'altro esso assume evidentemente un significato diverso. Questo punto è stato chiarito da Giorgio Agamben: «Bataille, nella sua *Somme athéologique*, in cui cerca di spingere fino al limite estremo l'esperienza del negativo, accenna più volte al suo debito verso san Juan, che non è semplicemente terminologico (la *nudité souveraine* e la *suma desnudez* di san Juan, il *non-savoir* e il *no saber*). La differenza che egli pone fra la sua *expérience intérieure* e quella della mistica (e della poesia) è che la negatività mistica è ancora legata, in qualche modo, a un'appropriazione [...], mentre egli persegue una negatività assoluta [...]. In un certo senso, nei tre volumi che compongono la sua *Somme*, Bataille non fa che portare alle ultime conseguenze il metodo della notte oscura (“J'ai suivi sa méthode de dessèchement jusqu'au bout”, egli scrive a proposito di san Juan), recidendo ogni rapporto con una teologia positiva e con la nozione stessa di Dio»¹⁵.

L'expérience intérieure, come gli altri due volumi della *Somme athéologique*, richiederebbe una lettura paziente, attenta alle implicazioni sia personali che filosofiche del discorso. Tuttavia ci limiteremo qui ad esaminare solo pochi punti dei tre libri, allo scopo di focalizzare alcuni dei momenti in cui Bataille perviene a un'«uscita da sé», e dei metodi che gli consentono di raggiungere tale risultato. Il principale di essi viene indicato dallo scrittore col termine di «drammatizzazione». A suo avviso, «si raggiungono stati di estasi o di rapimento solo *drammatizzando* l'esistenza in generale. La credenza in un Dio tradito, che ci ama (al punto di morire per noi), 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 [...]. Se non

¹⁴ Cfr. almeno le quattro conferenze tenute sull'argomento fra il 1951 e il 1953, in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 190-233 (tr. it. in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Genova-Milano, Costa & Nolan, 1998, pp. 7-55).

¹⁵ G. Agamben, *La «notte oscura» di Juan de la Cruz*, introduzione a Juan de la Cruz, *Poesie*, tr. it. Torino, Einaudi, 1974, p. VII.

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

sapessimo drammatizzare, non potremmo uscire da noi stessi. Vivremmo isolati e ripiegati. Ma una specie di rottura – nell’angoscia – ci lascia al limite delle lacrime: allora ci perdiamo, dimentichiamo noi stessi e comunichiamo con un aldilà inafferrabile»¹⁶. Bataille è consapevole dei rischi che ciò comporta (primo fra tutti quello della commedia, dell’autoillusione), ma pensa che sia possibile evitarli non ponendosi nella prospettiva della soppressione del dolore, della ricerca di una scappatoia, della formulazione di un sapere. Rinunciando a simili parapetti protettivi, ci si ritrova in una condizione di nudità, di spoliatura, «che non ha altra via d’uscita se non l’estasi stessa»¹⁷.

Altro aspetto importante è la perdita di fiducia nel discorso, al quale è da preferire il silenzio. Infatti, «parlare significa di per sé immaginare di conoscere, e per non conoscere più bisognerebbe non parlare più»¹⁸. Questo comporta fra l’altro una presa di distanza rispetto ai procedimenti filosofici: «La differenza tra esperienza interiore e filosofia risiede principalmente nel fatto che, nell’esperienza, l’enunciato non è nulla se non un mezzo e anzi, in quanto mezzo, un ostacolo; ciò che conta non è più l’enunciato del vento, è il vento», e ciò obbliga a «sentire il gelo del vento, a essere nudi»¹⁹. In apparenza, ci si ritrova vicini alle prescrizioni fornite da Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali* ma, come spiega più oltre Bataille, ancorché il santo utilizzasse il metodo della drammatizzazione, lo faceva in condizioni di sicurezza, fingendo soltanto di esporsi ad un rischio: «Il discepolo di sant’Ignazio offre a se stesso una rappresentazione teatrale. È in una stanza tranquilla: gli si chiede di avere i sentimenti che avrebbe se fosse sul Calvario. Tali sentimenti, gli si dice che, a dispetto della tranquillità della stanza, *dovrebbe averli*», e ciò prima ancora di aver acquisito «una

¹⁶ *L’expérience intérieure*, cit., pp. 22-23 (tr. it. pp. 38-39). Per una rassegna di testimonianze tratte da culture e religioni diverse, cfr. la classica antologia di Martin Buber, *Confessioni estatiche* (1909; nuova edizione riveduta 1921), tr. it. Milano, Adelphi, 1987.

