



MIMESIS VOLTÌ

N. 48

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone,
Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

GEORGES BATAILLE

SCRITTI SUL FASCISMO 1933-34

**Contro Heidegger
La struttura psicologica del fascismo**

A cura
di
Giuseppe Bianco
e
Stefanos Geroulanos



Titoli originali:

Critique d'Heidegger

La structure psychologique du fascisme, in Bataille, *Œuvres complètes*, t. 1, Gallimard, Paris 1970

© October Magazine, Ltd., Massachusetts Institute of Technology e Editions Gallimard

Ouvrage publiée avec le concours du Centre National du Livre (France)

Opera pubblicata con il sostegno finanziario del Centre National du Livre (Francia)

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: Volti n. 48

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PRIMA INTROUZIONE L'ANTROPOLOGIA DELL'USCITA <i>di Stefanos Geroulanos</i>	p. 7
CONTRO HEIDEGGER	p. 37
SECONDA INTRODUZIONE DALL'AVANGUARDIA AL CONTRATTACCO <i>di Giuseppe Bianco</i>	p. 51
LA STRUTTURA PSICOLOGICA DEL FASCISMO	p. 65

STEFANOS GEROULANOS

PRIMA INTRODUZIONE

L'ANTROPOLOGIA DELL'USCITA

Bataille su Heidegger e il fascismo¹

Criticare Martin Heidegger è senza dubbio un'operazione particolarmente complessa. Da una parte ciò vorrebbe dire accettare la concezione heideggeriana dell'Essere e spingerla ancor più lontano. D'altra parte significherebbe anche tentare ripensare la "differenza ontologica", radicalizzare il suo antisoggettivismo e sfuggire ai limiti della sua prospettiva. Infine, politicamente, ciò potrebbe implicare anche il superamento del nazismo heideggeriano, dell'antropologia filosofica che questa teologia comporta e del marchio d'infamia a essa associato. Vorrei dimostrare che nel bel mezzo degli anni trenta, Georges Bataille fece esattamente questo.

A un certo momento, tra il 1934 e il 1937, Bataille vergò venti fogli di 13 centimetri per 21, che intitolò *Critica di Heidegger: critica di una filosofia del fascismo*². Raccolse queste pagine in alcuni fogli più larghi e più sottili, le corresse e le contraddistinse come un'appendice, ma non le aggiunse a nessun altro testo³. Queste annotazioni pongono una serie di questioni fondamentali per la nostra comprensione del contributo

1 Una versione inglese di questo testo è stata pubblicata in *October*, n° 117, 2006, pp. 3-24.

2 Georges Bataille, *Appendice: Critique de Heidegger*, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Département des Manuscrits Occidentaux, Fonds Bataille, 4.XX-VI-bis. D'ora in poi citato nel testo come *CH*. Il riferimento è quello della paginazione della BNF.

3 Visto che è in ballo la datazione di questo testo, bisogna notare che non solo i problemi sollevati da Bataille sono specifici a questo periodo, come cercherò di mostrare, ma anche la calligrafia, che è relativamente chiara, assomiglia molto agli altri testi e lettere batailliani risalenti allo stesso periodo, mentre la sua scrittura durante la guerra e dopo la guerra è più fluida e difficile da decifrare. Nel Fondo Bataille, il manoscritto della *Critica di Heidegger* è archiviato assieme alle bozze di un articolo del 1952 sul *Passaggio dall'animale all'uomo e la nascita dell'arte*. Nel loro contenuto, terminologia e stile i due saggi non hanno alcuna somiglianza; è quindi probabile che la loro archiviazione non fosse stata fatta di proposito.

di Bataille al pensiero europeo durante il periodo compreso tra le due guerre. Decretando, in maniera anti-hegeliana, l'insufficienza dell'ontologia, ipotizzando una possibile uscita da essa ed effettuando un'analisi teologico-politica della modernità e del fascismo, Bataille mette in opera un vero e proprio "esercizio spirituale" che mira a un affrancamento dall'omogeneità sociale. Nel tentativo di garantire un "rigore cartesiano" alla sua ricerca di un'emancipazione dall'omogeneità, Bataille ricorre al concetto non-hegeliano e non-heideggeriano di "Essere fuori" [*Etre dehors*]; non contento di discreditarne le interpretazioni non fenomenologiche della politica proprie al suo tempo, egli rivolge un attacco anche alla fenomenologia, che considera occupare una posizione conforme all'uniformità moderna e profana. Sebbene Bataille flirti in maniera piuttosto aperta con il fascismo, per la prima e forse l'unica volta, egli propone in maniera esplicita un'uscita dall'omogeneità, mostrando che, paradossalmente, il fascismo rinforza l'uniformità profana ch'esso si prefiggeva di superare.

Bataille fa tutto questo in quello che presenta come uno studio su Heidegger, autore al quale, se escludiamo alcuni occasionali riferimenti presenti nei suoi scritti filosofici, non ha mai riservato un posto in maniera esplicita – e che, in questo testo, è menzionato soltanto due volte (una delle quali è il titolo). Ciononostante egli riprende delle nozioni come "Essere", "io puro" e "intenzione" come punti di partenza per un'interrogazione riguardo alla modernità. In seguito si volge contro di esse per condannare il "mondo dell'omogeneità" della fenomenologia: essa si sarebbe arenata proprio in quell'immanenza che essa avrebbe voluto spiegare concettualmente. Secondo Bataille la fenomenologia heideggeriana, incapace di riconoscere la genuina apparenza e la vera miseria del mondo – la quale è al contempo sintomo ed effetto di un vano bisogno sociale e teologico-politico –, riduce l'esistenza a una desolante, ordinata equivalenza. Prima di affrontare i complessi problemi filosofici che Bataille solleva – in particolare le questioni che concernono la vita nell'omogeneità, l'uscita dall'Essere e l'antropologia politica della modernità – quest'introduzione vuole situare storicamente la *Critica di Heidegger*, tentando di valutare le singolari relazioni intrattenute dai due filosofi con il fascismo. Essa vuole inoltre rendere conto della maniera in cui Bataille comprese e criticò il pensiero di Heidegger e soprattutto fare emergere le ragioni per le quali egli considerò Heidegger come un rappresentante del fascismo.

L'associazione del nome di Bataille con il fascismo è al centro di svariate polemiche; d'altra parte, spesso è stata sottolineata la sua singolare posizione all'interno degli ambienti antifascisti. Questo non è certo il luogo adatto per riassumere o rilanciare tale dibattito; la questione resta tuttavia importante, poiché le ambiguità politiche di Bataille strutturano le sue analisi e influenzano la sua identificazione di Heidegger con il fascismo. Per citare Zeev Sternhell, "il fascismo esercitò un fascino sugli uomini [...] per i quali qualsiasi tentativo di superare la mediocrità borghese e la debolezza della democrazia era considerato come essenziale"⁴. Il fatto che Bataille condividesse questo fascino ha fornito argomenti ai detrattori di Bataille, i quali sostengono che il suo non-conformismo contribuì a delegittimare la Terza Repubblica⁵. Alcuni storici della cultura hanno recentemente rilanciato le critiche di alcuni intellettuali – Sartre su tutti – i quali avevano già sostenuto che l'antropologia filosofica di Bataille fosse parte di un progetto la cui strategia consisteva (a) nello spiegare l'esperienza umana sulla base di presupposti vitalisti e mistici e, su queste basi, (b) nel criticare il secolarismo borghese (dunque la democrazia liberale e l'utopia socialista). Tale progetto avrebbe rivaleggiato con il fascismo per il carattere reazionario dei suoi obiettivi e del suo contenuto. Inoltre, altri critici sostengono che le tesi bataillane sull'eterogeneità tradiscano una malcelata simpatia per il nazismo, simpatia ch'essi collegano alle critiche all'umanesimo liberale del dopoguerra⁶.

D'altra parte, i difensori di Bataille rispondono che l'autore dell'*Esperienza interiore* non collaborò mai con gli occupanti e che la sua fascinazione per la politica estetizzante e sacralizzata del fascismo non intendeva in alcuna maniera essere di loro aiuto. Essi sottolineano la sobrietà con la quale Bataille descrisse le posizioni proprie al fascismo⁷, la sua difesa di

4 Z. Sternhell, *Né destra né sinistra* (1986), Baldini & Castoldi, Milano 1997. Sternhell non menziona Bataille.

5 Si veda D. Lindenberg, *Les Années souterraines 1937-1947*, La Découverte, Paris 1990.

6 R. Wolin, *The Seduction of Unreason*, Princeton University Press, Princeton 2004, cap. 4. Vale la pena di notare che, nella sua critica del "misticismo" batailliano, Sartre accusa Bataille di non capire Heidegger. Cfr. J.-P. Sartre, *Un nuovo mistico* (1943), in Id., *Che cosa è la letteratura* (1947), Il Saggiatore, Milano 2009.

7 Per esempio nel suo saggio del 1934 [*Fascisme en France*], in G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris 1970, pp. 205-213.

Nietzsche dall'appropriazione della sua opera da parte dai nazisti⁸ e il suo fermo rifiuto della destra radicale francese nella rivista "Contre-Attaque" e nei suoi appunti⁹. Inoltre Bataille non assomiglia in nulla ai fascisti francesi: non fu mai nazionalista, né antisemita, né antimaterialista (semmai un vitalista *in quanto* supermaterialista) e un entusiasta sostenitore di un rinnovo morale. Non operò in ambienti fascisti come Marcel Déat, Pierre Drieu La Rochelle o Robert Brasillach. Secondo i suoi difensori più accorti, la sua ambigua posizione ha soprattutto a che vedere con il fallimento dell'immaginario democratico durante gli anni trenta, ma anche con il suo tentativo di concepire la modernità come uno scontro tra la razionalità classica e un'umanità profonda, indisciplinata, eccessiva. Sebbene tale scontro non porti a un'abdicazione della sovranità a favore di progetti fascisti¹⁰, esso esporrebbe ancora Bataille alle accuse di "fascismo antifascista", di "superfascismo"¹¹ o, ancora, di "arcifascismo", per molti versi simile a quello di Heidegger o di Jünger¹². La posizione ambivalente di Bataille rispetto alla guerra, la tesi secondo la quale il fascismo sarebbe un successore "perfettamente razionale" del sistema repubblicano, il suo disprezzo verso una supposta distruzione democratica dell'"essere delle società" (*CH*, p. 3), tutto ciò mette in causa le credenziali di sinistra nella sua esortazione a utilizzare rimedi di stampo fascista contro il fascismo – esortazione di cui Bataille stesso si sarebbe poi pentito¹³.

Un aspetto interessante nella *Critica di Heidegger* è l'analisi teologico-politica della democrazia moderna e il suo rifiuto del fascismo in quanto

8 G. Bataille, *Nietzsche e il Nazionalsocialismo*, in Id., *Su Nietzsche* (1945), SE, Milano, 2006.

9 G. Bataille, *En attendant la grève générale*, in Id., *Œuvres complètes*, t. II, cit.

10 D. Hollier, *Absent without Leave*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 82-83.

11 Superfascismo è il termine usato nel processo di auto-critica dei surrealisti che avevano accusato Bataille e rinnegato la loro collaborazione con "Contre-Attaque". Cfr. Bataille, "Among the Surrealists," *Alphabet City* 4/5 (1996), p. 61.

12 Philippe Lacoue-Labarthe utilizza il termine "archo-fascismo" quando parla di Heidegger in *L'esprit du national-socialisme et son destin*, "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", n° 5, 1997, pp. 119-126

13 M. Blanchot, *Les Intellectuels en question*, "Le Débat", n° 29, marzo 1984, pp. 19-20. Il significato filosofico del disimpegno politico di Bataille è spiegato chiaramente da Peter Connor nel suo *Georges Bataille and the Mysticism of Sin* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003, p. 147). È importante rifiutare sin d'ora l'idea che Bataille avesse aiutato a delegittimare la Terza Repubblica. Alcuni recenti studi hanno recentemente spiegato il significato della delegittimazione intellettuale della Terza Repubblica (cfr., per esempio, J. Jackson, *The Popular Front in France*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, capitoli 3-5).

illusorio e insufficiente. A questo proposito il lavoro batailliano degli anni trenta ricorda quello di altri contemporanei non direttamente impegnati politicamente, poiché non è tanto indirizzato verso una critica della democrazia in quanto tale, quanto piuttosto verso la contestazione del primato dei motivi secolari, liberali e positivisti implicati nello spirito europeo. Tale condanna delle democrazie esistenti è spesso legata agli attacchi contro le pretese conoscitive proprie alla scienza del diciannovesimo secolo e contro il potenziale barbarico che sarebbe insito nei Lumi – in tal senso tali attacchi avrebbero mirato a salvare uno spirito di autonomia rifiutando la democrazia. In questo contesto Bataille fu tra i primi ad analizzare la sacralizzazione fascista della politica, la sua inversione dell'idea agostiniana della Città dell'Uomo e il suo attacco contro le rivendicazioni dell'individualismo moderno¹⁴. Identificò il “superamento” fascista delle realtà profane della democrazia con una Coscienza Infelice politica capace di rimpiazzare il Buon Dio con il Capo-Dio (*Chef-Dieu*). Nella *Critica di Heidegger* l'attenzione rivolta a temi come la sovranità e la libertà rafforzano ancor di più l'ostilità batailliana nei confronti della democrazia, regime che egli accusa per averle dimenticato a profitto di una società composta da soggetti indifferenziati e incoscienti.

Heidegger: “filosofo del fascismo”?

Che Bataille faccia riferimento a Heidegger durante gli anni trenta è un fatto piuttosto curioso; che lo faccia usando l'etichetta di “filosofo del fascismo” è ancor più stupefacente. Basandosi su quanto lo stesso Heidegger scrive nella *Lettera sull'umanismo*, gli storici della ricezione francese del filosofo hanno generalmente considerato gli anni quaranta come l'inizio dell'era dell'heideggerismo francese, isolando (1) una spuria ondata “antropologica” iniziata durante i primi anni trenta e culminata nel sartiano *Essere e il nulla*; (2) il dibattito del dopoguerra nei “Temps modernes” e in altre riviste (1944-47); (3) l'approccio – solitamente considerato più accurato e rigoroso – adottato nei tardi anni quaranta da Jean Beaufret, Jean Hyppolite e altri, il quale ebbe un'importante influenza sul post-strutturalismo¹⁵.

14 G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, infra.

15 Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001; E. Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France*, Cornell University Press, Ithaca 2005; e B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.

Quest'ultima interpretazione considera gli studi degli anni trenta come poco più che un'anticipazione di quelli che seguiranno, e l'uscita del libro di Emmanuel Levinas su Husserl, il seminario di Alexandre Kojève su Hegel e la traduzione di Henri Corbin di *Was ist Metaphysik?* nella rivista "Bifur" come l'inizio della prima fase antropologica della ricezione del pensiero di Heidegger. È all'interno di questo schema che devono essere iscritte tutte le ragioni (epistemologiche, scientifiche, religiose) che portarono Heidegger all'attenzione dei filosofi francesi e le seguenti, cruciali, trasformazioni avvenute in seno alla filosofia della scienza, alla religione, trasformazioni che informarono la generale concezione dell'uomo propria a quel momento. Al cuore del passaggio da Husserl a Heidegger vi è inoltre una mutazione generazionale e di paradigma che comportò il rifiuto del positivismo, dell'intellettualismo e del neokantismo propri ai precedenti filosofi francesi.

L'iniziale attenzione verso Heidegger e Husserl provenne da un giovane, poco istituzionalizzato gruppo di pensatori che insegnava fuori Parigi (Canguilhem, Wahl, fino al 1936), oppure nella piuttosto marginale École Pratique des Hautes Études (Koyré e Kojève), o semplicemente al di fuori delle istituzioni universitarie (Marcel, Levinas, Sartre). Una parte di questi pensatori era costituita da immigrati dell'Unione Sovietica, i quali avevano avuto una formazione in Germania ed erano tutt'altro che entusiasti della precedente generazione filosofica (Alain, Bergson, Brunschvicg, Meyerson, etc.). Per questi stranieri, come per i loro omologhi francesi, quali Sartre, Maurice de Gandillac e Maurice Merleau-Ponty, la fenomenologia forniva una forza e un rigore di fondazione epistemologica fino allora inimmaginabili. Per esempio, nel 1931, facendo eco agli argomenti di Gaston Bachelard e di Koyré, (quello che poi diverrà il filosofo hegeliano Kojève non esitò a sostenere, che la distinzione heideggeriana tra *Dasein* e *Vorhandensein* rendeva per la prima volta possibile una comprensione filosofica delle ultime scoperte scientifiche, e, in particolare, la spiegazione della distinzione osservatore/osservato nell'interpretazione data da Heisenberg alla meccanica quantistica¹⁶.

