

GLI AUTORI

Pietro Boccia
Sociologo

Pierfrancesco Biasetti
Università di Padova

Franco Bosio
Università di Verona

Giuseppe Cantarano
Università della Calabria

Giuseppe Cantillo
Università Federico II - Napoli

Santino Cavaciuti
Università di Genova

Marco Celentano
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Barbara De Mori
Università di Padova

Maria Gabriella De Santis
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Maria Paola Fimiani
Università di Salerno

Aldo Gervasio
Docente di filosofia e psicopedagoga

Clementina Gily
Università Federico II – Napoli

Pasquale Giustiniani
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli

Michele Indelicato
Università di Bari

Michele Leone
Musicologo

Ferdinando Luigi Marcolungo
Università di Verona

Alberto Nave
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Fabrizio Pizzi
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Luigi Punzo
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Ciro Senofonte
Università della Basilicata

Fiorenza Taricone
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Orlando Todisco
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Giovanni Turco
Università di Udine

APPENDICE STORICA

Valentina Di Meo
Archeologa

Nell’attuale clima culturale, segnato da un “politeismo dei valori” che talora svolta nel nichilismo, il tema della felicità, al pari di altre tematiche analoghe, si presenta carico di una plurivalenza semantica particolarmente accentuata perché se ne possa parlare senza correre il rischio di un approccio unilaterale.

Sintomatico al riguardo un tentativo (come quello presente ne *Il senso della vita senza Dio* di S. S. Williams) di ipotizzare la felicità in un ateoretico adagiarsi sul fiume del reale che scorre, lasciandosi portare dall’onda che accomuna esseri razionali e semplici animali, paghi dello spettacolo che variamente scandisce il fiume del tempo. Un’immagine, per qualche verso, suggestiva, non in grado però di ridurre al silenzio la ragione sugli interrogativi che l’esistenza nella sua drammaticità continuamente pone.

In considerazione di questo pluridirezionale orizzonte semantico in cui ricorre il tema della felicità, nella Sezione specifica del volume si dà spazio ad una pluralità di approcci: filosofici, psicologici, storico-sociali, religiosi, rivolti sia ad analizzare e chiarificare le condizioni esistenziali, sia a rispondere alla domanda (per riprendere una felice espressione di L. Wittgenstein) intorno a quel “senso del mondo” che è “fuori del mondo”.

Seguono nella “Sezione aperta” del volume alcuni studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale.

Infine, nella Sezione di appendice denominata “Uno sguardo sulla civitas”, ossia sulla “civitas” vista simbolicamente ed esemplificativamente dal basso, nel vissuto dei suoi valori storico-culturali: *Castel San Vincenzo: storia ed evoluzione* [studio dal quale trae spunto l’immagine di copertina].

ISBN: 978-88-7048-617-9

ISSN: 2421-0765

6

Anno
2015



MOVIMENTO CULTURALE “HUMANITAS” (M.C.H.)

CIVITAS ET HUMANITAS

ANNALI DI CULTURA ETICO-POLITICA



*La felicità tra mito e ragione
nell’era della tecnica*



MILELLA

CIVITAS ET HUMANITAS
Annali di cultura etico-politica

Gli Annali “Civitas et humanitas”, in sintonia con ciò che semanticamente tendono ad evidenziare i termini che ne scandiscono la denominazione, vogliono essere uno spazio culturale aperto a ricerche libere e pluridirezionali, ricerche che a volte, per gli interessi culturali da cui muovono, potrebbero sembrare troppo distanti tra loro, e perfino contrapposte, per potere stare insieme in uno stesso contenitore, ma che tuttavia tali non sono né saranno mai se incentrate (come qui si presuppone) sulla comune «humanitas», che è poi l’unica più attendibile direzione teoretica in linea con una realtà sociale ormai segnata irreversibilmente da una multicultura senza frontiere, quale quella tipica della emergente società globale.

In copertina:

Castel San Vincenzo:

Abbazia di San Vincenzo

Con “Resti” acquedotto romano

(Foto Attilio di Filippo)

MARCO CELENTANO

IL CONCETTO DI “MORTE FELICE” IN ALCUNI CONTRIBUTI DI GEORGES BATAILLE AL *COLLÈGE DE SOCIOLOGIE*

1 - Georges Bataille e il breve afflato del *Collège*

Georges Bataille (1897-1962) fu intellettuale eccentrico, refrattario ad ogni delimitazione professionale, disciplinare, e stilistica. Le sue prese di posizione filosofiche, politiche ed esistenziali segnarono, non solo in Francia, generazioni di studiosi, e gli effetti di questa influenza sono tuttora visibili in vari ambiti culturali e disciplinari (antropologia, sociologia, filosofia, letteratura, arti visive).