¹⁷ *L’expérience intérieure*, cit., p. 25 (tr. it. p. 41).

¹⁸ *Ibidem* (tr. it. p. 42).

¹⁹ *Ibid.*, pp. 25-26 (tr. it. p. 43).

vita propriamente interiore, prima di aver spezzato dentro di sé il discorso»²⁰, dunque in condizioni illusorie.

Un'ulteriore questione da tener presente è quella che concerne il rapporto con la spiritualità orientale. Bataille ricorda: «Nel 1938, un amico mi ha iniziato alla pratica dello yoga»²¹. E in *L'expérience intérieure* non manca di precisare la propria posizione al riguardo: «La padronanza sui nostri moti più intimi, che alla lunga possiamo acquisire, è ben nota: si tratta dello *yoga*. Tuttavia lo *yoga* ci è dato sotto forma di ricette grossolane, guarnite da pedanterie ed enunciati bizzarri. E, praticato per se stesso, non va oltre un'estetica o un'igiene. Mentre io ricorro agli stessi mezzi (messi a nudo) *in uno stato di disperazione*»²². In apparenza egli dovrebbe sentirsi più in sintonia col buddhismo Zen che, pur ricorrendo a pratiche meditative, ha «come finalità solo un momento di illuminazione chiamato *satori*. Nessun metodo certo permette di accedere al *satori*. È la brusca apertura, lo scompiglio improvviso»²³. Ma anche quest'esperienza, al pari di quelle dei mistici cristiani, si sviluppa in un ambito monastico, con tutte le implicazioni del caso, sgradite allo scrittore francese: «Io odio i monaci. Rinunciare al mondo, all'apertura sul possibile, alla verità dei corpi, dovrebbe secondo me provocare vergogna»²⁴. Per lui è essenziale il fatto di perdersi, di rompere la chiusura dell'individuo, e questo lo porta a svalutare il ruolo assegnato all'asceti, perché la volontà di smarrirsi «è possibile solo a partire da un movimento da bacchanale, e per nulla a freddo»²⁵. Dunque, all'opposto della tradizione religiosa che ha sempre privilegiato la castità, Bataille non

²⁰ *Ibid.*, p. 139 (tr. it. pp. 187-188).

²¹ *Les larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1961, p. 237 (tr. it. *Le lacrime di Eros*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 220). Michel Surya (*op. cit.*, p. 122) ipotizza che l'iniziatore possa essere Jean Bruno, collega di lavoro dello scrittore alla Bibliothèque nationale parigina. A Bruno si deve un saggio di rilievo: *Les techniques d'illumination chez Georges Bataille*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 706-720.

²² *L'expérience intérieure*, cit., p. 28 (tr. it. pp. 45-46).

²³ *Sur Nietzsche*, in *Œ. C.*, vol. VI, p. 192 (tr. it. *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994, p. 205).

²⁴ *Ibid.*, p. 90 (tr. it. p. 97).

²⁵ *L'expérience intérieure*, cit., p. 35 (tr. it. p. 56).

esclude gli eccessi sessuali, proprio perché secondo lui «bisogna scegliere la via ardua, movimentata – quella dell’“uomo intero”, non mutilato»²⁶.

Occorre accennare infine alla forma espositiva adottata nei tre volumi della *Somme athéologique*, che non ha nulla di trattatistico, giacché l’autore procede scrivendo brevi testi, frammenti, annotazioni diaristiche, persino poesie. Non si tratta per lui soltanto di una scelta stilistica, ma anche di una necessità intrinseca alla ricerca che sta conducendo. Infatti «una continua messa in questione di tutto [...] costringe ad esprimersi per rapidi lampi, a staccare, per quanto possibile, l’espressione del proprio pensiero da un progetto, a racchiudere tutto in poche frasi»²⁷.