Già nel 1928 Sartre aveva incontrato il filosofo giapponese e conte Kuki Shuzō, il quale, durante il suo breve soggiorno parigino, gli aveva per la prima volta menzionato i nomi di Husserl e di Heidegger¹⁷, molto prima

16 Si veda il mio *Le réalisme sans fondement: physique quantique et phénoménologie au tournant des années 30: Wahl, Bachelard et Kojève* in G. Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl*, Rue d'Ulm, di prossima uscita.

17 Cfr. le menzioni di M. Heidegger in *In cammino verso il linguaggio* (1959), Mursia, Milano 2007. Cfr. anche S. Light (a cura di), *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1987.

che Raymond Aron gliene parlasse davanti al famoso bicchiere di Martini, fantasticando sul possibile effetto della fenomenologia su Sartre¹⁸. Per dei giovani intellettuali stranieri, come Kuki Shuzō, il quale aveva effettuato parte dei suoi studi in Germania, la fenomenologia (specialmente quella heideggeriana, ma anche quella di Husserl e di Scheler) forniva importanti strumenti per rendere possibile l'allontanamento dal kantismo dai filosofi precedenti, soprattutto poiché essa accompagnava la nuova filosofia della scienza antipositivista di Bachelard e Koyré, fondava filosoficamente gli approcci protoesistenziali all'immanenza della vita e assegnava un ruolo preciso alle investigazioni metafisiche.

Si dice che pochi fossero a conoscenza del nazismo di Heidegger fino alla famosa *querelle* dei "Temps modernes" (1945-47)¹⁹. Ciononostante, è oramai evidente che, sul piano politico, il dibattito fosse iniziato già durante gli anni trenta. Levinas, per esempio, ha ricordato di esser stato informato da Koyré riguardo al nazismo di Heidegger *prima* del 1933. Egli sarebbe venuto "a conoscenza di tali informazioni con stupore e delusione, e anche con la vana speranza che ciò riflettesse soltanto un momento di debolezza di uno spirito essenzialmente speculativo, incapace di confrontarsi con la banalità quotidiana"²⁰. Inoltre, prima del 1933, Arnaud Dandieu aveva notato le affinità del nazismo con il pensiero e la popolarità di Heidegger in un testo redatto per la "Revue d'Allemagne"²¹. Nel 1934, in una formula stupefacente, Maurice de Gandillac mise in parallelo il comportamento compiacente di Ernst Cassirer nei riguardi di Heidegger durante il dibattito di Davos del 1929 con "il soccombere del popolo tedesco al magnetismo del Führer"²². Paul Nizan respinse una certa combinazione di solitudine, politica e ansia esistenziale nella *Condizione umana* (1933), mettendola in rapporto con *Sein und Zeit* (1927) e con le preoccupanti posizioni politiche che ne trasparivano²³. Nel 1936, "La nouvelle revue théologique" pubblicò

18 S. de Beauvoir, *L'età forte* (1960), Einaudi, Milano 2006.

19 Cfr. *Heidegger en France*, cit., t. 1, cap. 3; *Generation Existential*, cit., cap. 5.

20 E. Levinas, *Comme un consentement à l'horrible*, "Le Nouvel observateur", 22 gennaio, 1988. Tuttavia una recensione di Koyré o Levinas, del 1933, difese Heidegger dall'accusa di Hans Driesch, il quale gli attribuiva un "misticismo dell'irrazionale" ("Revue philosophique", n° 116, 1933, pp. 290-91).

21 A. Dandieu, *Philosophie de l'angoisse et politique du désespoir*, "Revue d'Allemagne", n° 60, 1932, pp. 883-891.

22 Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé: souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris 1998, p. 134.

23 Citato in J.-F. Lyotard, *Signé, Malraux*, Grasse, Paris 1996. Nizan era stato parte del comitato editoriale di "Bifur", dove apparve la traduzione di Corbin di *Che cos'è la metafisica?*

la recensione di un libro che parlava della nomea di Heidegger in quanto “metafisico del nazismo”²⁴. Jean Wahl iniziò il suo corso di filosofia del 1938 riprendendo *Einleitung in die Philosophie*, il corso heideggeriano del 1929, ed esprimendo tutta la sua preoccupazione riguardo alla funzione pubblica ricoperta da Heidegger nella Germania nazista (nel rettorato del 1933-34), funzione che colorava di tinte inquietanti il suo richiamo a una *Führerschaft interiore* attraverso l’Essere-per-la-morte. Di fronte ai suoi studenti Wahl aveva sostenuto che limitare lo studio al corso heideggeriano del 1928-29 avrebbe potuto dispensare da questo problema²⁵. Di conseguenza non è esagerato sostenere che, durante il periodo 1931-37, questa sensibilità per la questione politica fosse stata una preoccupazione comune all’interno del gruppo che gravitava attorno a Koyré e alle “Recherches philosophiques”; i membri fondatori di questo giornale prepararono dunque la prima ricezione di Heidegger e condivisero un atteggiamento critico verso di lui dopo il 1945²⁶. In generale questi pensatori disprezzavano la sua posizione rispetto al nazismo e si erano prodigati a “falsificare” il suo pensiero, associandolo in maniera esplicita con il fascismo. Tra coloro che erano vicini a Koyré, Bataille era il primo ad avere applicato ad Heidegger l’etichetta di “filosofo del fascismo”.

L’ambizione filosofica di Bataille

Quanto conosceva del pensiero e della politica heideggeriana Bataille? E da quale posizione avrebbe potuto definire “filosofia del fascismo” la filosofia heideggeriana? Nella sua recensione del contributo di Levinas e di Wahl all’esistenzialismo, Bataille scrive:

-
- 24 H. Thielemans, *Existence tragique: la métaphysique du nazisme*, “Nouvelle revue théologique”, n° 6, 1939, pp. 561-579.
- 25 IMEC, Fondo Jean Wahl, Dossier Heidegger, Fascicolo “Heidegger,” p. 6. Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 27, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 e la rilettura data da Jean Wahl a questo corso durante il 1945 (*Introduction à la pensée de Heidegger*, LGF, Paris 1999).
- 26 Oltre alle elaborate critiche di Levinas, cfr. anche J. Wahl, *Vers la fin de l’ontologie* (Éditions de l’Enseignement Supérieur, Paris 1956) – dove Wahl si chiede se la questione dell’Essere non sia, in fin dei conti, una *questione posta male* –, le resistenze di Koyré nell’invitare Heidegger a Cerisy nel 1955 e l’intervista a Kojève del marzo 1968 (“Quinzaine Littéraire”, 1-15 giugno 1968, pp. 18-20), dove Kojève, alla domanda se egli frequentasse ancora i filosofi, rispose: “Filosofi? Chi? Heidegger? Sa bene che Heidegger, come filosofo, finì molto male”.

In Heidegger non si riesce a vedere cosa abbia corrisposto alla passione di Kierkegaard, gridata e quasi folle: l'autentico in lui è coscienza dell'autentico, o nostalgia di rari momenti autentici, cui segue una vita di studi professorali, consacrata alla *conoscenza* dell'autentico. Simile vita non sembra *dominata* da una passione ingiustificabile: non ci sorprenderemmo davanti ad una scivolata, che non è certo necessaria ma possibile, dell'autentico verso l'Hitlerismo. Ciò che sembra aver dominato Heidegger è stato probabilmente il desiderio intellettuale di rivelare l'essere (l'essere, non l'esistenza), attraverso il discorso (il linguaggio filosofico).²⁷

Rispondendo in questo a passaggio a coloro che avrebbero classificato Heidegger come l'*oscura* controparte di Sartre²⁸, Bataille rifiuta tutta la dimensione esistenziale nel lavoro di Heidegger. La sua condanna rievoca quelle rivolte al tedesco dalla prima generazione non ortodossa degli anni trenta (Kojève, Koyré, Levinas, Wahl). L'originalità di questo brano, scritto nel 1947, è che esso non ricorda né la giustificazione – accampata tanto da Heidegger che da Sartre – secondo la quale l'atteggiamento tollerante nei confronti del nazismo fosse legato a un tentativo di difendere da esso l'università, né la reazione dei marxisti, secondo i quali l'esistenzialismo heideggeriano costituiva la vera faccia dell'esistenzialismo. Al contrario, Bataille afferma che il progetto heideggeriano divenne fascista poiché egli rinunciò alla passione per la conoscenza. Anche quando scrive che tra i contemporanei “solo Heidegger merita ammirazione”²⁹ – includendolo così in un pantheon Heidegger/Marx/Hegel – Bataille dimostra ancora una volta una seria considerazione della ricerca heideggeriana dell'autenticità³⁰.

27 G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in Id., *L'Aldilà del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, p. 70. Nella traduzione italiana il passaggio “non ci sorprenderemmo davanti ad una scivolata, che non è certo necessaria, ma possibile, dell'autentico verso l'Hitlerismo” è assente.

28 A. de Waelhens, *L'existentielisme de M. Sartre est-il un humanisme?*, “Revue philosophique de Louvain”, n° 44, 1946, p. 293.

29 Cfr. *Hegel dans le monde présent: Préface à l'œuvre de Kojève*, BNF, Fondo Georges Bataille IV.25, §4, pp. 33-35, citazione a p. 33 (si veda anche la pagina 30); cfr. anche BNF Fondo Georges Bataille, env. 18, p. 145. Una versione della sua *Préface* fu pubblicata con il titolo *Hegel, la morte et le sacrifice* nella rivista “Deucalion”, n° 5, 1, 1955, pp. 21-44 (G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in M. Ciampa-F. Di. Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985).

30 Il grande rispetto dev'essere stato reciproco. Durante gli anni cinquanta pare che Heidegger avesse chiamato Bataille “la migliore testa pensante francese”. Ciononostante, conformemente a una lettera che Bataille inviò nel 1962 a Jérôme Lindon, Heidegger l'aveva preso per Blanchot. Cfr. G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris 1997, pp. 582-83.

Tuttavia i testi bataillani degli anni trenta portano ben poche tracce del suo interesse per la fenomenologia. La sua produzione letteraria (soprattutto *L'azzurro del cielo*, del 1935) non evoca l'incontro con il nulla che possiamo ritrovare in Malraux, Nizan e altri contemporanei. Il riferimento più rilevante si trova in una nota contenuta nella *Struttura psicologica del fascismo*³¹, dove Bataille nota come “l'assenza di qualsiasi considerazione metodologica [...] non avrebbe potuto che stupire e sconvolgere coloro i quali non sono familiari con la sociologia francese, con la filosofia tedesca (la fenomenologia) e con la psicoanalisi”. Egli ricorderà in seguito di aver letto una bozza della traduzione francese di *Che cos'è la metafisica?*³², un testo che aveva trovato affascinante, e, riprendendo le parole usate da Koyré nella sua introduzione, “al passo con la vita”³³; inoltre, nel gennaio 1934, Bataille legge *Sein und Zeit*³⁴. La sua conoscenza del testo heideggeriano può essere fatta risalire all'ambiente intellettuale delle due istituzioni responsabili della precoce diffusione della fenomenologia che abbiamo pocanzi menzionato: l'École Pratique des Hautes Études e la rivista “Recherches philosophiques”. Dal 1931 al 1933 Bataille seguì i corsi di Koyré all'École e soprattutto quello intitolato “Relazioni tra la scienza e la religione durante il sedicesimo secolo”; due corsi su Nicola da Cusa e un corso sul giovane Hegel – che Koyré riprese come conclusione nella sua storia del misticismo tedesco³⁵. Com'è ben noto Bataille divenne, dal 1933 in poi, un assiduo frequentatore del famoso seminario di Kojève sulla filosofia religiosa di Hegel³⁶, dal quale ereditò la singolare commistione di Hegel e Heidegger.

31 Infra, nota 1.

32 M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* (1930), La Nuova Italia, Firenze 1995. La traduzione francese di una parte del saggio fu pubblicata con il titolo *Qu'est-ce que la métaphysique?* nel numero del giugno 1931 della rivista “Bifur”. D'ora in poi, il saggio sarà citato seguendo la traduzione italiana, come *CM*.

33 G. Bataille, *L'Existentialisme*, “Critique”, n° 41, ottobre 1950, p. 83. Bataille racconta del rifiuto della traduzione di Corbin dalla “Nouvelle Revue Française” (accusando Julien Benda) e ipotizza che Corbin scelse “Bifur” perché non si trattava di un giornale che “stava invecchiando” (come la “Revue philosophique”).

34 “Chronologie,” in G. Bataille, *Romans et récits*, Gallimard, Paris, 2004, p. cvi.

35 Cfr. A. Koyré, *De la mystique à la science: Cours, conférences et documents 1922-1962* (a cura di P. Redondi), EHESS, Paris 1986, pp. 41-42; *Romans et récits*, cit. pp. civ-cv; e R. Gasché, *System und Metaphorik in der Philosophie von Georges Bataille*, Peter Lang, Bern 1978, p. 300.

36 Gli appunti che Bataille prese durante il seminario (BNF, Fondo Georges Bataille, 8B, 13D, and env. 16) sono numerose e a volte molto differenti da quelle usate da Raymond Queneau nella pubblicazione dell'*Introduzione alla lettura di Hegel* [(1947), Adelphi, Milano 1996)]. Il titolo del corso di Kojève, spesso sottovalutato, è centrale per il suo approccio e per la maniera in cui egli – come Bataille – tratta,

L'insegnamento di Koyré durante questo periodo interpretava lo sviluppo della scienza contestualizzandolo all'interno della storia del pensiero mistico e religioso, relativizzando le fantasie positiviste e progressiste e considerandolo come dipendente da un retroterra metafisico e religioso³⁷. Prima d'influencare Thomas Kuhn e un ampio spettro di pensatori europei, durante gli anni trenta Koyré aveva una reputazione piuttosto controversa³⁸: aveva sostenuto che la sperimentazione scientifica, in luogo di scoprire le leggi naturali³⁹, costituisse la conferma di presupposti metafisici; era persino giunto a suggerire che i detrattori di Galileo avevano delle legittime ragioni per rifiutare il suo lavoro, perché il suo significato cosmologico non era solido da un punto di vista aristotelico, ma era invece semplicemente distruttivo e nichilista. Le posizioni di Koyré suscitarono un certo scalpore quando questi affermò che la storia dell'esperimento galileiano della torre di Pisa fosse falso, praticamente una semplice leggenda positivista⁴⁰. Quest'immagine della teologia e del misticismo in quanto fondamenti della scienza è rinvenibile nell'idea kojèviana di una fondazione religiosa della filosofia (e in quella della perpetuazione della religione attraverso il suo superamento filosofico), e fu cruciale nel collegamento che Bataille stabilì tra la scienza e l'uniformità repressiva e il suo privilegio del sacro a scapito del profano.

Ma Koyré fu molto influente anche per altri motivi. Nei primi anni trenta intraprese un'approfondita ricerca su Galileo e la scienza moderna assie-

spesso in maniera analoga i problemi religiosi, metafisici e sociali. Bataille si riferisce ad alcuni pensatori che aveva avuto l'occasione di studiare con Koyré (Nicola da Cusa, Boehme, etc.) nel testo firmato con Raymond Queneau, *Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana* [(1933), in *Sulla filosofia della storia*, cit.].

37 A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973, pp. 11-13. Si veda anche *De la mystique à la science*, cit., pp. 35-43.

38 Cfr. le critiche a Koyré nell'articolo di Aldo Mieli, *Il tricentenario dei Discorsi di Galileo Galilei*, "Archeion", n° 21, 1938, p. 281 (citato in *De la mystique à la science*, cit., p. 35) e di T. Kuhn, *Alexandre Koyré and the History of Science: On an intellectual revolution*, "Encounter", n° 34, 1970, pp. 67-69. Per quel che concerne l'influenza di Koyré, cfr. *Mélanges Alexandre Koyré* (Hermann, Paris, 1964) e J.-F. Stoffel, *Bibliographie d'Alexandre Koyré* (Olschki, Firenze 2000, pp. 99-127).

39 Questo punto ha causato dei dibattiti interminabili nella storia della scienza. Cfr. M. Segre, *The Never-Ending Galileo Story*, in P. Machamer (a cura di), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 403-05.

40 *Études d'histoire de la pensée scientifique*, cit., pp. 213-23. Cfr. anche *De la mystique à la science*, cit., pp. 36-37.

me a quello che stato il suo maestro, Husserl⁴¹. Promosse una delle prime traduzioni di Heidegger, quella di *Che cos'è la metafisica?* – realizzata da Henri Corbin – e pubblicò, nel primo numero delle “Recherches philosophiques”, la traduzione dell’*Essenza del fondamento* – la quale nel contesto francese fu letta come un’esplicita critica di Kant e del positivismo –, nella quale veniva indicata una nuova concezione della realtà, dell’esistenza e della verità.