Cresciuto senza alcun orientamento religioso, si convertiva nel 1914 al cattolicesimo, ma rompeva i legami con la chiesa di Roma nel 1920, avventurandosi, da allora in poi, nella difficile impresa di esplorare ed esprimere un senso “ateo” del “sacro”. Scoprivà nel 1922 il pensiero di Nietzsche: leggendo *Al di là del bene e del male*, ne subiva un imprinting che sarebbe durato tutta la vita. Aderiva, tra il 1924 e il 1925, al movimento surrealista, per allontanarsene, definitivamente, negli anni Trenta, dopo clamorose rotture, momentanei riavvicinamenti e rinnovate incomprensioni col suo principale teorico: André Breton (1896-1966).

Prossimo ai 17 anni quando iniziò la grande guerra, vicinissimo ai quarantadue in quel primo di settembre del 1939 in cui scoppiò il secondo conflitto mondiale, Bataille visse quelle due epoche, e il ventennio carico di angoscia, insieme collettiva e solitaria, che le separò, tentando di essere, come uomo del suo tempo, all’altezza delle tragedie di cui era testimone.

Nel 1938, subiva un grave lutto personale: la morte della compagna Colette (Laure) Peignot, per tubercolosi. Nell’atmosfera drammatica degli anni 1937-1939, si colloca uno tra i più singolari esperimenti intellettuali e comunitari da lui promossi: il *Collège de Sociologie sacrée*.

Le sue attività presero avvio nel 1937; ne dava annuncio, ospitando una dichiarazione congiunta dei fondatori, il numero 3/4 di “*Acéphale*”, rivista nata un anno prima su impulso dello stesso Bataille. Firmavano questa “Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia”, con lui e Roger Caillois, che ne era stato il principale estensore, Pierre Klossowski, Georges Ambrosino, Pierre Libra, e Jules Monnerot. Non compariva, invece, tra i firmatari, l’etnologo Michel Leiris, che pure era tra gli ispiratori del *Collège*, e pochi mesi dopo avrebbe tenuto, per i suoi membri, la conferenza intitolata “Il sacro nella vita quotidiana”¹.

¹ Michel LEIRIS, *Il sacro nella vita quotidiana*, in Denis HOILIER (a cura di), *Il Collegio di Sociologia*, Boringhieri, Torino, 1991, pp. 32-41.

L'ambito dei fenomeni sociali che le culture "pagane" avevano raccolto nel concetto del "sacro", le sue evoluzioni dall'avvento del cristianesimo al Medioevo, la critica delle forme che tale concetto aveva assunto nella civiltà occidentale moderna e l'aspirazione ad una sorta di rifondazione "atea" della sfera religiosa, delineavano, sia pure in modo ambiguo e con profonde differenze interne, l'ambito degli interessi comuni ai fondatori del *Collège*.

La "Nota" esplicita tali interessi, presentando il collettivo come un gruppo "di studio del comportamento dell'essere umano" e, al contempo, "una comunità morale", fondata sulla consapevolezza del "carattere virulento del campo studiato", il cui oggetto specifico "può assumere il nome di sociologia sacra, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro"².

Le difficoltà derivanti dai divergenti orientamenti teorici e pratici dei suoi promotori si riflettevano nella strategia espositiva di questo documento fondativo, che si limitava a dare un nome all'oggetto di studio del Collegio, senza offrirne alcuna caratterizzazione empirica o concettuale. L'assenza di definizioni/delimitazioni era, tuttavia, anche sintomo di un'ambizione del gruppo: cogliere il fenomeno del "sacro", sulla scia di Nietzsche, non in una qualche sua monumentale definizione-imbalsamazione, bensì (come metteva in evidenza l'unica qualificazione che la "Nota" offriva in merito), quale "presenza attiva" nella vita sociale. Quella degli antichi, ma, secondo i sociologi del *Collège*, sia pure in forme aberranti, anche quelle dei contemporanei.

Non meno ellittica appariva la dichiarazione di intenti che chiudeva il brano, in cui, come un precipitato, pur restando entro il codice formale della definizione di un obiettivo di ricerca, si manifestava l'urgenza di far fronte alle incombenze dell'epoca: questa neonata comunità intellettuale e morale si proponeva, infatti, "di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni"³.

Esattamente due anni dopo la pubblicazione di tale "Dichiarazione", che ne annunciava l'esordio, nel verbale di una riunione del Collegio datata "Martedì 4 luglio 1939", in cui a quanto pare si ritrovò da solo, Bataille prendeva atto dello scacco subito da queste aspirazioni morali e intellettuali, per motivi interni, dovuti al "disaccordo profondo"⁴ maturato tra lui e Roger Caillois in merito all'orientamento da dare all'azione comune, ed esterni: lo scoppio della guerra che ormai sparpagliava i loro destini.

La breve esperienza del *Collège de Sociologie sacrée* restò, ed è tuttora,

² G. BATAILLE, CAILLOIS, P. KLOSSOWSKI, G. AMBROSINO, P. LIBRA, J. MONNEROT, *Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in D. HOILIER, op. cit., p. 7.

³ *Ibidem*, p. 6. La rivista "Acéphale" aveva, a sua volta, ambizioni più ampie che trovavano espressione in un livello esoterico delle sue attività: quello di una "società segreta". Cfr. G. BATAILLE, *La congiura sacra*, Boringhieri, Torino, 2008.