Elucidati almeno in parte i presupposti teorici di partenza, conviene considerare il modo in cui Bataille descrive alcune delle proprie «uscite da sé». Per compierle, a suo avviso conviene rapportarsi, visivamente o idealmente, a un oggetto esterno, dunque concentrarsi su un punto; ma, aggiunge lo scrittore, «il punto, davanti a me, ridotto alla più povera semplicità, è una persona. In ogni istante dell’esperienza, questo punto può irradiare delle braccia, gridare, infiammarsi»²⁸. Ciò appare vago, ma diventa più chiaro quando Bataille spiega: «Ho fatto ricorso a immagini sconvolgenti. In particolare, fissavo l’immagine fotografica – o talvolta il ricordo che ne ho – di un cinese che dovette essere suppliziato in un’epoca a me contemporanea. Di questo supplizio, una volta, avevo posseduto una serie di rappresentazioni successive. Alla fine la vittima, col petto scorticato, si torceva, con le braccia e le gambe mozzate ai gomiti e alle ginocchia. I capelli ritti sulla testa, orrendo, stravolto, rigato di sangue, bello come una vespa»²⁹.

Sappiamo bene a cosa si riferisce Bataille, perché egli stesso ha pubblicato assai più tardi, nell’opera *Les larmes d’Éros*, quattro di queste fotografie, fornendo ulteriori particolari in proposito³⁰. Sono state scattate nel 1905 da Louis Carpeaux, che aveva potuto assistere

²⁶ *Ibid.*, p. 36 (tr. it. p. 57).

²⁷ *Ibid.*, p. 41 (tr. it. p. 64).

²⁸ *Ibid.*, p. 137 (tr. it. p. 186).

²⁹ *Ibid.*, p. 139 (tr. it. p. 188).

³⁰ Cfr. *Les larmes d’Éros*, cit., pp. 232-234 (tr. it. pp. 220-222).

all'esecuzione capitale del giovane Fu-Tchu-Li. Costui, colpevole di aver ucciso un principe, in un primo tempo era stato condannato al rogo, ma poi, come si legge nel relativo decreto, «l'imperatore trova questo supplizio troppo crudele e condanna Fu-Tchu-Li alla morte lenta mediante il *Long-Tch'e*»³¹, quasi che il fatto di essere tagliato a pezzi da vivo rappresentasse, per la malcapitata vittima, un provvedimento di clemenza.

Precisa Bataille: «Il mondo legato all'immagine aperta del suppliziato fotografato a più riprese durante il supplizio stesso, a Pechino, è, a mia conoscenza, il più angoscioso fra quelli che ci sono accessibili tramite immagini fissate dalla luce. Il supplizio raffigurato è quello dei *Cento pezzi*, riservato ai crimini più gravi. Uno di questi *clichés* fu riprodotto nel 1923 nel *Traité de psychologie* di Georges Dumas [...]. Mi è stato detto che, allo scopo di prolungare il supplizio, il condannato riceveva una dose di oppio. Dumas insiste sull'aspetto estatico dei lineamenti della vittima. Beninteso, [...] tale aspetto innegabile, almeno in parte legato all'oppio, non fa che accrescere quel che ha di angoscioso l'immagine fotografica. Io possiedo dal 1925 uno di questi *clichés* [...]. Mi è stato donato dal dottor Borel, uno dei primi psicoanalisti francesi. Questo *cliché* ha avuto un ruolo decisivo nella mia vita. Sono sempre stato ossessionato da quest'immagine del dolore, al tempo stesso estatica (?) e intollerabile. [...] A partire da tale violenza – ancor oggi, non riesco a propormene un'altra più folle, più orrenda – fui così sconvolto da accedere all'estasi»³².

Ma perché una fotografia, che lo stesso Bataille definisce orribile, dovrebbe affascinarlo, e addirittura condurlo a sperimentare uno stato di trance? Per iniziare a rispondere alla domanda, conviene ricordare che molti mistici si sono rapportati, in maniera alquanto intensa, a un'immagine poco meno cruenta, quella di Cristo crocifisso. In tal senso, si può dire che «più di ogni altro fedele, un mistico cristiano crocifigge Gesù. Il suo amore stesso esige da Dio che Egli sia messo in gioco»³³. Basti pensare ad Angela da Foligno (citata più volte nella *Somme athéologique*), che dichiara:

³¹ Il decreto è citato *ibid.*, p. 232 (tr. it. p. 220).

³² *Ibid.*, pp. 233-237 (tr. it. p. 220).

³³ *Sur Nietzsche*, cit., p. 52 (tr. it. p. 59).