Fondata nel 1931 da Koyré e da due colleghi dell’École Pratique d’Hautes Études, e diretta più tardi da questi ultimi in compagnia di Wahl e di Bachelard, la rivista “Recherches philosophiques” mirava esplicitamente ad un “superamento” della precedente generazione filosofica. Pubblicava saggi d’indirizzo fenomenologico (spesso tradotti), recensioni a libri di ogni genere (antropologia, storia delle religioni, epistemologia) e delle sorprendenti discussioni di metafisica e di filosofia della scienza⁴². Tra i suoi collaboratori ritroviamo anche Kojève, Sartre, Gabriel Marcel, Léo Strauss, Bernhard Groethuysen, Georges Dumézil e Raymond Aron; tutti erano o sarebbero diventati delle importanti figure nella scena intellettuale parigina. Bataille contribuì alla rivista soprattutto con una prima versione kojèviaiana del *Labirinto*, che fu pubblicata nello stesso numero in cui troviamo *Dell’evasione* di Levinas e la traduzione di un saggio di Karl Löwith su Hegel⁴³.

Le relazioni che Bataille intrattenne con queste figure furono per lui molto importanti per diverse ragioni. In primo luogo esse contestualizzavano e accreditavano la sua pretesa di parlare in quanto filosofo. Esse descrivevano il perimetro di un contesto semi-accademico nel quale Bataille apprese i fondamenti della fenomenologia ed ebbe l’occasione di confrontarsi con filosofi contemporanei sui quali raramente scrisse. Inoltre, esse influenzarono in maniera evidente il suo lavoro, soprattutto i suoi interventi al Collège de sociologie e le sue occasionali trattazioni politico-filosofiche della scienza, specialmente nell’*Esperienza interiore* (1943). Queste figure

41 E. Husserl, *Briefwechsel*, in *Husserliana* Bd III: *Briefwechsel* Teil III, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 355-62. Cfr. anche F. de Gandt, *Husserl et Galilée*, Vrin, Paris 2004.

42 Il ruolo della rivista era riconosciuto all’estero, soprattutto in una recensione scritta da Raymond Aron per il *Zeitschrift für Sozialforschung* (n° 6, 1937, pp. 417-420).

43 G. Bataille, *Il labirinto* (1935), SE, Milano, 2003. Il testo fu ripreso sotto lo stesso titolo nell’*Esperienza interiore*, ma senza le prime due pagine, che ripropongono l’interpretazione kojèviaiana della dialettica schiavo-padrone. Cfr. G. Bataille, *L’esperienza interiore* (1943), Dedalo, Milano 2002.

avevano dunque costituito un circolo personale e informale – solito riunirsi al caffè d’Harcourt, dopo il seminario di Kojève, con Corbin, Kojève, Que-
neau, Simone Weil e, a volte, anche Koyré e Levinas – nel quale Bataille
poteva discutere le sue teorie⁴⁴. Inoltre essi lo misero in contatto con un
ambiente intellettuale – gravitante attorno alle “Recherches philosophi-
ques” – che marcò la sua precoce comprensione dell’opera di Heidegger e
il duro rifiuto della sua politica. Visto che Koyré aveva parlato con Levinas
delle implicazioni politiche di Heidegger, non è improbabile che gli altri
del gruppo ne parlassero.

Tre testi del 1930 esibiscono le preoccupazioni politico-filosofiche di
Bataille e introducono la *Critica di Heidegger*, illuminando alcune delle
sue ambiguità: *La struttura psicologica del fascismo* (1933), qui pubblica-
ta, *Il labirinto* (1936) e il *Dossier d’eterologia* (1935-1936).

a. *Omogeneità (Società, scienza, metafisica e sovranità)*

La struttura psicologica del fascismo, tratta la pretesa fascista di supera-
re la democrazia ed è – in quanto a temi e linguaggio utilizzato – tematica-
mente parallelo alla *Critica di Heidegger*: a volte la segue parola per paro-
la, come in questi due passaggi che descrivono il loro comune trattamento
del denaro e dell’omogeneità sociale.

Della vita immediata che mi si impone, innanzitutto come denaro, compra-
to, essere comprato, o speso, in accordo con atti misurabili, non considero qui
nient’altro che la forma, cioè l’equivalenza, stabilita tra delle cose, degli atti,
dei prodotti e segni delle cose, degli atti, e dei prodotti (CH, p. 6-7)⁴⁵

Il denominatore comune, la fondazione dell’omogeneità sociale e dell’atti-
vità che ne deriva, è il denaro, l’equivalenza calcolabile dei differenti prodotti
dell’attività collettiva. Il denaro serve per misurare tutto il lavoro e fa dell’uo-
mo una funzione di prodotti misurabili⁴⁶.

44 D. Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset, Parigi 1990, p. 363. Se pensiamo alle po-
litiche nonconformiste del gruppo, è significativo che Kojève e Corbin avessero
recensito *L’idée socialiste* (Grasset, Paris 1935) di Henri de Man. Ovviamente ciò
non significa che essi avessero seguito l’evoluzione del pensiero di de Man – al
tempo il libro era bruciato pubblicamente in Germania, mentre in Francia aveva
ricevuto delle critiche favorevoli, tra cui quelle di Jacques Maritain. Questa recen-
sione costituisce tuttavia una prova dell’interesse, da parte di elementi del gruppo,
in un marxismo revisionista ed eterodosso.

45 In questo passaggio è anche evocata *La nozione di dépense*, cit.

46 *La struttura psicologica del fascismo*, infra.

Entrambi i testi identificano la democrazia con l'omogeneità (la cancellazione della differenza e della tensione) e descrivono la società come lacerata tra l'autorità e il suo opposto. Nella *Critica di Heidegger*, l'opposto della democrazia è l'anarchia, che la prima, nella *Struttura psicologica del fascismo*, respinge attraverso l'adattamento:

scrivere succintamente, dicendo che si potrebbe dimostrare che: la società è lacerata tra l'autorità e l'anarchia. Scomparsa dell'essere delle società con la democrazia (*CH*, p. 3)⁴⁷.

In termini pratici, la funzione dello Stato consiste in un'interazione tra l'autorità e l'adattamento. La riduzione delle differenze attraverso il compromesso nella pratica parlamentare indica tutta la possibile complessità dell'attività di adattamento interno richiesto dall'omogeneità [...] a seconda da quanto lo Stato è democratico o dispotico, la prevalente tendenza sarà o l'adattamento oppure l'autorità⁴⁸.

La distruzione democratica dell'Essere della società apre tutta una serie di problemi, in primo luogo quello dell'opposizione tra sovranità e omogeneità. Bataille non discute approfonditamente il problema dell'autorità⁴⁹ – che si limita a evocare –, ciò che invece è in questione qui è la sovranità dell'individuo (o la sua mancanza) nell'ambito della tensione sociale e dell'esperienza omogeneizzata. Dato che, in quanto tale, la sovranità è sempre minacciata dall'uniformità politica, ciò si riflette anche su un piano scientifico e metafisico. Le affermazioni di Bataille riguardo alla scienza sembrano evocare quelle di filosofi ed epistemologi a lui contemporanei, soprattutto i principali redattori delle “Recherches philosophiques”: Bachelard, Kojève e Koyré. Nell'*Ateismo* (1931), negli scritti scientifici e nelle lezioni su Hegel⁵⁰, Kojève riprende soprattutto il trattamento dato

47 Bataille considera la “questione metafisica della natura delle società” in diversi testi di quel periodo. Cfr. soprattutto *Rapports entre “société”, “organisme”, “être”* *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 295 e pp. 297-299.

48 *La struttura psicologica del fascismo*, infra.

49 Riguardo al problema dell'autorità, Bataille cita *Psicologia di gruppo e analisi dell'Ego* nella *Struttura psicologica del fascismo* (infra). Cfr. gli sviluppi di M. Borch-Jakobsen in *The Freudian Subject* (Stanford University Press, Stanford 1988, p. 270, n. 37); cfr. anche, A. Kojève, *La Notion de l'autorité* [(1942), Gallimard, Paris 2004].

50 Il lavoro di Kojève sulle scienze è poco conosciuto. Dopo la sua dissertazione su Soloviev, diretta da Jaspers (Alexander Koschewnikoff, *Die Religionsphilosophie Wladimir Solowjeffs*, Università di Heidelberg, 1926), Kojève studiò molti anni sotto la direzione di Koyré e scrisse *L'idée du déterminisme* nel 1929, un

da Heidegger al concetto di *mondo* al fine di tematizzare l'omogeneità in quanto forza che mira a cancellare la differenza dell'uomo dal milieu nel quale egli vive – e ch'egli tenta di superare senza successo, investendo nelle figure dell'autorità e del potere metafisico⁵¹. La *Critica di Heidegger* eccheggia queste preoccupazioni e si richiama esplicitamente (a) all'approccio heideggeriano all'intenzionalità, alla riduzione scientifica, e al concetto di *mondo* nell'*Essenza del fondamento* (saggio che era disponibile in traduzione francese sin dal 1932, nelle "Recherches philosophiques"⁵²) e (b) alla "psicanalisi della conoscenza oggettiva" di Bachelard – in particolare l'antipositivismo che Bachelard considerava come la conseguenza teoretica degli indeterminismi di Hans Reichenbach e di Werner Karl Heisenberg, e che lui stesso presentò per primo nelle "Recherches philosophiques"⁵³. L'uso della parola "rimozione" nella *Critica di Heidegger* deve essere legato più al linguaggio di Bachelard che a quello di Freud. In questo caso la scienza è omogeneizzante, un'istanza che tende a cancellare l'intenzione individuale:

Piano dell'intenzionalità nel mondo della scienza
(indifferenza del limite, sotto al quale la scienza ricaccia l'intenzione)
(*CH*, p. 3)⁵⁴

Inoltre la presentazione di Bataille dell'omogeneità come un problema quasi scientifico è sostenuta da un interrogativo di tipo metafisico. Consi-

trattamento matematico e filosofico del concetto di mondo (*Zum Problem einer diskreten "Welt"*, BNF Fondo Alexandre Kojève, scatola IX). In questo testo, quello dell'omogeneità dello spazio è ripetutamente considerato come un problema filosofico e matematico. In maniera simile, nell'*Ateismo* (1997, Quodlibet, Macerata 2008), Kojève aveva abordato la finitezza a partire del concetto matematico d'infinito. Per quel che riguarda le lettura di Kojève, cfr. *De la mystique à la science*, pp. 27-29, 41-46, 50-52.

51 *L'ateismo*, cit.

52 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, inizialmente tradotto in francese come *De la nature de la cause* nelle "Recherches philosophiques" n° 1 (1931-32), pp. 83-104; d'ora in poi citato come *EF* nella traduzione italiana (M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

53 G. Bachelard, *Noumeno e microfisica* (1931-1932), in Id., *Studi di filosofia della scienza*, Mimesis, Milano 2006. Bachelard estese le sue vedute riguardo a questi problemi in alcune recensioni scritte per le "Recherches philosophiques" e nel suo *La formazione dello spirito scientifico* (1938); come abbiamo già detto, Kojève era d'accordo che l'interpretazione data da Heisenberg alla fisica quantistica richiedesse una nuova antropologia filosofica (cfr. il suo *L'idea di determinismo*, Livre de poche, Paris 1990).

54 Il corsivo è mio.

derando l'ostilità verso il positivismo di figure che influenzarono Bataille (Heidegger, Bachelard, Kojève, Léon Šestov), la sua definizione della scienza come "omogenea" è probabilmente influenzata dall'inflessione peggiorativa che l'aggettivo "metafisico" in Heidegger, e l'eterogeneità deve essere messa direttamente in parallelo con "il nulla", nel senso proposto in *Che cos'ha la metafisica?*: la scienza dimentica il nulla "solo perché il nulla che si manifesta fa degli stessi esseri degli oggetti d'indagine". Inoltre è centrale l'influenza di Kojève nei "quadri eterologici" di Bataille (*Œuvres complètes, cit.*, pp. 177-204) e nella sua *Critica di Heidegger*, soprattutto nel suo tentativo di comprendere l'uomo come un essere fondamentalmente costretto da una camicia di forza d'immanenza, un essere che si confronta con un ideale di trascendenza ed eterogeneità (idea che implica, inoltre, la questione heideggeriana dell'autenticità). Ma, mentre Kojève enfatizza l'inaccessibilità dell'eterogeneo nella modernità atea, Bataille (come Heidegger) propende piuttosto per l'idea che tale inaccessibilità e l'illusione di un'alternativa debbano essere rinvenute nella società, e tenta inoltre di concepire l'uomo superando la cancellazione dell'alterità da parte della scienza. L'esistenza secolare è omogenea e uniforme, noiosa e priva di dolore; come tale, essa è anche politicamente impotente⁵⁵.

b. *La sovranità al di là dell'omogeneità (una risposta alla domanda "Che cos'è l'Essere"?)*

La *Critica di Heidegger* e lo scritto *Il Labirinto* estendono quest'aspetto alla problematizzazione dei limiti dell'Essere. Complicando il contrasto tra sovranità e omogeneità, *Il labirinto* propende per una concezione alternativa riguardo alle relazioni tra l'Essere e l'individuo. Come molti altri testi contenuti nelle "Recherches philosophiques", i quali cercavano un fondamento concreto per un'indagine filosofica, *Il labirinto* critica la *sufficienza* e la *consistenza* in quanto limitazioni della vita e dell'esistenza. Bataille vuole sussumere il conflitto kojèviano tra schiavo e padrone; allora, fondando implicitamente l'*insufficienza* sulla comprensione kojèviana del desiderio, la trasforma in una chiave ontologica attraverso la quale criticare la completezza e il desiderio di essa:

Alla base della vita umana esiste un principio d'insufficienza. Isolatamente, ogni uomo rappresenta la maggior parte degli altri incapaci o indegni di "essere" [...]. La sufficienza di ciascun essere è contestata senza posa da ciascun altro

55 *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 145-148.

[...]. Uno scoppio di risa o l'espressione della ripugnanza accolgono ogni gesto, ogni frase o a mancamento per cui si tradisce la mia profonda insufficienza.⁵⁶

L'ultima frase ribalta completamente il concetto kojèviano di desiderio di riconoscimento: invece di mostrare il semplice fallimento strutturale implicato nel desiderio, l'esistenza sociale esibisce invece una mancanza ontologica – e soltanto una radicale sottrazione rispetto alla società (“uno scoppio di risa...”) può dare una pausa alla vita umana, cioè un'accettazione positiva di questa mancanza. Questa specie di assolutizzazione dell'insufficienza in quanto dimensione dell'esistenza è ancor più distruttiva dell'idea kojèviana secondo la quale il desiderio matura solamente attraverso il fallimento di ogni confronto con la morte, attraverso l'assoggettamento alla schiavitù. Ciononostante il bersaglio esplicito di Bataille è qui Heidegger; senza l'annuncio dell'insufficienza come un fattore centrale nell'esistenza, l'Essere non sarebbe altro che l'immanenza che riduce l'individuo alla socialità uniforme condivisa. Questo per dire che, per Bataille, l'Essere non è qualcosa a cui *io* ho accesso, ma piuttosto ciò che mi rende incapace di partecipare (o mi riduce) alla comunità composta da altri umani. Bataille continua:

L'Essere nel mondo è così *incerto* che io posso proiettarlo dove lo voglio – fuori di me. È un uomo maldestro, ancora incapace di sventare gli intrighi della natura, che racchiude l'essere nell'io. L'essere effettivamente non si trova da NESSUNA PARTE ed era un gioco facile per una malizia malaticcia scoprirlo divino, al vertice della piramide che forma a partire dell'immensità della materia più semplice la moltitudine degli esseri che si compongono⁵⁷.

Screditata e ridotta alla celebrazione mistica di una crisi esistenziale⁵⁸, questa concezione della relazione tra l'Essere e l'individuo può, secondo Bataille, essere sostituita con l'idea di una co-dipendenza tra i due termini che mira a distruggere l'idea di un'armoniosa immanenza propria alla noiosa uniformità secolare e scientifica: il trattamento di Bataille inaugura una differente ontologia, secondo la quale l'Essere è “inafferrabile” perché

56 G. Bataille, *Il labirinto*, SE, Milano 2003, p. 15.

57 *Ibid.* p. 16

58 De Gandillac è d'accordo con Sartre che il tono di Bataille rievocasse quello dei mistici (cfr. *Le Siècle traversé*, cit., p. 255). Kojève scrisse a Bataille il 28 settembre 1942, dicendo che *L'esperienza interiore* era “certo non peggio, ma anche non meglio” dei libri dei due mistici cristiani che stava leggendo. Pubblicato in A. Kojève, *Lettres à Georges Bataille*, “Textures”, n° 6, 1970, pp. 61-64. Cfr. anche P. T. Connor, *Georges Bataille and the Mysticism of Sin* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999), in particolar modo il capitolo 1.

tanto la “mia” insufficienza quanto la presenza eccessiva della “mia” immanenza nel mondo richiedono che l’Essere sia impossibile da situare o da controllare. Per affrontare la questione dell’Essere non è sufficiente semplicemente parlarne, ma collegarla a una fuga dalla “realtà umana” (la traduzione data da Corbin all’heideggeriano *Dasein*) autosufficiente, dall’Essere com’è al momento presente, da qualsiasi risposta alla questione dell’Essere la quale celebri la sua realtà.