⁴ Georges BATAILLE, *Il Collegio di Sociologia*, in D. HOILIER, op. cit., p. 436.

motivo di riflessione nel dibattito internazionale, non solo per il “carattere virulento” dei temi trattati già preannunciato in quel primo documento, ma per la virulenza dei modi stessi in cui i suoi protagonisti vissero e pensarono quelle tematiche, per le aspre polemiche suscitate e il particolare *humus* storico in cui si svolse.

2 - L'accordo/disaccordo tra Bataille e Caillois

Caillois e Bataille si erano conosciuti, nel 1937, in casa di Jacques Lacan. La loro fulminea, quanto temporanea, intesa derivò innanzitutto da comuni fonti e affini interessi: la lettura di Nietzsche e una interpretazione del suo concetto di “dionisiaco” in cui il rapporto con la morte acquisiva valenza centrale; la concezione durkheimeriana del “sacro” come ciò che scatena nell'uomo, al contempo, attrazione e repulsione; i saggi sul mito di Dioniso, sul sacro, e sulla religione greca, di Walter Otto; la teoria del “sacrificio” elaborata da Henr Huber e Marcel Mauss, e l'*Essai sur le don* (1923-24) dello stesso Mauss, dalla cui rielaborazione Bataille aveva cavato nel 1933 la sua “notion de dépense”⁵; le ricerche, ancora inedite, di Georges Dumèzil sulle antiche culture indoeuropee. Li avvicinavano, in quella fase, anche l'interesse per una lettura “psicologica” del fascismo, e del carisma che i suoi capi riuscivano ad esercitare sulle masse, la comune esperienza di militanza in circoli della sinistra radicale, e la ricerca di una via d'uscita autenticamente rigeneratrice alla crisi in atto.

Volendo isolare due temi, intorno a cui ruotavano i loro interessi, si potrà dire, con Carlo Ginzburg, “che per Bataille era il nesso tra la morte (e la sessualità) e il sacro, per Caillois quello tra il sacro e il potere”⁶. Il sogno comunitario del Collège riecheggiava, sotto questo profilo, in un contesto storico profondamente mutato e tuttavia non privo di continuità, l'utopia che, molti decenni prima, aveva avvicinato il giovane Nietzsche al primo Wagner: quello di un ritorno della cultura europea ad un senso pagano del “sacro” e della “virtù” e, dunque, alla capacità di sacralizzare anche la sessualità, la corporeità, il piacere, l'ira, la violenza, la fine senza rimedio cui ognuno è destinato, anziché marchiarli, come la tradizione ascetica di matrice ebraico-cristiana, coi simboli della menzogna e della colpa. Questa aspirazione ad una rifondazione del legame tra il “sacro”, la morte, la sessualità e il potere, che già in sé rimandava ad una dimensione, insieme, teoretica e pragmatica, veniva a saldarsi, in quegli anni cruciali, con la preoccupazione per l'avanzata dei fascismi e la ricerca di una via per contrastarla efficacemente.

Ma, all'epoca della fondazione del Collège, Bataille aveva perso ogni speranza in una rivoluzione globale trainata dall'Unione sovietica, e ogni fiducia nella politica di sostegno esterno al Fronte popolare, adottata dal Partito Comunista Francese. Si era consumata l'esperienza di dissidenza militante che, tra il

⁵ G. BATAILLE, *La parte maledetta-La nozione di dépense*, Boringhieri, Torino, 2003.

⁶ Carlo GINZBURG, *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, p. 230.

1931 e il 1934, aveva condiviso con Boris Souvarine⁷, Michel Leiris, Raymond Queneau, Simone Weil ed altri intellettuali, nel “Circolo comunista democratico” e nella rivista “La Critique sociale”. Era entrato in crisi anche l’ulteriore tentativo di impegno politico compiuto, nel 1935, con la *Union des intellectuels révolutionnaires* e il progetto dei “Cahiers de Contre-Attaque”.

Al fondo di queste rotture stava la sua convinzione che, di fronte ai fascismi vittoriosi, e alla loro capacità di mobilitare, attraverso simboli, riti e miti imperiali e razziali, le masse, le forme di agitazione cui si erano tradizionalmente affidati il movimento operaio e i partiti “borghesi” risultassero, ormai, del tutto inefficaci.

Ma, a rendere insanabile la frattura con la sinistra parlamentare e rivoluzionaria era, soprattutto, la tipologia di ‘rimedi’ che Bataille proponeva. L’articolo *La structure psychologique du fascisme* (1933-34), pubblicato su “La Critique sociale”, diretta da Souvarine, suscitò, per questo motivo, fin dalla sua pubblicazione, sospetti di “fascinazione” nei confronti dell’estetica e del simbolismo fascisti, e accuse di cedimento all’intenzione dei suoi capi di manipolare le tendenze più irrazionali delle masse, che sarebbero durati oltre la sua morte. Critiche e sospetti che, cinque anni dopo, si estesero, non senza ragioni, non senza voluti o effettivi fraintendimenti, al *Collège*.