«Mentre ero occupata nell'orazione, Cristo in croce si mostrò (ed ero sveglia) in modo più chiaro. Voglio dire che mi diede maggior cognizione di lui. Fu allora che mi chiamò e mi disse che doversi mettere la mia bocca nella piaga del suo fianco. E mi sembrava di scorgere e di bere il suo sangue, che scorreva ancor fresco dal suo fianco»³⁴. Tale tradizione è ben nota a Bataille, il quale osserva che, per quanto i riti sacrificali siano ormai estinti, tuttavia ci è ancora possibile provare l'emozione legata ad essi, perché «il sacrificio della croce ne mantiene l'immagine in mezzo a noi, come un emblema proposto alla più nobile riflessione, e come l'espressione più divina della crudeltà»³⁵. Analogamente, aggiunge, «se un'immagine di supplizio mi cade sotto gli occhi, posso distogliermi da essa spaventato. Ma se la guardo, allora sono *fuori di me*... La vista, orribile, di un supplizio apre la sfera in cui si richiudeva (si limitava) la mia particolarità personale, la apre con violenza, la lacera. [...] In quel momento, raggiungo il punto d'estasi. La *compassione*, il dolore e l'estasi si congiungono»³⁶.

Certo, una differenza essenziale tra la messa in croce di Cristo e la tortura esotica permane, in quanto, come ha notato Georges Didi-Huberman, quella di Fu-Tchu-Li «è un'immagine-sacrificio, senza Dio a cui dedicare il sacrificio»³⁷. Scrive appunto Bataille: «Non ho scelto Dio come oggetto ma, umanamente, il giovane condannato cinese che le fotografie mi mostrano grondante sangue, mentre il boia lo supplizia (la lama è entrata nelle ossa del ginocchio). A questo infelice mi legavano l'orrore e l'amicizia. Ma se guardavo l'immagine *fino all'accordo*, essa sopprimeva in me la

³⁴ Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, tr. it. Milano, Adelphi, 1992, p. 76.

³⁵ *L'art, exercice de cruauté* (1949), in *Œ. C.*, vol. XI, p. 481 (tr. it. *L'arte, esercizio di crudeltà*, nel volume dallo stesso titolo, Genova, Graphos, 2000, p. 9).

³⁶ *Le coupable*, in *Œ. C.*, vol. V, pp. 272-273 (tr. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 50-51).

³⁷ G. Didi-Huberman, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007, p. 345 (tr. it. *L'immagine aperta. Motivi dell'incarnazione nelle arti visive*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, p. 256). A questo libro si rimanda per un'analisi del rapporto indiretto tra l'iconografia cristiana relativa alla crocifissione e le foto del suppliziato cinese.

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

necessità di essere soltanto me stesso: nel contempo, quest'oggetto che avevo scelto si dissolveva in un'immensità, si perdeva nella tempesta del dolore»³⁸.

Tuttavia occorre ricordare che il punto su cui egli sceglie di concentrarsi per giungere all'estasi non dev'essere necessariamente connesso a qualcosa di crudele. Può anche trattarsi di un'attrazione di segno opposto, come quella legata all'erotismo: «Nel languore, la felicità, la comunicazione è diffusa: nulla si comunica da un termine all'altro, ma da se stessi a una distesa vuota, indefinita, in cui tutto annega. In queste condizioni, l'esistenza è naturalmente assetata di comunicazioni più torbide. Che si tratti di amore che tiene in sospeso i cuori o di impudente lascivia, che si tratti di amore divino, dappertutto intorno a noi ho trovato il desiderio teso verso un essere simile: l'erotismo è intorno a noi così violento, inebria i cuori con tale forza – infine, il suo abisso è in noi così profondo – che non vi è fuga nel celeste che non prenda a prestito da esso forma e febbre»³⁹.

Anche quando parla della mistica cristiana, Bataille sottolinea il nesso, più o meno stretto, che in essa si stabilisce con l'ambito sessuale⁴⁰. Ma sarebbe erroneo equiparare senz'altro l'estasi di tipo mistico a quella di tipo erotico perché, a giudizio dello scrittore, la prima va assai oltre il semplice piacere sensuale; tutt'al più, questo può fungere da punto di partenza, non di arrivo. «Quando, stanco, mi ero detto che solo un possesso voluttuoso si apriva a me, oscuramente evocai una presenza che la dolcezza, la nudità, la notte dei seni avrebbero formata: subito questa dolcezza, nudità, tiepida notte si riunirono, fatte della colata lattea che da me emanava. A lungo la mia tenerezza si abbeverò di questa pura incarnazione del peccato. Poi si stancò. La figura che seguì quella della femminilità fu “divina”, una maestà interiormente violenta la componeva, lasciandomi il ricordo di un cielo cupo in cui infuria la vuota pienezza del vento»⁴¹. Il fatto che qui Bataille parli di

³⁸ *Le coupable*, cit., p. 283 (tr. it. p. 63).