Il testo

In quanto evoca tali trattazioni dell’omogeneità, della sovranità, dell’Essere, e del tumulto, la *Critica di Heidegger* si accorderebbe bene con il periodo 1934-1937, e, d’altronde, usa una serie di termini assenti negli scritti di Bataille che precedono o seguono questo periodo. Il testo di *Critica di Heidegger* dà accurate e chiare indicazioni riguardo all’approccio di Bataille a tre problemi centrali: (i) la critica del pensiero di Heidegger, (ii) la discussione del fascismo e di Heidegger nel contesto delle fondazioni antropoteologiche della politica moderna e (iii) l’indicazione da parte di Bataille di una possibile fuga dalla realtà moderna, in termini che evocano in maniera esplicita il lavoro di Levinas risalente a quel periodo. Il mio intento in questa sezione più analitica è mostrare: (i) che Bataille riconosce il fatto che Heidegger permetta una specie di nuovo incantamento del mondo, aprendo la strada a un pensiero slegato dalle limitazioni dell’ontologia classica, la quale riduce l’uomo a una soggettività omogenea; (ii) che Bataille, inoltre, accusa Heidegger di rinchiudere questo mondo in una ricerca illusoria dell’autenticità, in luogo di riconoscere il tumulto e tutto il dolore insiti nell’Essere. Sotto questa luce, la filosofia di Heidegger si riduce e assomiglia al fascismo. Entrambi ricercano un superamento delle limitazioni profane e borghesi, ma, nello stesso tempo, indirizzano questo progetto in una direzione sbagliata, che va verso la distruzione dell’alterità che esso avrebbe voluto rivelare; (iii) che, nel rifiutare questo appello, Bataille si rivolge, con Levinas, verso la ricerca di un’uscita ancora più radicale dal pensiero esistente e dall’Essere.

a. Bataille e Heidegger

“Impossibilità di esistere per se stessi – che vuol dire: morire – la trascendenza heideggeriana” (*CH*, p. 3). Tale legame tra la morte e la trascendenza pone in primo piano l’importanza della finitezza – importanza

condivisa dai due pensatori – e la mette in relazione con la loro comune ostilità verso l'inautenticità dell'omogeneità sociale. Ma se si tratta di un riferimento esplicito a Heidegger, esso non può che essere ingannevole. Posto quasi in esergo al testo, il riferimento non dà nessuna indicazione riguardo all'importante differenza tra i loro rispettivi approcci all'Essere – una differenza che resta per noi fondamentale, e che d'altronde spiegherebbe la precedente citazione.

Mentre in Heidegger la differenza ontologica sminuisce il ruolo del *mondo* nel conflitto appropriativo tra l'Essere e gli esseri, Bataille mette l'Essere in contraddizione tanto con gli esseri quanto con il *mondo*. In questo passaggio egli sembra attaccare due delle operazioni heideggeriane: la prima, quella che consiste nel trasformare il *Dasein* nel *moi*, nell'io⁵⁹; secondo, quella di concepire il mondo come singolare e non come incentrato intorno all'io. Qui, "il mio io" è assolutamente singolare e senza forma, una specie di centro vuoto e indipendente da quell'essere che io sono. L'*io [moi]*, che pare evocare l'io puro di Husserl⁶⁰, è distinto dal mondo e slegato dal suo processo di determinazione. In quanto origine dell'intenzione, l'*io [moi]* è anche ciò che dimostra la sua insufficienza specifica – il suo fallimento nel trarre soddisfazione nel e dal mondo. L'argomento di Bataille a proposito dell'insufficienza attacca in maniera diretta la tesi heideggeriana secondo la quale, a causa del *Dasein*, gli esseri appaiono sempre come un tutto (*EF*, p. 112). La critica antisoggettivista della sufficienza soggettiva suggerita qui dall'"io" di Bataille è precisamente una conseguenza del rifiuto di questa totalità.

Il secondo attacco amplifica il primo. In *Essere e tempo*, il concetto di "mondo" gioca sull'ambivalenza tra (a) il mondo in generale e (b) il mondo di un *Dasein* individuale, il regno della sua esistenza⁶¹. Quest'ambivalenza può così sottolineare l'idea di una codipendenza tra il *Dasein* e il mondo. Ciò significa che non è mai chiaro dove debbano essere situati i limiti di un *Dasein*, se il mondo circonda in maniera specifica questo *Dasein* e se, in un certo senso, gli "appartiene", oppure se il mondo forma semplicemente il campo ontico nel quale il *Dasein* si ritrova. Al contrario Bataille sottolinea proprio il contrasto che esiste tra il mondo e l'io, e il fallimento di entrambi

59 In tutto questo saggio e nella traduzione di *Critica di Heidegger*, "le moi" è stato reso con "l'io". Si veda la nota 7 della traduzione.

60 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. II*, Einaudi, Torino 2002, §§47–55. Cfr. anche la quarta delle *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2003, §§30–33. A partire dal 1931, Koyré, Levinas, e G. Pfeiffer tradussero in francese le meditazioni.

61 H. Dreyfus, *Being-in-the-World*, MIT Press, Cambridge 1991, p. 142.

nel soddisfare le richieste dell'altro (intenzione contro determinazione, insufficienza e desiderio contro omogeneità) (*CH* pp. 9, 11, 15)⁶². Heidegger considererebbe questo trattamento del mondo e dell'Essere come spaziale e antropologico: "Anche qui 'mondo' non è una semplice denominazione regionale per indicare la comunità degli uomini nella loro differenza dalla totalità delle cose naturali; ma mondo sta proprio a significare gli uomini nel *loro riferimento* all'ente nella sua totalità" (*EF*, p. 111). Ciononostante, agli occhi di Bataille, malgrado la sua critica di Kant, è proprio Heidegger a essere troppo kantiano (*EF*, pp. 92 e seguenti), perché egli dà troppa importanza al concetto di mondo, considerandolo come qualcosa che ingloba gli uomini e l'interezza delle loro relazioni e, così facendo, non sottolinea in maniera sufficiente che il mondo è un campo di battaglia – per le intenzioni e per il mio io, insufficiente e opposto a quello degli altri –, un regno dalle cui forze l'uomo cerca incessantemente di sfuggire (*CH*, p. 11).

Detto ciò, secondo Bataille, l'Essere fa apparire l'insufficienza del soggetto nel gioco tra l'io e il mondo, esso si rivela proprio nel momento in cui la determinazione e l'intenzione di ciascuno fallisce e domina l'altro. L'Essere è *fuori* di me, fuori dal mio io senza forma, ed è un essere limitato in egual misura da *me* e dal *mondo*⁶³. In un certo senso, l'Essere è ciò che avviene quando l'io lacerato si scontra con il mondo – in tal maniera l'Essere può essere espresso o riconosciuto come *chance*, amore, lacrime, o tumulto. Così Bataille può a maggior ragione definire l'io, il mondo, e l'Essere come nella *ricerca di sfuggire* l'uno all'altro, come qualcosa che scivola rispetto all'altro come "liquido che scivola attraverso le dita" (*CH*, p. 4).

Un approccio fundamentalmente differente è la base della critica di Heidegger da parte di Bataille: dato che la fenomenologia non presenta in maniera adeguata lo scontro, allora è complice del mondo dell'omogeneità. Avendo già notato le intenzioni "totalizzanti" dell'Essere heideggeriano, Bataille procede criticando altri concetti come l'intenzionalità, l'esistenza e l'angoscia per aver contribuito alla perdita della sovranità. Per esempio, il concetto d'*intenzione* (ripreso da Husserl e dall'Heidegger dell'*Essenza del fondamento*) non contraddistingue l'io individuale, ma diventa invece ciò che lo restringe e lo standardizza: parafrasando Heidegger, "fornisce [...] in modo restrittivo, ma non per questo meno positivo, la delimitazione essenziale" (*EF*, p. 96). Bataille lo tratta come una componente del mondo omogeneo: "Nell'intenzione, l'io perde progressivamente il suo carattere

62 A questo proposito, Cfr. anche *Il labirinto* (cit.).

63 Quest'approccio assomiglia molto all'uso heideggeriano del "mio" in alcune sezioni della seconda parte di *Essere e tempo*.

individuale e si ritrova riportato a un valore universale che lo fa sfuggire dalla forma strettamente *io* dell'*io*". Ciononostante è solamente attraverso l'intenzione che l'*io* senza forma diviene auto-cosciente (CH, p. 15), se l'intenzione viene a patti con il mondo attraverso il processo di determinazione che esaurisce l'*io*, dobbiamo sottolineare che Bataille vede anche in questo processo l'avvento dell'*auto-coscienza* (CH, P. 9). L'*auto-coscienza* forza l'omogeneità sull'*io* puro, ma rende anche possibile la mia interazione con il mondo che mi precede, il riconoscimento della mia sottomissione al mondo e della possibilità di una fuga da questo mondo. Bataille può così ritrovare in Heidegger tanto il possibile fondamento per un'uscita dell'*io* dalla degradazione materiale e standardizzante, quanto una sua limitazione. Il suo breve ritratto del "mediocre impiegato" (CH, p. 9) ricorda la descrizione – a tinte ben più fosche – che Heidegger fa di *das Man*, descrizione che enfatizza – in termini che evocano quelli dell'esistenzialismo – la necessità di *auto-coscienza* passibile di condurre verso quest'"uscita". Ma se Heidegger ci aiuta a vedere il disagio, l'angoscia (la "via d'uscita" di Heidegger) è un mero sostituto di vecchi, nobili e fallimentari valori (CH, pp. 2, 16). Heidegger fallisce nel suo tentativo d'emancipare l'individuo, traccia, inconsapevolmente, un ritratto falso, d'altra parte accetta che questa vita sia strettamente legata alla società e persa in essa. Invece di rompere con il mistero dell'omogeneità, egli illude gli individui nella loro propria (falsa) trascendenza. Bataille chiarisce quest'opposizione e le implicazioni dell'angoscia in coda al suo *Azzurro del cielo* del 1935, quando il narratore Troppmann descrive una banda della gioventù hitleriana che suona:

Uno spettacolo osceno. Era terrificante: se non avessi disposto d'un raro sangue freddo, come avrei potuto restare lì in piedi a guardare quell'odioso meccanismo, calmo come davanti a un muro di pietra? Ogni scoppio della musica nella notte era un incantesimo che invitava alla guerra e all'assassinio [...]. Li vedevo, non lontano da me, affascinati dal desiderio di andare alla morte. Allucinati da campi senza fine ove, un giorno, avrebbero avanzato.⁶⁴

Questa scena "terrificante" e "oscena" può essere messa in rapporto tanto con la descrizione dell'angoscia quanto con il riferimento, contenuto nella *Critica di Heidegger*, ai "primi accenni" riguardo a "questo nuovo Essere", definiti come volgari (CH, p. 16). Essa contrasta nettamente con il momento precedente, in cui Troppermann e Sporca/Dorothea fanno l'amore in un cimitero, enfatizzando la differenza tra l'autenticità dei musicisti di fronte all'azzurro del cielo, mentre "aspettano d'incontrare la loro morte"

64 Bataille, *L'azzurro del cielo*, Einaudi, Torino 2008, pp. 167-168.

e la fuga di Troppermann in un mondo di sesso e morte. Tutto ciò riporta il problema al riferimento a Heidegger nell'esergo della *Critica di Heidegger*, l'impossibilità di esistere di per sé (*CH*, p. 3). "Contro la marea montante dell'omicidio", Bataille insiste sull'impossibilità di dominare il mondo esistendo di per sé, cioè guardando la morte in faccia (*CH*, p. 3)⁶⁵. Ribellandosi contro il carattere illusorio della "trascendenza heideggeriana", Bataille nota, in apertura al suo testo, che non è soltanto l'angoscia, "ma anche il tumulto, l'impressione di essere lacerati" a contraddistinguere l'Essere e rendere possibile l'autocoscienza di un essere (*CH*, p. 3)⁶⁶. La ricerca, propria a Bataille, di una nuova nobiltà capace di costruire un'auto-sovranià nel tumulto e *nel mezzo* della servitù del mondo richiede un superamento solitario, soggettivo e sociale dell'omogeneità. L'angoscia, che non è altro che un'impossibile fantasia di eterogeneità di fronte alla morte (*CM*, p. 71), non riesce a riconoscere che la vita non è nient'altro che un modo di morire, mantiene l'auto-sufficienza del soggetto e minimizza i suoi tentativi di distanziarsi dalle esigenze del mondo.

Pertanto sono il *tumulto* e la *lacerazione* interiori che servono come guida per comprendere i limiti e il significato dell'Essere, la complessità del divenir autocoscienti (*CH*, pp. 9, 15) nell'omogeneità, in quanto essi mettono a nudo l'irriducibile discrepanza tra l'io e il mondo, "luogo" del mio tentativo di un'evasione fuori da questo mondo. Questi due concetti sono particolarmente rilevanti in quanto critiche immanenti del trattamento heideggeriano della libertà come fondamento (*EF*, p. 121), come apertura e fondo abissale (*EF*, p. 130, *CM*, pp. 48-49) e come scenario in cui è costruito il mondo di un individuo (*EF*, pp. 114-115). Per Bataille la libertà genuina non è una condizione della possibilità dell'esistenza (come in Heidegger), ma ciò che pone l'io come qualche cosa che è al contempo interiormente lacerato e consustanziale alla sottomissione esterna (*CH*, pp.

65 G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, cit., p. 33. Questa critica, una delle ossessioni maggiormente condivise nella letteratura e nel pensiero francesi degli anni quaranta e cinquanta, ricorre nei lavori di Bataille, Beckett, Blanchot, Kojève, Leiris, Levinas, Malraux, e alcuni altri. Ciò che questi testi hanno maggiormente in comune è una domanda: dato che il momento in cui "si guarda in faccia la morte", dato che l'esperienza della morte è, in sé, impossibile, che cosa distingue l'Essere-davanti-alla-morte da altri momenti eccezionali? Esiste una maniera di conoscere la morte se non attraverso la morte degli altri? Kojève dedicò alcune pagine stupende a questo problema nell'*Ateismo*, citando l'*Anfitrione* di Jean Girardoux. Queste questioni sono riprese da Jacques Derrida nel suo *Aporie* (1994, Bompiani, Milano, 2002) e da Paola Marrati nel capitolo "Dasein's Life" del suo *Genesis and Trace* (Stanford University Press, Stanford 2004, pp. 142-176).

66 Si tratta di un riferimento a *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 65.

4-5; pp. 27-28). Bataille critica Heidegger per aver rafforzato il mondo omogeneo, presentando le persone come umani a portata di mano, oppure strumenti con fantasie d'autenticità, la cui sola esperienza che va al di là dell'omogeneità (l'angoscia) non è altro che il momento in cui è loro rivelato il carattere strumentale loro vita. Secondo Bataille, una volta che la loro unica attività è bilanciare la loro intenzione con le attese e richieste della realtà, gli individui "perdono" il loro Essere. La libertà è legata alla sovranità, al tumulto e, dunque, all'Essere ineffabile: come questi, la libertà non contraddistingue l'esistenza quotidiana di ogni uomo. Come questi la libertà mostra la sua irreducibilità a qualsiasi esistenza di quel tipo e al loro status di contrappunto a ciò che si presenta come vita umana "che mi è imposta..." (CH, p. 6).

b. Democrazia, fascismo, antropologia politica

La *Critica di Heidegger* contribuisce ancor più alla nostra comprensione dell'ambiguità politica di Bataille. Egli introduce la questione politica scrivendo che "l'Essere delle società scompare" (CH, p. 3) – e che dunque la democrazia facilita l'omogeneizzazione della società in maniera inedita rispetto agli altri regimi classici e moderni. Ciò implica un certo ontologismo che dev'essere distinto dall'organicismo, che Bataille rifiuta ripetutamente⁶⁷. Emulando Heidegger, il quale accorda il *Dasein* a entità non umane (*Volk-sdasein*), l'"Essere delle società" di Bataille trascende (o evita) la politica di ogni giorno, legata alla presa di decisione democratica, annunciando invece un ruolo per tale Essere nella politica della vita, capace di formare *la vita e l'umanità*. Ma, limitando la vita e l'Essere alla riduzione dell'uomo a una funzione, indicando "cosa succede quando la vita si libera dalla degradazione (CH, p. 2), Bataille mostra come la passione dell'io possa risultare in un'esperienza della libertà in quanto gioia nel mezzo della servilità. "Nel momento in cui scrivo, respiro con tutta la mia forza, e respiro libero. Libero nel mondo in cui la mia sottomissione è tuttavia richiesta, come potrebbe [l'essere] libero essere altro che il significato [dell'essere] felice?" (CH, p. 5). Bataille può così immaginare un ruolo per la politica: *non* ridurre l'Essere a un'uniformità ontologica fondata politicamente. Se i valori di una nobiltà che eccedeva la vita ordinaria sono morti (CH p. 12), allora la via d'uscita

67 Si vedano gli appunti di Bataille tratti dal corso di Kojève su Hegel: "la société est donc bien un être au sens du mot... mais l'appeler un organisme n'a pas de sens" (BNF Fondo Georges Bataille, 8B, 15). Queste annotazioni saranno riprese nelle discussioni sull'*être composé* svoltesi nel Collège de Sociologie (cit. *Œuvres complete*, t. II, cit., p. 295).

dalla decadenza che Bataille paragona alla miseria, potrebbero risiedere in questo “nuovo essere”. Se l’Essere è “totalmente nuovo” (se Bataille accetta la pretesa di Heidegger di aver spodestato l’ontologia tradizionale, e le implicazioni politiche di questa pretesa), allora ci possiamo attendere nuove, differenti forme politiche. L’ambivalenza di Bataille nei riguardi del fascismo riguarda proprio questo punto:

Certamente, si tratta d’una maniera d’essere tutt’altra che è proposta all’esistenza, e così si può non essere sorpresi che al di fuori da questo fermento che entra nel mondo e che il mondo non ha ancora reso possibile – i primi accenti siano d’un acidità pressoché insormontabile (*CH*, p. 16).