Secondo una testimonianza, ormai arcinota, di Klossowsky, persino Walter Benjamin, che aveva assistito alla riunione inaugurale ed era legato a Bataille da amicizia e stima intellettuale, sarebbe sbottato, durante una conversazione, esclamando: “Vous travaillez pour le fascisme”⁸.

Tuttavia, all’ipotesi che l’ideatore di “Acéphale” si sentisse, in quella fase, tentato dal carisma della ritualità fascista al punto da divenirne un fiancheggiatore ideologico, osserva Roberto Esposito, “la critica più recente ha contrapposto una serie talmente cospicua di ragioni, argomenti e documenti da scagionare definitivamente Bataille da accuse più o meno velate di «surfascismo»”⁹, senza per questo togliere all’operazione che egli promosse in quegli anni quel “resto di opacità” e quel “sovrappiù di senso – su cui va fatta chiarezza”¹⁰.

Bataille, nel 1937-39, stava, effettivamente, tentando di portare avanti, con questa nuova esperienza, un’istanza esternata già nell’articolo sulla “struttura psicologica del fascismo”: l’avanzata degli autoritarismi poteva essere contrastata, a suo avviso, solo scendendo, con opposte finalità, sul loro stesso terreno. Individuando, cioè, forme di aggregazione e liberazione delle energie sociali

⁷ Boris Souvarine fu segretario del Partito Comunista Francese, dalla sua fondazione (1920), e membro del Komintern dal 1921 al 1925. Le dimissioni di Trockij, ottenute forzatamente da Stalin nel gennaio 1925, e la persecuzione del suo entourage, lo portarono alla rottura col regime sovietico e al ritorno in Francia, ove fondò, prima il *Cercle Communiste Marx-Lenin*, poi il *Cercle Communiste Démocratique*.

⁸ La testimonianza è riportata in “Le Monde” del 31/05/1969.

⁹ Roberto ESPOSITO, *La comunità della perdita: l’impolitico di Georges Bataille*, in G. BATAILLE, *La congiura sacra*, Boringhieri, Torino, 2008, p. XIX.

¹⁰ *Ibidem*.

represe in grado di far presa sulle masse in maniera ancor più viscerale dei miti razziali e imperiali fascisti, o del culto stalinista del capo. Che *il mito stesso* fosse, per Bataille, lo strumento che “prima d’ogni altro [...] si sarebbe dovuto strappare al fascismo per combattere con esso ad armi pari”¹¹ lo ribadiva, in epoca coeva (1934), un passo di una lettera inviata all’amico Pierre Kaan: “je suis moins sûr qu’il existe dès maintenant une nouvelle position possible. Je n’ai pas de doute quant au plan sur lequel nous devrions nous placer: cela ne peut être que celui du fascisme lui-même, c’est-à-dire le plan mythologique”¹².

Al centro del progetto del Collège era, in effetti, l’idea che un rilancio del “piano mitologico”, e la creazione di contesti comunitari in cui esso potesse essere rivissuto come rito collettivo, fossero da considerare, a dispetto degli effetti deleteri cui la manipolazione fascista li aveva indirizzarli, *fattori indispensabili per una rifondazione della socialità umana*: “Una comunità che non realizzi il possesso rituale dei propri miti non detiene più che una verità in declino”¹³, affermava Bataille nella conferenza inaugurale, e Caillois, nel suo primo contributo, invitava la nascente comunità a “sacralizzare il più possibile”¹⁴.

A quest’idea del ruolo sociale fondante del mito si saldava, in entrambi, la convinzione che “solo l’esercito e la religione possano rispondere alle aspirazioni più conseguenti degli uomini”¹⁵. Il Collegio prendeva, perciò, a modello formazioni “quali le Chiese, gli eserciti, le confraternite, le società segrete”¹⁶, considerate come le “*composizioni* più significative” della convivenza sociale.

Partendo da tali presupposti, pur volendosi sottrarre all’obbligo di schieramento con uno dei tre fronti esistenti (i fascismi, lo stalinismo, le democrazie liberali), e rigettandone le ideologie, Bataille, Caillois e compagni finirono per accettarne, in larga misura, *presupposti e mezzi*.

Il gruppo del “Gran Véfour” si uniformava, in altre parole, ai propri avversari, se non altro, nella rinuncia al progetto illuministico di un’emancipazione dalla superstizione, dall’obbedienza e dal terrore, e nella convinzione *non vi sia altro strumento efficace, per promuovere una rigenerazione del vivere sociale, e dell’esperienza individuale, se non quello di un controllo dispotico-ipnotico sulle masse*, e sulla loro vita e morte, esercitato da figure carismatiche, dalle loro corti di intellettuali, dalle ‘truppe’ di cui dispongono, con tutti i mezzi che riti di massa e sacralizzazione della violenza, assenza di scrupoli e determinazione possono offrire.

Un distacco, almeno parziale, da questo progetto sarebbe maturato in

¹¹ *Ibidem*, p. XXI.