³⁹ *L'expérience intérieure*, cit., p. 140 (tr. it. p. 189).

⁴⁰ È questo un tema ricorrente in *L'erotisme*, in *Œ. C.*, vol. X, pp. 7-270 (tr. it. *L'erotismo*, Milano, SE, 1986).

⁴¹ *L'expérience intérieure*, cit., p. 147 (tr. it. pp. 198-199).

una donna immaginata non deve far pensare che il suo rapporto con l'eros sia di natura puramente mentale, perché in realtà è ben nota la sua attrazione nei riguardi dei bordelli e delle orge (molte pagine di *Le coupable* sono esplicite in proposito), cosa che però non lo allontana dalle esigenze di natura spirituale, anzi proprio all'opposto le alimenta, suscitando in lui il desiderio di andare oltre la sazietà dei sensi.

Esperienze di vario genere possono condurre all'estasi, ma quando ci si riferisce ad essa sarà sempre difficile farlo senza ricorrere a un linguaggio metaforico, ancorché sentito come insoddisfacente e inadatto a rendere l'idea di ciò che si è visto. Già i mistici si erano trovati di fronte alla medesima difficoltà, e ad esempio Teresa d'Avila osservava: «Tutto questo non si può spiegare se non per paragoni, che sono certo grossolani, ma io non so dirlo in nessun'altra maniera. Queste cose, infatti, non si possono né dire né scrivere, perché a nessuno è dato di comprenderle se non a chi le ha sperimentate»⁴². E simili sono le ammissioni di Bataille: «Annoto un'immagine che descrive (piuttosto male) una visione estatica: «Un angelo appare in cielo: è solo un punto luminoso, che ha lo spessore e l'opacità della notte. Ha la bellezza di una luce interiore, ma, in un vacillamento inafferrabile, l'angelo eleva una spada di cristallo che s'infrange»⁴³. Non di rado le uscite da sé avvengono nelle ore notturne, e in rapporto a fenomeni naturali: «Il vento sfioccava le nuvole che si deformavano sotto la luna. L'immensa foresta alla luce lunare. [...] Come le nuvole che il vento disfa: entrai senza un grido in un'estasi ridotta a un punto morto e perciò tanto più limpida»⁴⁴.

Si sarà notato che, in uno dei passi appena citati, Bataille parla di «un punto luminoso» che ha «l'opacità della notte». Non a caso immagini del genere sono frequenti in Juan de la Cruz («Questa notte, sebbene oscuri lo spirito, lo illumina»)⁴⁵, e del resto in epigrafe a *L'expérience intérieure* si

⁴² Teresa d'Avila, lettera al suo confessore, padre Rodrigo Alvarez, in M. Buber, *op. cit.*, p. 181.

⁴³ *Le coupable*, cit., p. 258 (tr. it. p. 34).

⁴⁴ *Sur Nietzsche*, cit., p. 126 (tr. it. p. 132).

⁴⁵ San Giovanni della Croce, *La notte oscura* (1618), tr. it. Milano, Gribaudi, 1993, p. 129.

legge l'espressione di Nietzsche «la notte è anche un sole»⁴⁶. L'apparente contraddittorietà di un tale modo di esprimersi non è accidentale ma necessaria, perché l'intento è proprio quello di suggerire che, nel momento dell'uscita da sé, gli opposti convergono, tendono a coincidere. Scrivere frasi che sembrano incomprensibili non significa dunque per Bataille rifiutare il dialogo col lettore, al quale egli non cessa mai di rivolgersi. E analogamente, riferire le proprie esperienze non significa mettersi in risalto, in quanto individuo d'eccezione, rispetto alle persone comuni, ma all'opposto augurarsi che queste ultime, se ne sentono l'esigenza, cerchino di condividere tali esperienze: «Il più semplicemente possibile, parlerò delle vie attraverso cui ho trovato l'estasi, nel desiderio che altri la trovino alla stessa maniera»⁴⁷.