Delle politiche non liberali potrebbero portare a un tal cambiamento, tuttavia le forme *esistenti* di fascismo non sono lungimiranti e il simbolismo e lo spiritualismo ch’esse invocano sono soltanto superficiali, come lo è l’affascinante e orribile gioventù hitleriana dell’*Azzurro del cielo*. In altre parole, se il fascismo opera una rottura con la democrazia, con la realtà borghese, d’altra parte esso annulla il tumulto, fondamentale all’individualità, dunque esso distrugge l’Essere. Il fascismo utilizza l’eterogeneo che invoca per reinstallare e imporre l’omogeneità.

L’apertura batailliana a una specie di re-incantamento del mondo, a una vita al di là del bene del male, all’Essere come caso, trova le sue speranze disilluse da questi accenti “insormontabilmente acidi” di questo “nuovo fermento”. Come la filosofia di Heidegger, il fascismo va alla ricerca di una redenzione immaginaria che potrebbe essere ipoteticamente ritrovata in una nuova via, ma che in realtà essa *non trova*: il tumulto, la lacerazione, la divisione interiore sono annullati dal fascismo, che li considera segni di debolezza. Così, quando Bataille finisce per reclamare un’uscita dalla politica e dalla filosofia, il suo obiettivo principale è l’antropologia secolare della modernità, non la democrazia, che, in sé, è troppo povera per comprendere il fascismo, proprio come il pensiero pre-fenomenologico è troppo limitato per criticare in maniera adeguata l’ontologia di Heidegger. La speranza che il politico possa costituire un Essere o una vita che vada al di là o che si ponga in contrasto con l’essere politico è onnipresente nella *Critica di Heidegger*; questo aldilà può essere facilmente identificato con il trattamento batailliano della “chance”⁶⁸.

68 Bataille noterà più tardi che questa speranza fu distrutta dalla Seconda Guerra mondiale (*Su Nietzsche*, cit.). All’inizio egli diede al libro come sottotitolo “volonté de chance”, un motivo che egli legava strettamente all’affrancamento dall’economia ristretta.

Questo è il motivo per cui, secondo Bataille, Heidegger è un filosofo del fascismo. Heidegger fornisce il fondamento per un pensiero che si affranca o supera la degradazione e i limiti della realtà omogenea moderna, presumibilmente identificata con quelli dell'esistenza inautentica (*das Man*). Tuttavia, come il fascismo, Heidegger non riesce a far emergere la vera discrepanza tra un'esistenza individuale e questo mondo in maniera tale da permettere una genuina libertà libera dalla servilità. Heidegger pensa di sfuggire all'oppressione dell'inautenticità della vita moderna, ma, a causa della sua distruttiva illusione dell'autenticità e dell'eterogeneità, rende impossibile la fuga vera e propria.

c. Bataille e Levinas

A prima vista l'accoppiamento di Bataille e di Levinas potrebbe stupire e sembrare assurdo. Tuttavia sembra che essi si conoscessero e Bataille cita una volta le "Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo" (1934) di Levinas, che considera l'unico saggio sull'ideologia nazista degno di nota⁶⁹. Inoltre la *Critica di Heidegger* condivide le preoccupazioni teoriche espresse da Levinas nell'*Evasione* (1935)⁷⁰. Entrambi gli scritti condividono la proposta di un "uscita" (*CH*, p. 9) capace di andare al di là del tradizionale post-kantismo e da qualsiasi quadro positivista, e si rivolgono, inoltre, contro i propositi hegeliani e heideggeriani, insistendo sul fallimento di qualsiasi filosofia che non formuli, nei suoi stessi fondamenti, il desiderio del soggetto di sfuggire al mondo in cui egli si ritrova, all'esistenza e ai limiti che esso è sempre costretto ad affrontare.

Letto come una reazione all'instabilità economica e politica nella Francia degli anni trenta, *L'evasione* (pubblicato nelle "Recherches philosophiques", nello stesso numero in cui fu pubblicato *Il labirinto* di Bataille), presenta una protesta quasi romantica contro il malessere della modernità borghese (*E*, p. 14) – la richiesta di una fuga da una società permeata dal disastro finanziario e dalla sua cultura d'insicurezza socio-politica. Poli-

69 E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (Quodlibet, Macerata 1997). Il saggio di Bataille è *Nietzsche e i fascisti* [(1937), in Id., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997].

70 E. Levinas, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2009; d'ora in poi citato nell'edizione italiana, come *E*. Nella postfazione al saggio (*Uscire dall'essere, una nuova via*), Jacques Rolland sottolinea giustamente l'affinità tra Bataille e Levinas e fa notare la presenza, in Bataille, di "una frattura iscritta nell'Essere", sebbene lo faccia seguendo un'argomentazione e arrivando a conclusioni che differiscono dall'analisi che tento di darne in questo scritto.

ticamente, il testo non è assolutamente degno d'interesse, mescolando un modernismo reazionario⁷¹ e un nonconformismo anti-borghese conformemente ai quali “ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica – merita il nome di barbara” (*E*, p. 45) e che “la filosofia occidentale non è in effetti mai andata oltre a questo” (*E*, p. 13). Come in Bataille, l'appello alla fuga segue il riconoscimento di una “malattia” nella vita autosufficiente e l'ontologia fallimentare che la giustifica. Levinas radicalizza la fuga per formalizzare l'insaziabile necessità di una fuga *nella e dalla* purezza dell'Essere: se da una parte la fuga in quanto tale è necessaria, quella semiempirica, filosofica, letteraria, e altri tipi di fuga sono inadeguate e insoddisfacenti. Così Levinas prende in considerazione e scarta: (i) la filosofia heideggeriana e il misticismo dell'Essere (*E*, pp. 13-15), (ii) la critica letteraria (*E*, p. 14), (iii) la romantica avversione rispetto a “realtà umili” (*E*, p. 15), (iv) l'evasione dalla realtà della servitù imposta dalla datità del corpo (*E*, p. 15), (v) Bergson (*E*, pp. 16, 41), (vi) le soluzioni trascendentali e religiose (*E*, p. 13) e la rivendicazione dell'infinità dell'Essere (*E*, p. 39). In particolare Levinas rifiuta l'idea che la fuga possa costituire solamente (vii) un movimento verso qualche cosa, un gesto con un obiettivo (*E*, pp. 17-18), (viii) la nostalgia della morte (*E*, p. 17), (ix) la ricerca del piacere o dell'intimità (*E*, pp. 28), (x) la creatività come l'imitazione del Creatore” (*E*, p. 44); inoltre, infine, (xi) il pensiero del nulla (*E*, p. 41). Nonostante il loro carattere d'indicazioni formali di fuga, queste “richieste” o “istanze” non sono niente di più che gli indici della necessità dell'esistente di fuggire il suo Essere. Levinas riconosce a questa necessità dei tratti affermativi: essi contraddistinguono la liberazione dall'auto-sufficienza (*E*, p. 17), la quale è insaziabile, irriducibile dal punto di vista del soggetto (*E*, p. 16). La fuga è *eccedenza*, il movimento del soggetto verso la trascendenza nel mezzo di una realtà omogeneizzante che ha reso la trascendenza genuina impossibile e priva di significato.

Bataille s'identifica con questo radicale “senso della rivolta”, in particolare con la sua mancanza di direzione e di giustificazione: “L'aspirazione a qualcosa di totalmente altro è più forte della necessità di giustificare la volontà di liberazione” (*CH*, p. 2). L'uscita deve enfatizzare l'improbabilità, l'indeterminazione, il fallimento dell'intenzione e della scienza. Bataille prende nuovamente in considerazione la fenomenologia quando parla della

71 Il termine usato da Jeffrey Herf è forse applicato in maniera inesatta, ma rimane utile. Cfr. il suo *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge University Press, Cambridge 1984).

maniera in cui l'intenzione si raddoppia e la "mia" presenza è "rivelata" dal fallimento della mia intenzione di raggiungere il suo obiettivo:

L'effettuazione dell'uscita (§). Cosa succede quando la vita si libera dalla degradazione. Non solo l'ansia, ma anche il tumulto e l'impressione d'essere lacerato. L' "io sono qui": la regione dell' "io sono qui" dove l'esistenza prende posto (nel senso esistenziale). Il fatto che questa regione protegga se stessa da una determinazione, da un'intenzione, la distingue, ciononostante, dall'intenzione, poiché essa è in conflitto con se stessa quando raggiunge una forma intenzionale. Ma essa non può esistere senza intenzione. Ciononostante l'io è rivelato solamente grazie all'intenzione, benché troppo, e, nel suo sviluppo, è rivelato ancor più dalla critica dell'intenzionalità dell'io, dal supporto dell'improbabilità, dal tradimento di ogni intenzionalità (CH, pp. 2-3).

L'essere *insufficiente* non si può accordare alle sue ridotte manifestazioni moderne, né all'esistenza determinata nell'intenzionalità. Nella sua critica dell'intenzione, questo passaggio incontra l'analisi levinassiana della nausea e della vergogna (E, parti v-vi). Come Levinas, il quale rifiuta l'*élan vital* di Bergson a causa della sua posteriorità formale rispetto all'Essere heideggeriano e la sua irrilevanza in un mondo dove "c'è stato" Heidegger – Bataille usa *Essere* e l'*io* in una maniera che indica chiaramente la sua distanza dall'ontologia pre-heideggeriana, e la sua critica frontale del concetto di differenza ontologica. Il gioco tra *il mio io* e *il mondo* non permette all' "io" di sfuggire al mondo, ma configura questa giustapposizione utilizzando un linguaggio fatto di libertà e di sottomissione (una retorica a cui Levinas non fa mai ricorso). L'*io* e il *mondo* tentano di sfuggire da loro stessi e l'uno dall'altro: è solo il regime della determinazione, dell'intenzione e della conoscenza che rifiuta la possibilità di una doppia fuga di questo tipo: la libertà sopraggiunge letteralmente senza una liberazione del gioco del mondo (CH, pp. 4-5).

Per Levinas, l'Essere, la cui introduzione "si annuncia già come evasione" (E, p. 22), è il giusto fondamento sul quale la fuga diviene possibile e, dunque, necessaria: è solo la venuta del pensiero heideggeriano che rende possibile una genuina fuga o un'"eccedenza". La fuga è contemporaneamente un movimento al di là dell'essere e una conseguenza inerente la struttura basilare dell'Essere – che è proprio il motivo per cui è virtualmente impossibile da "portare a termine". In altre parole, anch'essa richiede (al minimo) un doppio movimento: uno spostamento paradigmatico verso l'ontologia heideggeriana e il riconoscimento che quest'ontologia costituisce una limitazione. Bataille sarebbe d'accordo con Levinas, l'uscita ha un carattere empirico – che è legato all'intimità, alla sessualità, all'estasi, allo

spreco, e così via. In particolar modo, dato che, diversamente da Levinas, Bataille vede la vita, la dichiarazione “io vivo” (e “io sento”), come indispensabile, e quanto più il suo lavoro prende in considerazione un pensiero della morte, tanto più esso diviene affascinato dal suo ritrarsi dalla morte, dalla perseveranza della vita nel tumulto. Il vitalismo batailliano non è un residuo pre-heideggeriano, ma costituisce precisamente il tentativo di fornire una specie di “consistenza” – la quale è soltanto parzialmente empirica – all’ontologia fondamentale, con l’obiettivo di sfuggire all’enfasi heideggeriana sul carattere “autenticatore” della morte, attraverso l’accento messo sul riso, sull’estasi, etc. – e, ancor più, sulla sovranità. Se, nel *Labirinto*, Bataille si limita decisamente a un pensiero dell’insufficienza, all’esistenza non-discorsiva, al riso, all’estasi, risultanti da divergenze tra il concetto (o il progetto) e l’Essere, in *Critica di Heidegger*, la fuga dall’Essere suggerisce un movimento verso una concezione dell’Essere, del mondo e della vita totalmente altra (CH, pp. 6, 16).

La seconda principale differenza si deriva dalla prima. Invece di rifiutare le vie d’uscita come insufficienti, Bataille le sussume nella sua richiesta di un’uscita, anche quando afferma che la necessità di un’uscita sarà ancora presente anche sulla base di altri fondamenti politici e filosofici. Diversamente da Levinas, la *Critica di Heidegger* non nega alla fuga una certa applicazione al regno sociopolitico. L’uscita di Bataille non è necessariamente legata a un movimento di fuga dal collasso totalizzante della soggettività nel soggetto, ma a una richiesta di un contrasto di soggettività nel mondo e all’eterogeneità (o rivendicazioni a ciò) nella società e la modernità. Mentre l’uscita non ha un contenuto necessario e manifesto, ciononostante essa rivendica per sé uno specifico terreno in e contro il desiderio individuale e l’autosufficienza. Questo terreno potrebbe essere quello dell’Essere com’è definito nella concezione di Bataille – l’Essere come fuori di me, fuori dal mio io – visto che Bataille lega in maniera solamente parziale questa versione modificata dell’opposizione Essere/enti con la sua distinzione eterogeneità/omogeneità. Adottando delle argomentazioni e un tono che ricordano quelli del Levinas di *Dell’evasione*, l’uscita di Bataille contrasta la riduzione fenomenologica e la differenza ontologica non cercando di sfuggire alla miseria sociale o all’ansia esistenziale che il suo pensiero condivideva con Heidegger, ma invece rifiutando l’opposizione heideggeriana a una radicale lacerazione nell’esistenza, la sua difesa dell’autenticità nel confronto dell’esistenza con la morte. Sebbene l’uscita sia un’uscita nel essere o addirittura un’uscita da un Essere precario, il punto cruciale nelle *Critica di Heidegger* è la richiesta di pensare in maniera differente la differenza ontologica.

Quest'attacco contro Heidegger è indicativo di una lettura sfumata dei suoi ultimi testi, ma anche indicativa di due tendenze, esistenziale e anti-umanista, che la ricezione di Heidegger avrebbe coinvolto durante gli anni quaranta. Nel testo di Bataille, quella che potrebbe essere chiamata la *fenomenologia francese* accetta Heidegger come un interlocutore privilegiato, mentre critica una certa tendenza presente nel suo pensiero e in quello di Husserl: entrambi proporrebbero una teoria della soggettività dai caratteri formali, incapace di rendere conto della densità della vita individuale. Ciononostante, per Bataille, la celebrazione dello scontro tra vite diverse, implica la tensione del soggetto verso l'essere (*CH*, pp. 2-5). La confusione che Bataille fa tra categorie ontologiche, psicologiche e sociali, tra la levinassiana *necessità di abbandonare l'Essere* e una difesa della vita in condizioni sociali irrigidite, è fondamentale allo sviluppo dell'esistenzialismo. Tale confusione è inoltre essenziale se vogliamo capire il motivo per cui né una resistenza di tipo sociale (come in Sartre), né una fuga di tipo onto-teologico (come negli scritti di Marcel) possa, da sola, essere sufficiente per la generazione di Bataille durante il picco di gloria dell'esistenzialismo (durante gli anni quaranta) – e se vogliamo capire perché tutta una generazione enfatizzerà la sua mancanza di fiducia nell'umanismo politico opposto all'esistenzialismo e al marxismo. Bataille propone una politica di ringiovanimento esistenziale che lo situa in maniera inequivocabile nel campo antidemocratico, sebbene anche lui snobbi le pretese “fascistizzanti” di Heidegger di giungere all'autenticità attraverso la finitezza. Rifiutando il primato della differenza ontologica e l'approccio heideggeriano all'Essere, Bataille mira ad abbozzare una concezione dell'Essere differente, meno pericolosa politicamente, ma anche un pensiero, condiviso con Levinas, che crede (o fantastica) nella possibilità, o fantasia, di diventare altro, di uscire, di sfuggire a tutto quello che ancora è.