¹² Lettera del 14 febbraio 1934 a Pierre Kaan, in G. BATAILLE, *Choix de lettres: 1917-1962*, a cura di M. Surya, Gallimard, Paris, 2004, pp. 78-79. Cfr., sul tema, Giulia GALEAZZI, *Il mito nell’opera di Bataille*, in “Annali del Dipartimento di Filosofia (nuova serie)”, XVI (2010), pp. 83-116.

¹³ G. BATAILLE, *L’apprendista stregone*, in D. HOILIER, op. cit., p. 29.

¹⁴ Roger CAILLOIS, *Il vento invernale*, in D. HOILIER, op. cit., p. 47.

¹⁵ G. BATAILLE, *La gioia dinanzi alla morte*, in D. HOILIER, op. cit., p. 421.

¹⁶ R. CAILLOIS, *Introduzione*, in D. HOILIER, op. cit., p. 15.

Bataille, complici l'approssimarsi della guerra e l'esperienza della morte di Laure, poco più di un anno dopo, dando luogo alla decisione di incamminarsi verso una forma atea di "mistica" cui poteva accedere, a suo avviso, solo "colui per il quale non c'è al di là"¹⁷.

Il contrasto tra le differenti tensioni che animavano il Collegio (quella di Caillois, che conservava per Bataille troppe affinità con la sfera politico-militare, quella di Leiris, più incline a rimanere sul terreno della ricerca sociologica, e la sua, volta alla rifondazione del legame sociale attraverso pratiche "mistiche" individuali e collettive) si rendeva ben visibile in un gruppo di scritti batailleiani del 1939. Faremo, qui, riferimento a tre di essi: l'articolo "La minaccia di guerra", comparso sul quinto numero di "Acéphale", e due scritti del mese di giugno, di tema affine, ma destinati ad usi differenti. Il primo, rivolto in forma di conferenza al *Collège*, sembra una sorta di estremo tentativo di armonizzare le aspirazioni di Bataille e Caillois. L'altro, pubblicato anch'esso nel quinto volume della rivista, imbrocca senza più tentennamenti la via dell'esercizio "mistico", contrapponendola a quella politica e "militare". Entrambi sono dedicati ad un'esperienza che, forse, Bataille sperò di attingere più di quanto all'umano appaia possibile: la gioia di fronte alla morte.

3 - Bataille e la ricerca della "gioia dinanzi alla morte"

Il 6 giugno del 1939, Georges Bataille teneva, nel dismesso caffè del *Palais Royal* in cui si riuniva il *Collège*, una conferenza intitolata "La gioia dinanzi alla morte". Sono state edite alcune pagine rubricate dall'autore sotto lo stesso titolo ma è "improbabile", osserva Denis Hoilier, "siano quelle lette da Bataille"¹⁸. Sembrano, piuttosto, appunti stesi per raccogliere, in vista di ulteriori sviluppi, quanto detto e ascoltato in quella occasione.

Di fronte a quale morte, si chiede Hoilier, Bataille, che aveva già vissuto l'esperienza del primo conflitto mondiale e vedeva approssimarsi il secondo, pretendeva di poter ridere e gioire? "Di chi è questa morte? [...] È la morte di Dio; la morte di Laure; ma anche la morte collettiva e anonima che con la sua ombra scende sulla comunità minacciata dalla guerra"¹⁹? È, al contempo, la propria morte e quella di tutti, l'annullamento di sé verso cui ogni vivente è in cammino?

Il Collegio, ricorda lo studioso, si proponeva di contribuire a rifondare, in quella travagliata stagione, un "modo di esistenza" che consentisse "di avere almeno un po' di dignità sotto la minaccia della morte"²⁰. Bataille ne riferiva, nella conferenza intitolata *L'apprendista stregone*, come di una "virilità" da

¹⁷ G. BATAILLE, *Il labirinto*, SE, Milano, 2003, p. 81.

¹⁸ Denis HOILIER, op. cit., p. 415.

¹⁹ *Ibidem*, p. 416.

²⁰ G. BATAILLE, R. CAILLOIS, M. LEIRIS, *Dichiarazione del Collegio di Sociologia sulla crisi internazionale*, in D. HOILIER, op. cit., p. 59.

ritrovare, superando, attraverso l'afflato e l'azione comuni, ogni timore nei confronti del “destino” epocale in cui si è gettati: “l'uomo al quale il destino umano fa paura, e che non può sopportare la sequela dell'avidità, dei crimini e delle miserie, non può nemmeno essere virile”²¹.