Così, dopo aver accennato a una delle proprie visioni, lo scrittore aggiunge: «Dirò in che modo sono arrivato a un'estasi così intensa. Sul muro dell'apparenza ho proiettato immagini di esplosione, di strazio. Innanzitutto, avevo potuto fare in me il massimo silenzio. [...] In questo silenzio, spesso insipido, evocai tutte le lacerazioni immaginabili. Rappresentazioni oscene, risibili, funeree, si succedettero. Immaginai la profondità di un vulcano, la guerra o la mia stessa morte»⁴⁸. Talvolta i suggerimenti da lui forniti risultano ancora più semplici, e tecnici: «È bene assumere una posizione distesa del corpo, ma al tempo stesso stabile e "sgorgante". Esistono opportunità personali, ma possiamo affidarci in primo luogo a certi procedimenti efficaci: respirare profondamente, concentrare l'attenzione sul respiro, come sul segreto presagito di tutta la vita; per rimediare alla fuga delle idee suscitata da associazioni senza fine, al flusso delle immagini possiamo proporre come equivalente il letto immutabile di un fiume, con l'aiuto di frasi o parole ossessive»⁴⁹.

Come si vede, Bataille si rapporta idealmente a coloro che vogliono provare a conseguire (o che abbiano conseguito nei secoli passati, lasciandocene testimonianza) condizioni di tipo estatico.

⁴⁶ Cfr. *L'expérience intérieure*, cit., p. 8 (tr. it. p. 7) e Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1885), in *Opere*, vol. VI, tomo I, tr. it. Milano, Adelphi, 1968; 1979, p. 392.

⁴⁷ *Le coupable*, cit., p. 264 (tr. it. p. 41).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 269 (tr. it. p. 47).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 273 (tr. it. pp. 51-52).

Ma questa è solo una delle componenti della *Somme athéologique*, e se lo scrittore si fosse limitato ad essa non avrebbe suscitato l'interesse, e ancor meno l'irritazione, di un noto filosofo dell'epoca, Jean-Paul Sartre, il quale ha dedicato un lungo saggio al tentativo di stroncare *L'expérience intérieure*⁵⁰. Sono parecchie le cose che, in quel libro, suscitano in lui fastidio, ma tra esse spicca la commistione tra elementi diaristico-personali, problematiche di tipo quasi religioso e confronto con i filosofi. Sartre ammette che Bataille conosce i testi dei grandi pensatori, non soltanto classici come Descartes o Hegel, ma anche contemporanei come Heidegger, e nondimeno ritiene che, «se utilizza le tecniche filosofiche, lo fa per esprimere più comodamente un'avventura che si situa al di là della filosofia, ai confini del sapere e del non-sapere. La filosofia però si vendica: questo materiale tecnico, impiegato senza discernimento, sospinto da una passione polemica o drammatica, [...] si ritorce contro di lui»⁵¹. Ciò equivale a dire che Bataille non padroneggia la terminologia specifica, mescola razionalità e passionalità, si esprime per pensieri staccati, infrange le paratie di sicurezza che dovrebbero mantenere distinti i vari ambiti discorsivi, dunque ricade nelle stesse infrazioni in cui prima di lui erano incorsi pensatori come Pascal o Nietzsche⁵². È ovvio che, ragionando in maniera diversa da Sartre, si sarà portati a pensare che, nella misura in cui esiste, una parentela con filosofi di quel livello sia da considerare invidiabile, non certo disonorevole.

Il saggio sartriano, che non possiamo esaminare qui in dettaglio, alterna asserzioni infondate, o viziate dal tono polemico, ad altre che sono dotate di una certa legittimità, come lo stesso Bataille si è mostrato disposto a riconoscere⁵³. In generale, le differenze di linguaggio e di intenti fra i due autori aiutano a focalizzare una questione di indubbio rilievo. Se si concepisce la filosofia come un metodo di pensiero caratterizzato dal rigore argomentativo e dalla sistematicità, è inevitabile pensare,

⁵⁰ Cfr. Jean-Paul Sartre, *Un nouveau mystique* (1943), in *Situations*, vol. I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 143-188 (tr. it. *Un nuovo mistico*, in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1960; 1995, pp. 243-279).

⁵¹ *Ibid.*, p. 156 (tr. it. p. 253).

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 144 (tr. it. p. 244).