GEORGES BATAILLES
CONTRO HEIDEGGER

Una versione inglese di questo testo è stata pubblicata in “October”, n° 117, 2006, pp. 25-34. Tradotto in italiano a partire dall’originale manoscritto di Bataille custodito alla Bibliothèque Nationale de France (BNF), Fondo Georges Bataille, 4.xxvi-bis. La numerazione sulla sinistra in corsivo è la paginazione standard della BNF ed è anche la paginazione di riferimento nell’introduzione. La paginazione parziale in alto a destra è di Bataille. Le cancellature sono di Bataille. Le parole tra le parentesi quadre sono illeggibili oppure sono state aggiunte alla traduzione per migliorare la leggibilità del testo. Le diciture sulla sinistra riprendono le note a margine di Bataille

(1)

Appendice¹

La critica di Heidegger

(Critica di una filosofia del fascismo)

(2)

La critica di ~~Martin~~ Heidegger
(Critica di una filosofia del fascismo)

non
parla-
re di
Freud

– L'amore. Il fatto della *chance*²
l'esistenza dell'uno e dell'altro
la maniera in cui, tuttavia, l'essere isolato dall'amore è rifiutato,
in ogni momento nell'~~orbita~~ sistema della lacerazione
generale dell'essere (in seguito diremo come
le differenti lacerazioni dell'essere si riuniscono le une con le altre)

– Il mondo dell'omogeneità e la ~~uscita~~-necessità dell'uscita.
Cattiva volontà che si oppone alla descrizione dell'omogeneità³.

-
- 1 Non è chiaro di che testo *Critica di Heidegger* sarebbe dovuto essere un'appendice, ma probabilmente si tratta del libro *Le Fascisme in France*, che Bataille aveva intenzione di scrivere durante gli anni trenta.
 - 2 Bataille parla della *chance* in *Su Nietzsche* (1945, SE, Milano 2006) che era originariamente sottotitolato "volonté de chance". Manteniamo il termine *chance* tale e quale a causa della sua plurivocità (occasione, fortuna, probabilità, possibilità).
 - 3 Per quanto riguarda la concezione batailliana dell'omogeneità, cfr. G. Bataille, *Dossier hétérologique* e *Fascisme en France* (in Id., *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, 1970, pp. 165-202 e 205-213 rispettivamente); *La struttura psicologica del fascismo* (infra). Cfr. anche R. Gasché, *The Heterological Almanac*, in L.-A. Boldt-Irons (a cura di), *On Bataille: Critical Essays*, SUNY Press, Buffalo

Essa è procrastinata. L'aspirazione a qualche cosa di tutt'altro è più forte della necessità di giustificare la volontà di [fuggire]. Ciononostante l'omogeneità sarà descritta più tardi, quando distingueremo l'intenzione e l'omogeneità⁴.

– La coscienza della degradazione

Di- – Effettuazione dell'uscita
stin- Ciò che accade quando la vita si libera dalla degradazione.
guere Non soltanto l'angoscia, ma anche il tumulto e l'impressione
tra del laceramento. Il sono qui [*je suis là*]: la regione del sono qui [*je*
intui- *suis là*]
zione e dove ha luogo l'esistenza (nel senso esistenziale). Il fatto che questa
omo- regione
geneità protegga da una determinazione, da un'intenzione

(3)

tuttavia essa si distingue dall'intenzione $\ddot{\text{H}}$, poiché nel completamento della forma intenzionale essa si ne differisce, ma non può esistere senza intenzione. Essa L'io è dunque rivelato soltanto dall'intenzione, ma troppo e nel suo sviluppo attuale è rivelato ancor di più dalla critica dell'intenzionalità dell'io, dalla valutazione [*supputation?*] dell'improbabilità, da un tradimento des di ogni intenzionalità⁶.

1995, pp. 157-208. Bataille parla della *chance* in *Su Nietzsche* (1945, SE, Milano 2006), originariamente sottotitolato “volonté de chance”).

4 Quando Bataille fa riferimento all'intenzione molto probabilmente si riferisce all'intenzionalità husserliana, anche se il suo discorso non ci permette di adottare tale interpretazione in maniera definitiva. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Milano 2002, §§ 12-22.

5 Con “*je suis là*” Bataille si riferisce al *Dasein*. Dato che “*existentiel*” sarebbe la grafia corretta dell'aggettivo ricavato da “*esistenza*”, Bataille si riferisce probabilmente alla distinzione heideggeriana tra *existentiell* ed *existenzial*, dove il primo indicherebbe l'esistenza come esperienza vissuta dell'Essere, mentre la seconda la descrizione filosofica dell'esistenza. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Adelphi, Milano 1988, §4.

6 Come in altri testi di Bataille (soprattutto *L'esperienza interiore*) *le moi* può essere tradotto come “l'io”. È importante sottolineare che questo termine si riferisce ad

– La società

Da scrivere succintamente, dicendo che si potrebbe dimostrare che: la società è lacerata tra l'autorità e l'anarchia. Scomparsa dell'essere delle società con la democrazia.?...

La sovversione (tutto quello che si può dire sul fascismo e la Russia dev'essere detto in seguito).

L'essere fuori [*être en dehors*]: ciò per cui esiste l'io.

Impossibilità di esistere di per sé — ciò significa morire

(la trascendenza heideggeriana)

Critica della società

Critica di Dio

Principio dell'esistenza dell'io per l'intenzionalità

Piano dell'intenzionalità nel mondo della scienza

(indifferenza del limite, dove la scienza ricaccia l'intenzione)

Poco importa la scienza e il suo naturale disconoscimento: vi è ciò ch'è

fuori di me che l'io esige per vivere, nel senso di morire.

(4)

Le frasi si concatenano le uno dopo le altre
con il loro debole potere.

~~Ma quale è la forza che~~

Esse descrivono, misurano il mondo, ma il mondo
passa attraverso come l'acqua un liquido tra le mani.

~~Perché tentare dei nuovi concatenamenti~~

di fermare ancora una volta il mondo che

sfugge a se stesso?

~~Allo stesso modo~~ Lo stesso dicasi per ogni

un "io" che è tanto individuale quanto informe – ed è unico ad ogni individuo. Vale la pena di notare che *le moi* corrisponde all'"io puro" di Husserl, non ancora intaccato dalla riduzione e che Husserl era recalcitrante a trasformare in un oggetto d'indagine nei suoi ultimi scritti. Cfr. la quarta delle *Meditazioni cartesiane* (cit.), §30-41. Bataille accetta l'importanza dell'idea di un "ipse" che precede la riduzione, ma non vuole accettare l'idea che esso sia un io "puro" o una coscienza trascendentale. Cfr. anche l'uso del termine "le moi" nella *Transcendance de l'Ego* di Sartre, peraltro pubblicato nel numero VI (1936-1937) delle *Recherches philosophiques*. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*, Egea, Milano, 1992.

domanda alla quale non si risponde mai se non per caso. Ho voluto che il mondo mi sfugga, ho voluto sfuggire al

(5)

mondo. Nel momento in cui rifletto respiro con tutte le mie forze e respiro libero. ~~Libero d'amare~~ Libero nel mondo della ~~sottomissione, libero che esige ciononostante~~ in cui la mia sottomissione è tuttavia richiesta, ~~ma~~ come può è possibile che libero abbia qui un altro senso se non quello di felice?

~~Fortuna o sfortuna? Non posso essere~~
La mia libertà, la mia forza è solamente *chance*, ~~chance~~ scandalosa *felicità chance* che mi è sfuggita nella misura in cui, cessando di goderne, ne avrò paura, nella misura in cui crederò di doverla giustificare.

(6)

1.

I.

Come, a partire dalla vita ~~comune~~ abituale, quando questa appare come una prigione – ~~Ciò che non può non accadere~~, quel che accade immancabilmente, una volta o l'altra; e, per quali ragioni, o in quali condizioni ciò accade, non è ancora necessario di prenderne coscienza in maniera più chiara – come ~~lo spirito rinchiuso~~ la vita umana sfugge ~~alla serie~~ alla rete di ~~d'~~ aderenze che limita la sua agitazione sotto il dominio implacabile della miseria, del fango, del freddo e della fame, è qui ciò che desidero esprimere oggi, non soltanto per gli altri, ma per me stesso, così, non soltanto per illuminare, ma per bruciare.

~~De-~~Della vita immediata che si presenta mi si impone a me innanzitutto come denaro, acquisito o passibile d'essere acquisito o speso in rapporto a degli atti misurabili, non posso conservare conservo qui nient'altro che l'impronta tale che io posso che la forma

(7)

2.

cioè l'equivalenza stabilita tra delle cose degli atti dei prodotti e i segni delle diverse cose degli atti e dei diversi prodotti⁷. ~~È in questa forma~~ Questa forma generale è quella in cui l'io che sono iscrive in tra le specie e i generi come un' equivalenza giuridica, fisiologica-zoologica o giuridica o militare. L'io non è ormai nient'altro che una funzione di un sistema dato, variabile a seconda delle circostanze, e addirittura a seconda dell'inclinazione ma temporanea, ma che ora non conserva un carattere costante fisso: la sua importanza sarebbe a poco cioè che lo stesso sistema sarebbe privo di qualsiasi importanza senza la sanzione che risulta da una costante minaccia di miseria. Tuttavia, in questo stato in cui il vuoto dell'esistenza sociale è supposto essere conforme a ciò che ~~Così~~ l'esigenza e l'usura della vita materiale quotidiana che ha luogo, in effetti, nella luogo dove vivo e abito oggi. Ma senza essere mai appaiano non meno durevole dell'io l'ostinazione di un io

(8)

3.

~~che riprende~~ oscuramente riprende
Tuttavia, in questo stato in cui per principio il vuoto dell'esistenza sociale è supposta conforme a ciò che (dato che ciò ha luogo, effetti infatti, nel luogo dove vivo ~~ha~~), l'esigenza della vita materiale, che presuppone l'io come

⁷ Cfr. G. Bataille, *La nozione di dépense*, in Id., *La parte maledetta – La nozione di dépense*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.

un dossier dell'equivalenza, si scontra con l'ostinazione sorniona dell'io profondo informe che non si conosce chiaramente in quanto tale ma che nel-oscurementemente si sente essere ma in – e minacciato di morte – nel disordine di una notte inspiegabile. Da ciò-Dal fondo di questo disordine, indefinitamente, la natura-vita umana

giungendo vagamente alla coscienza, risponde alle all'esigenza della vita dell'attività materiale attraverso la coscienza del dell'illusione carattere illusorio di ogni sistema costruito su proveniente da un'esigenza così limitata legato all'attività immediata.

~~Sfortunatamente,~~

sembra

Coscienza di sé. Prima ancora di giustificare pienamente un ricorso divenire pienamente e chiaramente

(9)

4.

L'uscita dall'esistenza umana, fuori Così, fuori dal circolo delle realtà banali cose immediate, aggrovigliate le une nelle altre, fabbriche, atelier, camere, uffici,

laboratori, insegnamento aule da lezione, con le funzioni determinate-limitate che ogni luogo implica per ogni persona, l'uscita dall'esistenza umana non può effettivamente avere luogo ha luogo necessariamente su nell'ordine della presa di coscienza di sé.

In quanto tale E quando Un impiegato mediocre, che-

ciò avvenga o no in una regione chiara, ma

il più spesso in una regione oscura della sua vita-

coscienza, segue, senza potersene staccare,

non tanto lo svolgersi del suo lavoro e della

realtà ordinata attorno a lui nel attraverso il fatto

processo stesso dell'impiego, ma questo bisogno d'essere

che niente da fuori può sostituire che l'opponere lo distingue

(10)

5.

da tutto ciò che può est essere mondo appena più vagamente di quanto il condannato non si distingua dalla legge che lo condanna. , dei giudici, della ghigliottina, degli aguzzini.

Nella pratica della vita, questa oscura strana prospettiva, disturbata da diverse interferenze, ha poche possibilità di sussistere per più di un istante sfuggente tradursi in un atteggiamento qualunque manifesto. E disturbata Ma, efficace o meno che la reazione sia è a partire dalla reazione, efficace o soltanto temporanea in più schiacciata dagli uomini ridotti a una funzione che, del più esista amorfo degli uomini ridotti a una funzione che dev'essere condotta elaborata la fuga umana soltanto attraverso la quale la sorte umana si libera d'un dall'asservimento incorporazione nel sistema del lavoro.

(11)

6.

II.

La condotta dell'uomo che cerca di liberare liberarsi dal mondo – dal triste mondo del lavoro, d'obbligo malato del suo lavoro – differisce necessariamente a seconda dalle circostanze di luogo o di tempo, cioè a seconda la struttura della società dove si trova. È il motivo per cui lo stato attuale di questa struttura, nell'insieme dei paesi di civilizzazione avanzati, deve ancora essere descritto in quanto premessa dato fondamentale di ogni possibile tentativo, Si che quest'enunciato, anche sulla forma stringata che nessuna difficoltà apprezzabile non si oppone è facile notare che, nell'insieme: Sono in via di scomparsa, tutti nell'insieme le costruzioni aristocratiche o religiose che si davano da sole un senso, ma che non rispondevano direttamente

al principio dell'utilità: sempre di più s'impongono
a ogni uomo in quanto ultima realtà

(12)

7.

~~ogni~~ le forze organizzate che lo trasformano in funzione.
Nell'insieme i vecchi valori non sono più tollerati
se non in uno stato di rovina e di gioco impotente. Essi
ancora ingombrano e addirittura dominano
un' ~~l'~~esistenza ~~ma~~ poco affermata, ma essi
si ~~legano~~ limitano sempre di più alle formazioni
vaghe e sfuggenti degli individui liberi.
~~Invece di emergere dalla voce unica di~~
~~numerosi popoli, Dio non è più~~
Dio in quanto violenza emersa dalla voce
unica di numerosi popoli, ~~Dio~~ è morto, e
i ~~suoi~~; i suoi resti non sono nient'altro che i giochi
illusori ~~dell'io~~ e, le pallide escrescenze dell'io
che non sono più nient'altro che io. ~~L'autorità~~
E se ~~le nazioni presenza~~ e la realtà delle
nazioni s'impone ancora alla massa di coloro che

(13)

8.

In
seguito
il
tentati-
vo
di
rime-
diare: la
scienza

che le compongono, esse hanno smesso di essere ~~te~~ dei
segni eccezion ~~ch'esse sono state~~ di gloria, di orgoglio o di allegria
eccezionale,
per finire ~~innanzi tutto~~ stranamente impoverite dalle minacce
ineluttabili di catastrofe comune e di disgrazia: difficilmente di-
stinguibili
dalle imprese industriali e finanziarie ~~che le~~
che esse mascherano.

(14)

III.

Una volta descritta l'intrusione dell'io in quanto inedito fatto storico, si tratta di allontanarsi dalle approssimazioni dalle quali non ci siamo ancora sbarazzati per tentare di accedere a un rigore cartesiano.

(15)

Nell'intenzione l'io perde progressivamente il suo carattere io individuale e si trova elevato a un valore universale sfuggendo alla forma strettamente io dell'io. Tuttavia è soltanto grazie all'intenzione che l'io informale diviene coscienza di sé. Così l'io è un fatto che non è soltanto fugace ~~infatti~~ in ragione alla nascita casuale e alla morte imminente, ma anche perché il processo che lo determina è lo stesso di quello che l'esaurisce. È addirittura impossibile giungere ad una distinzione netta tra determinazione ed esaurimento [*épuisement*]. L'io determinato è un io esaurito proprio a causa della determinazione.

(16)

Certamente, si tratta ~~di una nuova forma~~
~~d'una tutt'altra forma~~ d'una maniera d'essere tutt'altra
proposta all'esistenza e così non dobbiamo
stupirci che, ~~sin dall'inizio,~~ anche di questo nuovo
fermento che entra nel mondo e che il
mondo non aveva ancora ~~immaginato~~ reso possibile-
~~fino ad allora,~~ i primi accenti ~~siano i più~~
~~acidi che ch'~~ siano d'un'acidità ~~insostenibile~~ pressoché insopportabile.
Benché anche ~~agli occhi di per~~ agli occhi di coloro che, ~~si allonta-~~
~~nano si scartano~~ poiché ~~mancheranno~~ per mancanza di forza fisica
sufficiente

per farne fronte, dovranno allontanarsene, d'una della più appariscentevolgarietà la più disgustosa banale.

Ciò che avviene – e poco importa che sia nella finzione o nello svolgersi reale delle cose – ciò che avviene, che può essere vistoso affascinante ma anche senza nessuna conseguenza, non porta

(17)

in somma ch con sé nient'altro che la rivolta contro un sistema d'intenzioni secondo il quale chi le quali esigono con che ciò non avvenga. È inoltre immensamente interessante il fatto che, a causa di alcune misere ragioni pratiche tanto banali che di comodità, ciò non possa divenire il punto di partenza di nessuna nuova intenzione, nemmeno sovversiva. Avevo formato il disegno immaginato intrapreso voluto, qualche anno fa, parafrasando la Filosofia nel boudoir di Sade il titolo di un'opera di Sade⁸, di scrivere a mia volta un lungo romanzo licenzioso a cui diedi il titolo (diedi fondo a tutte le mie forze per essere esagerato e di cattivo gusto) la Filosofia della merda.