Ma, se gli appariva consono affrontare la “morte di Dio”, che l'epoca sembrava tragicamente confermare, con la fermezza avuta da Nietzsche nell'annunciarla, dove mai trovare, invece, le energie per fronteggiare disgrazie personali come la morte dell'amata, o tragedie collettive come i lutti di guerra, con la gioia e col “riso”? O, per formulare la domanda in termini nietzscheiani, chi ha abbastanza “salute”, “chi è abbastanza forte per questo?”²²

Georges aveva trovato indizi di una simile possibilità in sintomi che la cultura ufficiale catalogava come l'opposto della “salute”: casi clinici, di cui aveva letto in libri di psicoanalisi. Della “fanciulla colta da riso irrefrenabile tutte le volte che sentiva parlare di un decesso”²³, e del giovane che aveva dovuto abbandonare i funerali del padre, a causa di una palese erezione²⁴, raccontò in più di una conferenza. Il riferimento autobiografico ad un'esperienza di eccitazione e masturbazione davanti a un cadavere trovò, invece, posto, in forma romanzata, in *L'azzurro del cielo*²⁵. Tali casi rispecchiavano, secondo Bataille, quell’“intimo accordo tra la vita e la sua distruzione violenta”²⁶, fra esperienza della morte e risveglio della vitalità, che a suo avviso non andava represso, esorcato o esorcizzato, ma vissuto fino ai limiti del possibile, fino a ritrovare la capacità di stare “«alle altezze della morte»”.

Il quadro dell'uomo che vuole “misurarsi con la morte”, offerto dal testo, echeggia tratti del “signore” hegeliano e delle “bestie feroci” nietzscheiane. L'assenza di prudenza autoconservativa, l'impeto a gettarsi nella lotta, una sorta di gioia nel consumarsi sfrenatamente, e la volontà di dominio lo caratterizzano. Ma, secondo Bataille a situare questo tipo di individui “sul piano del dominio non è solo la gioia che provano nel sapersi perituri, e che collegano alla distruzione fisica affrontata [...]: un altro elemento contribuisce a investirli di un destino che risponde ai bisogni più profondi della coesione sociale”²⁷. Essi, vivendo insieme lo sconvolgente spettacolo e la continua incombenza della morte, riscoprono una reciprocità di “affetti” simile alla ricongiunzione dionisiaca che, se per un verso porta a smarrire i limiti dell'individualità, per l'altro, li spinge a distaccarsi da tutto ciò che è inessenziale, resuscitando in loro una “sete inverosimile di gloria” e di “grandezza”, che spinge a uscire dall'isolamento borghese e misurarsi finalmente “con l'opera della morte”²⁸.

²¹ G. BATAILLE, *L'apprendista stregone*, SE, 57.

²² Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, II, 24.

²³ D. HOILIER in G. BATAILLE, *La gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 417.

²⁴ *Ibidem*, p. 418.

²⁵ G. BATAILLE, *L'azzurro del cielo*, Einaudi, Torino, 2008.

²⁶ G. BATAILLE, *La gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 421.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

La “gioia dinanzi alla morte”, di cui Bataille qui narra, sembra assumere, dunque, in prima istanza, forma “eroica”: se ne delineano i tratti attingendo ad un lessico, un immaginario, un patrimonio di tradizioni che rimandano alla vita di comunità guerriere, da quelle del mondo pagano agli ordini cavallereschi medioevali. Trova figura, in queste pagine, quella “fede” in una “setta o [...] ordine’ la cui volontà di dominio”, assumendo fino in fondo l’“insegnamento di Nietzsche”, avrebbe dovuto rendere “il destino umano libero, strappandolo all’asservimento razionale della produzione come all’asservimento irrazionale del passato”²⁹, già espressa nell’articolo *Nietzsche e i fascisti*, del 1937.

L’elemento “mistico”, quale Bataille lo intendeva, prende il sopravvento solo alla fine del discorso, laddove l’autore tenta di cogliere il significato ultimo di quella comunità di vita, morte, e pensiero che il *Collège* voleva diventare: “Il senso di coesione con quanti si sono scelti a vicenda per condividere la loro grande esaltazione, a rigore è soltanto un mezzo per intravedere ciò che la perdita significa in termini di splendore e di conquista, tutto quello che il soccombere della vittima implica di vita rinnovata, di rigenerazione, di «alleluia»”³⁰. “Bisogna almeno una volta aver provato simile eccesso di gioia”, conclude l’estensore, “per sapere fino a che punto in esso si esprima la prodigalità feconda del sacrificio”³¹. Emergeva, così, nelle ultime righe di un testo interrotto, la direzione che Bataille intendeva dare all’azione dei gruppi che lo seguivano nell’esperienza elitaria del *Collège*, e in quella “segreta” dell’associazione “Acéphale”: andare verso un “sacrificio” teso a “ricreare un sacro virulento e devastatore”³², capace di falciare, “col suo contagio epidemico”, prima ancora dei “nemici”, l’apprendista stregone che lo avrebbe evocato³³.

4 - Caillois e il “Vento invernale”

Roger Caillois riconosce, in apertura della conferenza intitolata *Vento invernale*, ciò che realmente unisce i membri del *Collège*: “comune bisogno d’azione” e “comune incapacità d’agire”³⁴.

Il giovane studioso, descrivendo i *traits d’union* della comunità che vorrebbe ispirare, intende distinguere nettamente la propria posizione dai contenuti

²⁹ G. BATAILLE, , *Nietzsche e i fascisti*, in “Il Verri”, 39/40, 1972, p. 19.

³⁰ G. BATAILLE, *La gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 422.

³¹ *Ibidem*.

³² R. Caillois cit. in D. HOLLIER (a cura di), op. cit., p. 16.