⁵³ *Réponse à Jean-Paul Sartre*, in *Sur Nietzsche*, cit., pp. 195-202 (tr. it. *Risposta a Jean-Paul Sartre*, in *Su Nietzsche*, cit., pp. 207-215).

al pari di Sartre, che quello intrapreso nella *Somme athéologique* rappresenti un percorso divergente. Infatti Bataille non nasconde il fatto che per lui «al di là di ogni sapere c'è il non-sapere»⁵⁴. In base a ciò, diventa lecito asserire che «il non-sapere comunica l'estasi – ma soltanto se la possibilità (il movimento) dell'estasi apparteneva già, in certo grado, a colui che si spoglia del sapere»⁵⁵. E lo scrittore prosegue dicendo, in prima persona: «Se avessi ignorato l'estasi dinanzi all'oggetto, non avrei raggiunto l'estasi nella notte. Ma *iniziato* com'ero all'oggetto – e la mia iniziazione aveva rappresentato la penetrazione più lontana del possibile – non potevo, nella notte, che trovare un'estasi più profonda. Da quel momento la notte, il non-sapere, sarà ogni volta il cammino dell'estasi in cui mi perderò»⁵⁶.

Quella della notte è un'immagine privilegiata proprio per la sua indeterminatezza, che la rende adatta a suggerire qualcosa che non si lascia circoscrivere o definire in termini rigidi: «La notte oltrepassa questo possibile limitato, eppure ESSA non è nulla, non vi è nulla di sensibile in ESSA, nemmeno, alla fine, l'oscurità. In ESSA tutto si cancella, ma, esorbitato, io attraverso una profondità vuota e la profondità vuota mi attraversa. In ESSA, comunico con l'“ignoto”»⁵⁷. Senza dubbio non è questo il genere di conoscenza a cui la filosofia aspira. Se si considerasse la notte di cui parla Bataille come un assoluto, allora Sartre avrebbe ragione quando richiama la dura critica rivolta da Hegel a Schelling: «Contrapporre alla conoscenza differenziante e compiuta, o alla conoscenza che cerca ed esige compiutezza, quest'unico sapere per cui nell'Assoluto tutto è uguale, oppure spacciare il proprio *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere: ebbene, tutto ciò non è altro che l'ingenuità di una conoscenza vacua»⁵⁸. Ma l'interesse della *Somme athéologique*

⁵⁴ *Prière d'insérer* di *L'expérience intérieure*, cit. in *Œ. C.*, vol. V, p. 422.

⁵⁵ *L'expérience intérieure*, cit., p. 144 (tr. it. p. 194).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 145 (tr. it. p. 196).

⁵⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prefazione a Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. Milano, Bompiani, 2000; 2011, p. 67. Sartre allude a questo passo in *op. cit.*, p. 184 (tr. it. p. 275).

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

sta proprio nel situarsi ai margini della strada maestra seguita dai filosofi, pur senza sconfinare realmente in altri campi, come quelli della letteratura e del misticismo fideistico.

Di tale scelta Bataille è ben convinto, al punto da farne quasi un motivo di orgoglio: «Se mi si dovesse assegnare un posto nella storia del pensiero, credo sarebbe per aver rilevato gli effetti, nella nostra vita umana, dello “svanire del reale discorsivo” e per aver tratto dalla descrizione di tali effetti una luce che svanisce: questa luce può anche rifulgere, ma annuncia l’opacità della *notte*; annuncia solo la notte»⁵⁹. Anche in ciò, come in altri aspetti della sua opera, Bataille si rivela dunque un autore trasgressivo. Questo non lo conduce soltanto a sperimentare il buio della non-conoscenza, anzi gli permette – lo ha notato Michel Foucault – di gettare su di esso una luce, «qualcosa di simile al lampo nella notte, che, dal fondo del tempo, conferisce un essere denso e nero a ciò che nega, lo illumina dall’interno»⁶⁰. È appunto quel che Bataille intende dire, riuscendo a racchiuderlo in una formula efficace, da cui emerge ancora una volta l’idea della convergenza o coincidenza dei contrari: «Ciò che chiamo notte è diverso dall’oscurità del pensiero: la notte ha la violenza della luce»⁶¹.

⁵⁹ *Post-scriptum 1953*, in *L’expérience intérieure*, cit., p. 231 (tr. it. p. 303).

⁶⁰ M. Foucault, *Préface à la transgression* (1963), in *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1200 (tr. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 59).

⁶¹ *Le coupable*, cit., p. 354 (tr. it. p. 144).

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Acéphale. Religion - Sociologie - Philosophie. 1936-1939*, Paris, Jean-Michel Place, 1980 (tr. it. «*Acéphale*»: la rivista, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 1-125).

AGAMBEN, Giorgio, *La «notte oscura» di Juan de la Cruz*, introduzione a Juan de la Cruz, *Poesie*, tr. it. Torino, Einaudi, 1974, pp. V-XIII.

ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, tr. it. Milano, Adelphi, 1992.

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
e-mail: redazione@philosophykitchen.com
sito: www.philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

BATAILLE, Georges, *La pratique de la joie devant la mort* (1939), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988 (d'ora in poi abbreviato in *Œ. C.*), vol. I, pp. 552-558 (tr. it. *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 117-125).

BATAILLE, Georges, *L'expérience intérieure*, in *Œ. C.*, vol. V, pp. 7-234 (tr. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978).

BATAILLE, Georges, *Post-scriptum 1953*, in *L'expérience intérieure*, cit., pp. 229-234 (tr. it. pp. 301-307).

BATAILLE, Georges, *Le coupable*, in *Œ. C.*, vol. V, pp. 235-417 (tr. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, Bari, Dedalo, 1989).

BATAILLE, Georges, *Prière d'insérer di L'expérience intérieure*, cit. in *Œ. C.*, vol. V, pp. 422-423.

BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche*, in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 7-205 (tr. it. *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994).

BATAILLE, Georges, *Réponse à Jean-Paul Sartre*, in *Sur Nietzsche*, cit., pp. 195-202 (tr. it. *Risposta a Jean-Paul Sartre*, in *Su Nietzsche*, cit., pp. 207-215).

BATAILLE, Georges, *Avant-propos ou préface du Coupable* (1959), in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 368-370.

BATAILLE, Georges, *Avertissement*, in *Œ. C.*, vol. VI, pp. 373-374.

BATAILLE, Georges, *Les conséquences du non-savoir; L'enseignement de la mort; Le non-savoir et la révolte; Non-savoir, rire et larmes* (1951), in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 190-198 (tr. it. in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Genova-Milano, Costa & Nolan, 1998, pp. 7-16).

BATAILLE, Georges, *L'enseignement de la mort* (1952), in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 199-209 (tr. it. in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit. pp. 17-29).

BATAILLE, Georges, *Le non-savoir et la révolte* (1952), in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 210-213 (tr. it. in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit. pp. 30-33).

BATAILLE, Georges, *Non-savoir, rire et larmes* (1953), in *Œ. C.*, vol. VIII, pp. 233 (tr. it. in *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, cit. pp. 34-55).

BATAILLE, Georges, *L'érotisme*, in *Œ. C.*, vol. X, pp. 7-270 (tr. it. *L'eroticismo*, Milano, SE, 1986).

BATAILLE, Georges, *L'art, exercice de cruauté* (1949), in *Œ. C.*, vol. XI, pp. 481-486 (tr. it. *L'arte, esercizio di crudeltà*, nel volume dallo stesso titolo, Genova, Graphos, 2000, pp. 7-14).

BATAILLE, Georges, *Les larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1961 (tr. it. *Le lacrime di Eros*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995).

BATAILLE, Georges, *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, Paris, Éditions de la Différence, 1999.

BRUNO, Jean, *Les techniques d'illumination chez Georges Bataille*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 706-720.

BUBER, Martin, *Confessioni estatiche* (1909; nuova edizione riveduta 1921), tr. it. Milano, Adelphi, 1987.

DIDI-HUBERMAN, Georges, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007 (tr. it. *L'immagine aperta. Motivi dell'incarnazione nelle arti visive*, Milano, Bruno Mondadori, 2008).

FOUCAULT, Michel, *Préface à la transgression* (1963), in *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, 2015, pp. 1195-1213 (tr. it. *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 55-72).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Prefazione a Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. Milano, Bompiani, 2000; 2011.

IGNACIO DE LOYOLA, *Esercizi spirituali* (1548), tr. it. Milano, SE, 1991.

JUAN DE LA CRUZ, *Poesie*, tr. it. Torino, Einaudi, 1974.

JUAN DE LA CRUZ [San Giovanni della Croce], *La notte oscura* (1618), tr. it. Milano, Gribaudi, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra* (1885), in *Opere*, vol. VI, tomo I, tr. it. Milano, Adelphi, 1968; 1979.

SARTRE, Jean-Paul, *Un nouveau mystique* (1943), in *Situations*, vol. I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 143-188 (tr. it. *Un nuovo mistico*, in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1960; 1995, pp. 243-279).

SURYA, Michel, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

TERESA D'AVILA, *Lettera al suo confessore, padre Rodrigo Alvarez*, in M. Buber, *Confessioni estatiche*, cit., pp. 176-181.