(18)

Se l'intenzionalità prende il senso della vita è solamente nella misura in cui essa dev'essere mantenuta per mantenere il fenomeno stesso della vita che è stato legato materialmente ai servizi dell'intenzionalità. Tutta la questione si pone, d'altronde, riguardo al senso della parola servizio: l'intenzione è il mezzo o il fine? Ciò non significa che, nel caso in cui l'intenzione fosse ancora concreta, ~~deve e dovrebbe essere un vantaggio~~, essa dovrebbe essere assegnata a qualsiasi

8 D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir*, SE, Milano 2009.

servizio, infatti essa ~~sarebbe spontanea~~ non è mai assegnata al servizio dell'essere se non attraverso l'intermediario delle formazioni omogenee e allora non si dà altro che decadenza dell'essere.

(19)

~~Ogni uomo che confonde il sentimento del suo valore con ca~~
Se un uomo ha coscienza del suo valore e rapporta questo valore a un valore stabilito, se si considera come il rango che occupa a partire da una delle miserabili scale del potere, proprio in tal maniera egli si respinge fuori dall'essere e ~~si mette nel numero di coloro~~ respinge la sua esistenza nella massa dell'esistenza sprecata [*gaspillée*], ~~che si è prodotta di fatto ma~~ ~~solamente come~~ esistenza che si è prodotta di fatto ma che non ha raggiunto la forma in cui essa cessa di prodursi rispetto ad altre cose.

(20)

[ecco] Come distinguere tra essere che comprende il valore di un fine e intenzionalità.

GIUSEPPE BIANCO

SECONDA INTRODUZIONE

DALL'AVANGUARDIA AL CONTRATTACCO

Note sulla *Struttura psicologica del fascismo*

I.

Pubblichiamo qui, in una nuova e integrale traduzione, *La struttura psicologica del fascismo*, già disponibile in italiano in diverse versioni, ma ormai difficilmente reperibile¹. Apparso originariamente all'interno di due numeri della "Critique sociale" (n° 10 e n° 11, novembre 1933 e marzo 1934), ripubblicato nel primo tomo delle *Œuvres complètes* di Bataille, curate da Michel Foucault nel 1970 per le edizioni Gallimard, esso è stato recentemente oggetto di una riedizione, in un volumetto a sé stante, curato di Michel Surya per le edizioni Lignes.

Questo fondamentale saggio appartiene alla serie di testi composti durante il periodo di contribuzione alla "Critique sociale" e al gruppo politico al quale la rivista era legata, il Cercle communiste démocratique, al quale Bataille aderisce alla fine del 1931, in seguito alla conclusione dell'esperienza della rivista "Documents", più o meno allo stesso momento della pubblicazione dell'*Anus solaire* e poco meno di due anni dopo la polemica con André Breton. La "Critique Sociale. Revue des idées et des livres"², creata dall'intellettuale comunista e anti-staliniano Boris Souvarine, aveva preso il suo nome dalla rivista omonima diretta da Filippo Turati; la sua fondazione, nel 1931, aveva coinciso con la rottura di Souvarine con Trockij e con lo scioglimento del precedente Cercle Marx et Lénine, in seguito all'uscita di

1 Pubblicato in primo tempo nella raccolta *Critica dell'occhio* curata da Fabio Finzi per Guaraldi Editore nel 1972, fu ripubblicato dalle edizioni L'affranchi nel 1985, nel 1990 e nel 1995.

2 Tutti i numeri di questa rivista (una decina, compresi tra il 1931 e il 1934) sono stati riuniti in un unico volume (introdotto da un breve saggio di Souvarine), pubblicato dalle edizioni La Différence nel 1983. Cfr. anche J.-L. Panné, *Aux origines: le Cercle communiste démocratique* (in AA.VV., *Boris Souvarine et "La Critique Sociale"*, La Découverte, Paris 1990) e M. Surya, *Georges Bataille: la mort à l'œuvre* (Séguier, Paris 1987, pp. 167-174 e pp. 174-178).

alcuni membri, tra cui Pierre Naville e Aimé Patri. La “Critique” non costituiva tuttavia un’emanazione diretta del Cercle communiste démocratique. Dedicata perlopiù a recensioni di libri, essa s’interessava a svariati soggetti e albergava diverse tendenze, talvolta divergenti, come quelle presenti nel Cercle: la prova più eloquente è la presenza tanto di Bataille quanto di Simone Weil³. Se il Cercle non costituiva un partito o un gruppo stabile e unitario, ma promuoveva riunioni e discussioni a tema (come, per esempio, quella tenuta il 30 marzo 1933 al Café Augé su “Fascismo italiano e nazionalsocialismo tedesco”), la rivista mirava, d’altra parte, ad analizzare criticamente la situazione politica internazionale: il declino del socialismo, la debolezza del sindacalismo, il fallimento dell’Internazionale, le derive totalitarie dell’esperienza bolscevica, la nascita di nazismo e fascismo.

La collaborazione di Bataille con la rivista e con il gruppo – la quale s’interruppe nel 1934 – si era concretizzata, oltre che in una dozzina di recensioni di libri, in una manciata di articoli più personali e dotati di una certa coerenza d’insieme, pubblicati nei numeri del marzo 1932, del gennaio 1933 e del settembre 1933: *La critica dei fondamenti della dialettica hegeliana* (scritto assieme a Raymond Queneau), *La nozione di dépense* e *Il problema dello Stato*. Questi saggi – che, a loro volta, riprendono alcune riflessioni abbozzate tra la fine del 1930 e il 1931 nei due gruppi di scritti inediti denominati ormai *Dossier sur l’oeil pinéal* e *Dossier de la polémique avec André Breton* – costituiscono in qualche modo il sottotesto implicito della *Struttura*⁴.

In secondo luogo, la *Struttura* faceva parte di un cantiere di lavoro più preciso, il quale mirava alla pubblicazione di un libro che molto probabilmente si sarebbe dovuto intitolare *Le fascisme en France*. Nelle righe introduttive al saggio, Bataille scrive che esso costituiva un “frammento appartenente a un insieme relativamente importante”⁵. Uno scritto pubbli-

3 Simone Weil aderisce al gruppo poco dopo Bataille, all’inizio del 1932. Diversamente da questi, Weil avrebbe voluto organizzarlo come un vero e proprio partito rivoluzionario, dotato di un braccio armato (cfr. S. Péterement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1973).

4 Per un inquadramento complessivo delle contribuzioni date alla “Critique”, si vedano gli inediti raccolti nel secondo tomo delle *Œuvres complètes*, specialmente i capitoli VI, VII e VIII: *Textes se rattachant à “La notion de dépense”*, *Textes se rattachant à la “Structure psychologique du fascisme”* e *Dossier “Hétérologie”*.

5 Cfr. *La struttura psicologica del fascismo*, infra. Michel Surya sottolinea giustamente, nella *Postface* alla nuova edizione per le edizioni Lignes (*Ibid.*, pp. 82-83), che, tuttavia, il saggio non si limita al fascismo in Francia, né postula una differenza di natura tra il fascismo francese, quello italiano o quello tedesco. Resta il fatto che è probabile che una trattazione del fascismo in Francia sarebbe iniziata

cato postumo nel secondo volume delle opere complete lo conferma. Bataille, dopo aver descritto succintamente la nascita del fascismo in Italia durante gli anni Venti e dopo aver menzionato l'ascesa al potere di Hitler nel gennaio 1933, annuncia in tono perentorio: "Scrivo nel 1934 questo libro sul *Fascismo in Francia* con la coscienza che il mondo liberale dove viviamo ancora oggi è già un mondo di vecchi dai denti guasti, un mondo d'apparenze"⁶. Al cantiere relativo a questo libro fanno parte, oltre che *Contro Heidegger. Contro una filosofia del fascismo*⁷, anche una manciata di altri testi inediti, in seguito raccolti nel secondo tomo delle *Œuvres complètes* sotto il titolo di *Essais de sociologie*: sicuramente il già citato frammento [*Le fascisme en France*] e le note intitolate *Essai de définition du fascisme*, ma probabilmente anche *L'abjection et les formes misérables*, *La royauté de l'Europe classique*, *L'armée mystique*, *Le sacrifice*, *La joie devant la mort* e *La structure sociale*. Nello stesso periodo (ottobre 1933-febbraio 1934) Bataille, assieme a Michel Leiris e Aimé Patri, progetta di tenere una serie di corsi di sociologia nei locali della rivista "Masses", diretta da René Lefebvre. Un'eco di questa riflessione sul fascismo è inoltre rinvenibile nel *Blu del cielo*, spesso considerato come una vera e propria riflessione "compiuta" sul fascismo, sebbene sotto forma

con un inquadramento teorico e storico su cosa fosse il fascismo *in generale*.

6 *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 206

7 Per il legame tra questo scritto e la riflessione sul fascismo, si veda il saggio di Stefanos Geroulanos *L'antropologia dell'uscita* (infra). Intorno al 1935 Heidegger era uno dei centri delle discussioni di Contre-Attaque. In una lettera inviata da Imre Kelemen (anch'egli membro del gruppo ed ex-membro del Cercle) a Pierre Kaan il 19 dicembre 1935 e pubblicata nel volume di lettere inedite curato da Marina Galetti [*Contre-attaques: gli anni della militanza antifascista (1932-1939): corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, Edizioni associate, Roma, 1995, p. 112-113] questi, prolungando probabilmente una discussione provocata da un articolo di Arnaud Dandieu su Heidegger (*Philosophie de l'angoisse et politique du désespoir*, "Revue d'Allemagne", ottobre 1932), tratta la relazione tra la dottrina di Heidegger, il suo concetto d'angoscia e il futuro della rivoluzione. Dietro questa discussione si profila la concezione batailliana della Rivoluzione, che la intende come fenomeno di dispendio avente come motore l'angoscia. Kelemen dà ragione a Kaan che gli rimproverava di porre "la Rivoluzione al di fuori del tempo e dello spazio", e di identificarla "con l'angoscia di Heidegger", escludendo così "qualsiasi possibilità d'azione". Tuttavia, secondo il primo, vi è ancora un vantaggio in tale ipostasi del concetto di Rivoluzione: essa diventerebbe in tal modo il "simbolo dell'incompatibilità assoluta con ogni ordine oggettivo", "la fonte di ogni tendenza sovversiva dell'uomo". L'"angoscia heideggeriana" diventerebbe dunque "una piattaforma personale, ma molto reale" per la pratica rivoluzionaria.

romanzesca⁸.

Come testimonia una lettera che Bataille invia durante il luglio 1933 a Pierre Kaan⁹, la redazione della *Struttura* – effettuata durante un ritiro nel Sud della Francia, ad Aiguilles nelle Hautes-Alpes – fu particolarmente travagliata. Bataille vi lavorava molte ore al giorno, ma incontrava grandi difficoltà nella stesura, a causa di un problema d’espressione, la quale pensava fosse “estremamente importante”. Memore della celebre polemica scatenata da Jean Bernier (a partire della sua recensione della *Psychopathia sexualis* di Richard von Krafft-Ebing) all’interno della “Critique”, Bataille aveva il sentore che dal saggio potessero trasparire “un’oscurità e una pazzia indicibili”. Nonostante la grande apertura della “Critique”, e malgrado l’amicizia che lo legava a Pierre Kaan (il quale spesso sostituiva Charles Rosen nel ruolo di segretario di redazione), egli temeva più di tutto le critiche di Bernier, di Sauvarine e di Simone Weil, i quali avevano espresso delle forti perplessità rispetto alle sue tesi temerarie. I dubbi dei suoi colleghi riguardavano soprattutto la sua concezione dei movimenti rivoluzionari: opponendosi alla concezione ottimista che ne dava il PC, egli considerava la rivoluzione come un fenomeno catastrofico di spreco, animato dall’angoscia, dal sentimento di lacerazione e di *malheur* proprio alla classe proletaria (a questo proposito cfr. gli articoli *Le problème de l’État* e la recensione alla *Condition humaine* di André Malreaux pubblicati nella stessa “Critique”¹⁰). Per molti membri del Cercle tali idee sembravano costituire la celebrazione di stati psichici patologici e ridurre la rivoluzione al trionfo dell’istinto e dell’irrazionalità¹¹.

Nella lettera inviata a Pierre Kaan durante il periodo di redazione della *Struttura*, anticipando la nota introduttiva che avrebbe preceduto il saggio nella sua forma definitiva, Bataille precisava che se non vi fosse stato spazio nella “Critique”¹² il saggio sarebbe stato pubblicato nel libro che aveva in cantiere. Le ragioni che lo spinsero ad abbandonarlo erano di natura

8 Si tratta della tesi proposta da F. Marmande ne *L’indifférence des ruines. Variations sur l’écriture du Bleu du ciel*, Parenthèses, Marseille 1985.

9 *Contre-attaques*, cit., p. 65.

10 “La Rivoluzione è di fatto non semplice utilità o mezzo – scriveva Bataille nella recensione della *Condizione umana* di Malreaux –, ma valore legato a stati disinteressati di eccitazione che consentono di vivere, di sperare e, all’occorrenza, di morire atrocemente” (n° 10, novembre 1933).

11 Surya ricorda che, all’interno del Cercle, Bataille era diventato “il pensatore dell’insurrezione permanente contro tutti i pensieri della rivoluzione” (*Georges Bataille: la mort à l’œuvre*, cit., p. 205).

12 Come testimoniano le lettere inviate a Pierre Kaan (cfr. *Contre-attaques*, cit.), tali dubbi riguardavano anche il precedente *La notion de dépense*.

al contempo personale e politica: da una parte il disordine esistenziale in cui Bataille si trovava in quel momento non avrebbe permesso una riflessione serena e metodica, dall'altro, in seguito ai tragici eventi della Place Concorde del febbraio 1934, egli si era probabilmente reso conto che la possibile nascita di un movimento fascista in Francia esigeva una reazione certo analitico-teorica, ma anche, e soprattutto, politica. Una transizione di un anno separa la fine dell'esperienza della "Critique" dalla stesura, in compagnia di Callois e Breton, del primo manifesto di "Contre-attaque". Il movimento – che si era formato in seguito alla rottura del "papa del surrealismo" con il Partito Comunista e alla conseguente, momentanea, convergenza con Bataille – si proponeva di mettersi a capo di una "composizione di forze vasta, disciplinata, fanatica", la quale avrebbe dovuto, da una parte, rispondere aggressivamente alla minaccia fascista e, dall'altra, reagire alla soluzione "moderata" e puramente difensiva proposta dal Front Populaire¹³.

La *Struttura* chiude il periodo di elaborazione teoretica che fa da ponte tra gli anni di collaborazione con la rivista di archeologia e storia dell'arte "Documents" (1929-1931)¹⁴ e la nascita del movimento Contre-Attaque, la quale si prolungherà in quella del College de Sociologie e nella società segreta Acéphale. Come scrive giustamente Marina Galletti¹⁵, tutte le esperienze "comunitarie" degli anni Trenta (siano essi il Cercle communiste démocratique, Contre-Attaque, il Collège o "Acéphale"), memori del modello dell'avanguardia artistica degli anni venti, devono essere intese come un tutto unitario nella loro valenza politica.

II.

La pubblicazione della *Struttura* si situa dunque alla fine della fase di transizione compresa tra gli interventi puramente "avanguardistici" e depoliticizzati degli anni Venti, e gli scritti della seconda metà degli anni Trenta, in cui il pensiero di Bataille, arricchito dalle letture di filosofia, psicologia e sociologia, si carica d'intenzioni direttamente politiche. La nuova dimensione che i saggi pubblicati nella "Critique sociale" posseggono è proprio quella clinica e analitica, la quale, ovviamente, implica anche

13 Cf. a questo proposito cfr. il frammento *L'échec du Front Populaire* (*Œuvres complètes*, t. II, cit., pp. 264-165).

14 *Documents*, Jean-Michel Place, Paris 1991.

15 M. Galletti, *Riparazioni a Bataille*, in *Contre-attaques*, cit., p. 18.

un cambiamento di registro linguistico; esso che non è più né letterario e poetico (come in *Histoire de l'œil*) né storico e archivistico (come negli scritti prodotti per la rivista “Aréthuse” e “Documents”). È peraltro a causa di questo cambiamento di registro – il quale deriva dalla coscienza di un cambiamento di “campo” e di lettorato – che provengono i problemi di “espressione” che Bataille incontra nella redazione dell’articolo. Si tratta di un vero e proprio periodo di apprendistato, durante il quale Bataille frequenta, in quanto uditore libero, una serie di corsi all’École Pratique des Hautes Études, tra i quali quello di Kojève.