³³ *Ibidem*.

³⁴ R. Caillois, *Il vento invernale*, in D. HOILLIER (a cura di), op. cit., p. 43. Il concetto di “vento invernale” era già stato reso noto da Marcel Mauss nel *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi* (1904). Tuttavia, come rileva Hollier (op. cit., p. 41), mentre Mauss caratterizzava l’inverno come “tempo forte della vita sociale”, l’uso che Caillois fa di questa immagine sembra, piuttosto, rimandare a influenze di Marcel Granet e delle sue descrizioni dell’inverno cinese come “stagione di ripiegamento su se stessi, di assoluta chiusura, di separazione” (ivi, pp. 42-43).

ideologici del nazi-fascismo, chiamandosi fuori da ogni richiamo a “determinazioni di fatto, razza, lingua, territorio o tradizione storica”³⁵. Al lessico tipico di ideologie ispirate a questi valori (dall’aristocraticismo tradizionale al purismo razziale nazionalsocialista), il testo della conferenza, tuttavia, attinge ampiamente.

Caillois concorda con Bataille su un punto: di fronte all’impotenza del singolo a opporsi al corso delle cose, “si pone quasi necessariamente l’obbligo di fare il contrario di quanto ingiunge Stirner, e volgere i propri sforzi non verso la profanazione, ma piuttosto verso la sacralizzazione”³⁶. Bisognerà, dunque, dar vita ad una comunità basata su “affinità elettive”³⁷, su comuni “attrazioni e repulsioni”³⁸ verso determinate tipologie comportamentali e umane, e tale comunità sarà “automaticamente predestinata a sacralizzare il più possibile”³⁹. Per trasformare le lamentele dei nichilisti in “battaglia vera e propria”⁴⁰, occorrerà, conseguentemente, passare da uno stirneriano “spirito di sommossa [...] ad un atteggiamento largamente imperialista”⁴¹, contrapponendosi alla “moltitudine dei miserabili” nei cui confronti è “saggio e giusto provare disprezzo”, come a “cose impure” o genti “quasi di un’altra razza”⁴². Questa comunità dovrà, perciò, riprendere e aggiornare la distinzione nietzschiana tra servi e signori, avvezandosi a “considerare il resto degli esseri umani non tanto come eguali nei diritti, quanto materia prima delle proprie imprese”⁴³. Adottando un lessico che finiva per parafrasare, più che le figure nietzscheane, la retorica nazionalsocialista sullo “spazio vitale” (*Lebensraum*), Caillois invocava, infine, una risoluta e spietata azione di *purificazione* della società, una “misura sanitaria” orientata alla “salvaguardia di un’integrità”, e ad “evitare la contaminazione”⁴⁴ con un’eterogeneità sentita come repellente, in nome del diritto alla “legittima difesa” di una “nuova aristocrazia”⁴⁵.

Come si vede, pur rifiutando in linea di principio il ricorso ai motivi della razza e delle tradizioni, del sangue e del suolo, la conferenza sul “vento invernale”, non solo ne riecheggiava ampiamente il frasario, ma assumeva l’autoritarismo, l’imperialismo, il disprezzo per le masse, l’eugenetica e la riduzione dell’essere umano a puro mezzo nelle mani di una élite dominante, come rivendicazioni necessarie e legittime. Caillois, inoltre, assumeva le categorie tradizionali del “puro” e dell’“impuro” in maniera antitetica a quella proposta da Batail-

³⁵ *Ibidem*, p. 47.

³⁶ *Ibidem*, p. 46.

³⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁵ *Ibidem*.

le negli anni precedenti: mentre, per quest'ultimo, l'elemento "impuro" ed "eterogeneo" rappresentava quelle forze emarginate dalla società la cui potenza andava liberata, non per strumentalizzarla come aveva fatto il fascismo, ma semplicemente per lasciarla essere e dispiegare, l'insistenza per una "salvaguardia dell'integrità", il timore di una "contaminazione" e le "divagazioni di Caillois su una comunità aristocratica composta da individui spietati, tirannici, pronti ad affrontare i rigori di un'imminente età glaciale che avrebbe provocato una selezione implacabile"⁴⁶ andavano in altra direzione.

5 - La guerra, la "Chiesa" e la "pratica della gioia davanti alla morte"

Il quinto e ultimo numero di "Acéphale" è datato giugno 1939; a inizio settembre scoppierà, ufficialmente, la seconda guerra mondiale. Scritto interamente da Bataille, il fascicolo contiene solo tre articoli. Il primo celebra il cinquantenario dell'inizio della follia di Nietzsche, pensato come tragedia in cui il presente ha paura di riflettersi. Il secondo, ancor più breve, intende opporre ai tentennamenti della Francia di fronte all'espansionismo nazista, "ai rinnegamenti degli uni e alle scappatoie degli altri, un piccolo numero di affermazioni prive di equivoco"⁴⁷. Le prime due rivendicano, nietzscheaneamente, che vivere e lottare, esistere ed esercitare una "forza aggressiva", sono tutt'uno, invitando a rappresentarsi la morte "come ciò che dà compimento alla vita: non [...] come una sventura"⁴⁸.

La terza dichiara che bisogna formare, non un esercito, ma "una vera Chiesa"⁴⁹, "un «potere spirituale»"⁵⁰ capace "di sviluppo e d'influenza", che dovrebbe lottare per "un «compimento»" delle possibilità umane" (rispunta qui l'ideale umanista/illuminista altrove rigettato). La quarta spiega che la guerra non può essere mezzo per mettere alla prova ideologie, e suggerisce che "al contrario le ideologie siano ridotte al ruolo di mezzi di lotta"⁵¹. La quinta accenna ai "valori" di questa Chiesa, contrapponendoli a quelli del fascismo e del liberalismo: essi non saranno "né militari, né economici", e dovranno mantenersi estranei "all'interesse nazionale" come "alle grandi parole d'ordine democratiche"⁵². Infine, l'ultima frase pone al culmine dei valori umani "la Tragedia", intesa come ricerca del senso della vita attraverso la discesa negli inferi della morte.

Titolo quasi identico a quello della già citata conferenza di Bataille porta, invece, l'articolo che chiude il fascicolo: "La pratica della gioia dinanzi alla morte"⁵³. Che significa qui "pratica"?

⁴⁶ Carlo GINZBURG, op. cit., p. 230.

⁴⁷ G. BATAILLE, *La minaccia di guerra*, in Id., *La congiura sacra*, ed. cit., p. 115.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 116.

⁵³ G. BATAILLE, *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, in Id., *Il labirinto*, ed. cit., p. 82.

Hoilier riporta una testimonianza di Jean Bruno secondo la quale, “a partire dal 1938, Bataille si sottopose a un vero e proprio «allenamento mistico». *La pratique de la joie devant la mort* ne costituisce forse il primo protocollo”⁵⁴.

“I testi che seguono”, osserva l’autore nella prefazione, “non possono costituire da soli un’iniziazione all’*esercizio* di una mistica della «gioia davanti alla morte». Ammettendo che possa esistere un metodo, non ne rappresentano neppure un elemento. [...] Nel loro complesso, questi scritti rappresentano d’altra parte più che *esercizi* in senso proprio, semplici descrizioni di uno stato contemplativo [...] Solo il primo testo potrebbe, a rigore, essere proposto come un esercizio”⁵⁵. La scrittura diventa così attività volta, non a catturare una verità nelle frasi del discorso, ma a produrla altrove, nella mente di chi la reciti come un mantra.

Netto è il distacco, non solo nella forma, tra la parte introduttiva in prosa e i versi liberi che seguono. Se, nella prima, la gioia di fronte alla morte è accostata alla propensione per i piaceri sensuali e sessuali (“chi avesse [...] paura delle ragazze nude e del whisky avrebbe poco a che fare con la «gioia davanti alla morte»”⁵⁶), e a un’ “esultanza tragica” che ripudi ogni “morale servile”, nell’eserciziario mistico ogni immagine conflittuale sembra spegnersi, cadere, implodere:

“Mi abbandono alla pace fino all’annientamento.

“I rumori della lotta si perdono nella morte

[...]

“La potenza del combattimento si compie nel silenzio di ogni azione”⁵⁷.

Ma, pure in questo ascetico distacco, restava traccia dell’apprezzamento nietzscheano del vivere: “«gioia davanti alla morte» significa che la vita può essere magnificata dalla radice fino alla cima”⁵⁸, sostituendo alla nostalgia di un al di là che non c’è l’ “apoteosi di ciò che è perituro”⁵⁹.

Se qualcosa di eterno esiste, è per Bataille la morte stessa. Essa è imperitura, precisamente, nella forma pensata da Nietzsche: quella dell’eterno ritorno. Se regnasse inesorabile, ben presto il suo regno non avrebbe più sudditi né testimoni.

Invece, la morte, per definizione, si alterna alla vita, torna sempre a terminarla, separando, nel tempo, le esistenze individuali le une dalle altre, e sempre rigettandole nel calderone del nulla.

Della gioia al cospetto dell’approssimarsi della morte si potrà, dunque, dire,

⁵⁴ D. HOILIER in G. BATAILLE, *La gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 418.

⁵⁵ G. BATAILLE, *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 81.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ *Ibidem*, 83.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁹ *Ibidem*.

per il Bataille del 1939, ciò che nel 1957 dirà poi dell'erotismo: che essa è "approvazione della vita fin dentro la morte"⁶⁰. O, come suggerisce il terzo "esercizio", celebrazione del proprio dissiparsi:

"Tutto ciò che esiste distruggendosi, consumandosi e morendo, ogni istante non producendosi che nell'annientamento di quello che precede e non esistendo lui stesso che ferito a morte.

Io stesso distruggendomi e consumandomi senza posa in me stesso"⁶¹.

⁶⁰ G. BATAILLE, *L'erotismo*, Mondadori, Milano, 1976, p. 19.

⁶¹ G. BATAILLE, *La pratica della gioia dinanzi alla morte*, ed. cit., p. 84.