Ci si può legittimamente chiedere tuttavia che cosa avesse potuto spingere Bataille – che, pur avendo vaghe ambizioni di filosofo-autodidatta in seguito all’incontro con Šestov e con i testi di Nietzsche, occupava una posizione ambigua a cavallo tra l’avanguardia letteraria e il campo artistico-storiografico – a cercare un contatto con la sociologia, la psicologia e la filosofia, e in seguito, con il campo politico. Bisogna tenere alla mente che, all’inizio degli anni trenta, Bataille è un semplice esperto di numismatica, un erudito archivistista della Biblioteca Nazionale, e, al contempo, uno scandaloso romanziere prossimo all’avanguardia poetica parigina, oltre che, ovviamente, un habitué di bar e bordelli. Nella sua celebre biografia Michel Surya si chiede a giusto titolo *chi* fosse questo Giano bifronte all’inizio degli anni Trenta¹⁶. È certo che, fino a quel momento, nessuna riflessione direttamente scientifica o politica preoccupa Bataille: i primi accenni alla “dialettica materialista” appaiono soltanto nel celebre saggio *Le bas matérialisme et la gnose*, del 1930, mentre i primi riferimenti espliciti a Marx risalgono al dossier concernente la polemica con André Breton (il quale si situa probabilmente nel 1931), momento in cui si termina l’esperienza di “Documents”.

Per capire questo contatto con il campo filosofico e politico bisogna innanzitutto ricordare che la nascita e l’evoluzione della riflessione di Bataille tra la metà degli anni Venti e la fine dei Trenta è strettamente legata alla traiettoria delle avanguardie. La lettura di Freud, la fascinazione per la vita dissoluta, per la follia e per l’erotismo, il legame tra una pratica artistica “totale” e la rivoluzione sociale, sono alcuni tratti che è possibile ritrovare nella sequenza dada-surrealismo. Lo stesso dicasi della fascinazione per l’Oriente in quanto “alterità” messianica (compreso l’oriente rappresentato dalla rivoluzione bolscevica) e per i popoli dell’Asia e dell’Africa. L’interesse per l’“oggetto selvaggio” e per l’etnologia¹⁷, propri alle avanguardie,

16 *La mort à l'oeuvre*, cit., p. 136.

17 Per questi aspetti, cfr. per esempio l’ottimo articolo di Vincent Debaene, *Les surréalistes et le musée d’ethnographie*, “Labyrinthe”, n° 1, 2002.

sono in effetti legati al rifiuto dell'esotismo proprio alla Belle Époque e all'interesse per i meccanismi sociali e psichici propri ad altre culture, i quali sembrano rivelare l'esistenza di aspirazioni rimaste inesprese nella civilizzazione occidentale.

Più in generale, tutti questi elementi esprimono, dopo "il grande massacro" del primo conflitto, il desiderio, proprio a tutta una generazione, di fare *tabula rasa*, di operare una rottura definitiva, scandalosa e iconoclasta con la Francia della Belle Époque e della Terza Repubblica: con la generazione politica, filosofica e letteraria di Barbusse, France e Jaurès, di Alain, Bergson e Brunschvicg (la "République des philosophes"), dei simbolisti, di Valéry, Proust, Gide e della "Nouvelle Revue Française", di Rivière e di Thibaudet. È possibile dunque ritrovare, negli scritti batailliani degli anni venti e trenta, alcune delle passioni che agitavano i giovani nati poco dopo o poco prima della fine del XIX secolo. Bataille, come molti dei suoi coetanei, rifiuta buona parte di quanto era stato prodotto prima della guerra, a cui affibbia un'unica etichetta: *idealismo*. Tale sostantivo fu usato in differenti contesti da giovani intellettuali quali Politzer, Nizan, Lefebvre, Friedmann, Sartre, Merleau-Ponty, Dandieu... L'appellativo "idealista" fu in seguito utilizzato da ognuno di essi contro alcuni altri (è il caso della rivolta anti-surrealista di Bataille che fa seguito al *Secondo manifesto*). Ciò che veniva opposto all'idealismo, riceveva diversi nomi: surreale (Breton), contingenza (Sartre), corpo (Merleau-Ponty), materia (Poltzer, Lefebvre), concreto (Wahl), irrazionale (nel senso dato da Émile Meyerson a questa nozione¹⁸)... È a partire da questo quadro che devono essere lette le dualità eterogeneo/omogeneo, inconscio/conscio, sacro/profano, mitologia/scienza che Bataille abbozza nei due dossier concernenti la polemica con Breton e *L'œil pinéal* e che ritroviamo nella *Struttura*.

Inoltre, qualcosa di preciso avviene all'interno del più limitato campo artistico. Durante la seconda metà degli anni venti, si assiste a un processo di convergenza tra le avanguardie artistiche e il movimento comunista. Durante questo periodo, ricorda Henri Lefebvre, la propaganda sovietica mantiene ancora dei toni "anarchizzanti"¹⁹; per le giovani generazioni, dirsi comunisti o "rivoluzionari" costituisce allora "l'espressione di una rivolta radicale contro la società, il rifiuto assoluto di ciò che poteva sembrare un compromesso con la società e la cultura borghese, piuttosto che un'adesio-

18 Cf. a questo proposito l'esautiva tesi di F. Fruteau de Lacos, *La philosophie de l'intellect d'Emile Meyerson. De l'épistémologie à la psychologie* (Université de Paris I, 2004).

19 G. Lefebvre, *La somme et le reste*, Klincksieck, Paris 1989, p. 309.

ne al marxismo, all'epoca ancora poco conosciuto"²⁰. Ciononostante, tanto il progetto di una collaborazione (la pubblicazione della rivista "La guerre civile") tra i comunisti della rivista "Clarté", i surrealisti della "Révolution surréaliste" e i "filosofi" marxisto-spiritualisti di "Philosophies", quanto i successivi tentativi di una riflessione marxista non subordinata al Komintern (è il caso della "Revue marxiste" fondata da Morhange, Politzer, Lefebvre, Friedmann, Gutermann e Nizan dopo "L'esprit), sono destinati a fallire, uno dopo l'altro. Questo processo raggiunge un momento di non-ritorno a cavallo tra gli anni venti e trenta: è nel 1929 che Nizan e Politzer aderiscono dogmaticamente alle linee dettate dal PCF e che Breton pubblica il *Secondo manifesto*, epurando le fila del movimento e lanciando *Le surrealisme au service de la révolution*. Nel 1929, Stalin, il quale aveva inaugurato il primo piano quinquennale, riprende in mano l'apparato del Komintern, radicalizza la politica di "classe contro classe", riattiva lo spionaggio industriale e le reti dei corrispondenti operai nelle fabbriche, ma soprattutto riorganizza l'"internazionale letteraria", contrastando ogni velleità d'indipendenza degli intellettuali marxisti. A partire dal 1932-33, con la fondazione dell'università operaia e dell'"Association des écrivains et artistes révolutionnaires", ogni tentativo di definirsi "comunista" al di fuori dei gruppi e delle istituzioni approvate dal partito è ridotto a silenzio o, perlomeno, tacciato di eresia e marginalizzato. È proprio in questo momento che Bataille, terminata l'esperienza della rivista "Documents", la quale aveva raccolto diversi ex-surrealisti, si unisce al circolo di Saussure. Quest'ultimo era già conosciuto negli ambienti dell'avanguardia artistica parigina: nel 1928, dopo un biennio di scambi intellettuali con i surrealisti, Michel Leiris e Raymond Queneau – i quali si erano rifiutati, l'anno prima, di seguire Aragon, Baron, Breton, Éluard, Péret et Unik nella

20 N. Racine, *Du mouvement à la revue «Clarté»: jeunes intellectuels "révolutionnaires" de la guerre et de l'après-guerre. 1916-1925*, in J.-F. Sirinelli, *Effets d'âges et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français*, Cahiers de l'institut d'histoire du temps présent, novembre 1986, p. 25. Il fenomeno di fascinazione per la rivoluzione d'Ottobre e la circolazione di testi sulla rivoluzione e il marxismo scritti da non-comunisti, iniziato intorno al 1924 raggiunge il suo apice all'inizio degli anni Trenta. Inoltre questo periodo vede la proliferazione di pamphlets invocanti una rottura totale con la tradizione a profitto della "rivoluzione", la quale prende un'accezione sempre diversa a seconda dell'autore (cfr. *La fin d'une culture* di Edouard Bert, 1927; *La mort de la pensée bourgeoise* e *La mort de la morale bourgeoise* di Emmanuel Berl, 1929 e 1930; *La fin d'une parade philosophique* di Georges Politzer, 1929; *Les chiens de garde* di Paul Nizan, 1931; *Le cancer américain, La décadence de la nation française* e *La révolution nécessaire* di Robert Aron e Arnaud Dandieu, 1930-1933).

loro iscrizione al Partito Comunista – aderiscono al “Cercle communiste Marx et Lénine”, che Souvarine aveva fondato nel 1926, due anni dopo la sua esclusione dal PCF. Peraltro, proprio al momento dell’epurazione del movimento surrealista, Breton aveva criticato severamente Souvarine in un breve articolo pubblicato nel “Bulletin communiste”²¹. Alla luce delle trasformazioni e delle interferenze tra campo intellettuale e campo politico, il passaggio di Bataille dall’avanguardia all’analisi sociale e, infine, all’azione politica, appare dunque come relativamente naturale.

Ma se vogliamo comprendere gli scritti batailliani dell’inizio dei Trenta, e in particolare questa nodale *Struttura psicologica del fascismo*, bisogna aggiungere ancora un ultimo elemento, il più “macroscopico”. Intorno al 1931 la Francia assiste a uno sconvolgimento senza precedenti che chiude il clima degli “anni folli” che avevano seguito la pace di Versailles: con il crack della borsa di New York il mondo, che si sperava in via di stabilizzazione dopo il 1918, si trova nuovamente nel caos. Come nota giustamente lo storico dei movimenti “non conformisti” Loubet del Bayle²², la crisi economica arriva in Europa soltanto nel 1931, e i suoi effetti politici si fanno sentire innanzitutto in Germania: il 31 luglio 1932 il Partito nazional-socialista vince le elezioni legislative e il 30 gennaio 1933 Hidenburg cede il potere a Hitler. Un’instabilità politica senza precedenti tocca anche la Francia, dove il presidente Doumer è assassinato il 6 maggio 1932 e dove cinque ministeri si susseguono in un anno, creando un clima favorevole alla nascita di movimenti politici “fascisteggianti” quali le Leghe: la Solidarité Française e il Francisme si aggiungono all’Action Française, alle Jeunesses Patriotes, ai Volontaires Nationaux e alla Croix-de-Feu. Il momento apice è raggiunto il 6 febbraio 1934 quando, in seguito all’“affaire Stavisky”, tali leghe manifestano davanti al Palais-Bourbon, denunciando la “Repubblica degli scandali” e minacciando la Camera: per la prima volta durante la Terza Repubblica la Francia sembra rischiare un colpo di Stato. Il 12 febbraio 1934 vengono indetti uno sciopero generale e una manifestazione unitaria di tutta la sinistra. Il “Cercle” di Souvarine partecipa attivamente alla mobilitazione, pubblicando un volantino (*Peuple travailleur, alerte!*) che invita al “Fronte unico di tutte le organizzazioni operaie” e alla partecipazione alla manifestazione. Sotto il nome di Fédération communiste démocratique esso si unisce al Front commun pour la défense des libertés publiques, creato da Marceau Pivert, dirigente dell’ala sinistra dei sociali-

21 N° 31, febbraio 1930

22 J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 2001².

sti. Tale gruppo antifascista non include né il Partito Radicale, né il Partito Comunista e si dissolve rapidamente sotto la pressione di quest'ultimo; per passare alla SFIO o alle Jeunesses Socialistes diversi membri lasciano il Cercle démocratique, il quale si scioglie. Il 3 marzo nasce, sotto l'impulso di Alain e Langevin, il Comité de vigilance antifasciste e, poco dopo, anche il Front Populaire.

Dopo il 6 febbraio 1934 – data che costituisce senza dubbio uno spartiacque – molti giovani “intellettuali” appartenenti alla stessa generazione, tentano di analizzare il fenomeno nazi-fascista. Alcuni di essi, come Bataille, si sforzano di coglierne la singolarità, evitando di ridurlo a un semplice segno di fanatismo irrazionale o a una manifestazione degenerata del capitalismo, com'erano invece soliti fare gli intellettuali appartenenti alla generazione precedente, vicini ai socialisti o ai radicali. Questa riflessione si avvale dei nuovi strumenti concettuali forniti dalla fenomenologia e dall'“esistenzialismo”, dalla psicanalisi, dalla sociologia (Halbwachs e Mauss, ma anche Simmel, Mannheim e Weber) dalla filosofia della storia e dal marxismo, ed è rinvenibile negli scritti di Raymond Aron, di Georges Lefebvre e di Norbert Guterman (sin dall'effemera rivista “Avant-poste”), di Simone Weil e di Georges Canguilhem (come nella brochure *Il fascismo e i contadini*), di Emmanuel Lévinas (*La philosophie de l'hitlerisme*), di Arnaud Dandieu e dei collaboratori della rivista “Ordre Nouveau”...

III.

Alcune delle posizioni di Bataille potrebbero essere assimilabili a quelle di certi dei suoi contemporanei, soprattutto a quelle di un “non-conformista” come Arnaud Dandieu²³ (l'opposizione dell'affettività, dello spreco e del dono al mondo omogeneo dell'economia razionalizzata capitalista, ma anche la critica dei “risultati del fascismo e del bolscevismo” e l'ap-

23 Arnaud Dandieu era un collega di Bataille alla Biblioteca Nazionale e aveva contribuito alla rivista “Documents” con due articoli (pubblicati nel n° 1 e 5 del 1930) riguardo a Meyerson e Minkowski. Con molte probabilità Dandieu, con il quale Bataille spesso discuteva alla Nazionale, era stato un “passeur” di idee (si veda per esempio l'*Anthologie des philosophes français contemporains* curata nel 1931 da Dandieu per la collezione diretta dal filosofo e poeta prossimo al surrealismo Léon-Pierre Quint, presso le edizioni Saggitaire). Per il rapporto tra Bataille e Dandieu, cfr. C. Roy, *Arnaud Dandieu and the Epistemology of Documents: The Use-Value of Documents*, “Papers of Surrealism”, n° 7, 2007 e, dello stesso autore, *La théorie maussienne à l'origine de la critique sociale personnaliste d'Arnaud Dandieu (1897-1933)*, “Revue du M.A.U.S.S.”, n° 19, 2002, pp. 357-371.

pello al “superamento della forma-Stato”, presenti sin dal *Problème de l'État*); inoltre, come i suoi coetanei, sin dalla prima nota della *Struttura*, Bataille annuncia – con un tono a dire il vero altisonante – di avvalersi di “nuovi” strumenti concettuali: la psicoanalisi (che lo occupava sin dalla seconda metà degli anni venti), la scuola sociologica francese (conosciuta attraverso Métraux e Leiris) e la fenomenologia (con la quale era venuto in contatto grazie a Koyré et ai membri delle “Recherches philosophiques”). Altri importanti riferimenti, oltre che il marxismo, erano costituiti dalla filosofia di Nietzsche e dall’epistemologia (Bachelard, ma ancor prima Koyré ed Emile Meyerson²⁴). Cionostante, le posizioni di Bataille – il suo atteggiamento freddamente analitico rispetto al fascismo, da una parte, il suo appello a forze vitali pressoché irrazionali, dall’altra, ma soprattutto il radicamento del fascismo e, più in generale, di determinate forme sociali, in una struttura *psicologica*²⁵ – rimangono assolutamente originali²⁶.

Lo sfondo concettuale della *Struttura*, cioè la dialettica tra omogeneo ed

24 La concezione dell’omogeneo in quanto riduzione all’identico è da legare alla circolazione dei testi di Emile Meyerson, soprattutto in seguito al successo del suo libro su *La déduction relativiste* nel 1925. Oltre che essere uno dei punti di riferimento del pensiero di Dandieu, Meyerson (soprattutto il suo *L’explication dans les sciences*) era stato a più riprese evocato nel contesto delle avanguardie: si vedano i riferimenti continui di Georges Lefebvre al concetto di “irrazionale” nei suoi articoli pubblicati ne “L’Esprit”, o l’articolo di Léon-Pierre Quint sul gruppo “Le Grand Jeu” (*Le Grand jeu ou un signe de l’avenir*, “Les Nouvelles littéraires”, n° 312, sabato 6 ottobre 1928, p. 4).

25 Ci si potrebbe chiedere che cosa volesse precisamente dire Bataille con “psicologico”. È certo che la mancanza di una formazione filosofica fa sì che Bataille oscilli, senza esserne pienamente cosciente, tra un registro empirico e un registro trascendentale. Si potrebbe pensare che dietro l’idea che il mondo “omogeneo” abbia delle radici psicologiche, dunque legate al soggetto, dunque non (o non totalmente) oggettive, venisse ancora una volta dai libri di Meyerson. Inoltre, da sempre interessato alla psicanalisi, la quale impronta tutto il saggio, Bataille si era molto probabilmente fatto influenzare dalla riforma della psicologia intentata da Georges Politzer nella *Critica dei fondamenti della psicologia*. Il titolo scelto per il saggio scritto con Raymond Queneau (*Critica dei fondamenti della dialettica hegeliana*), il capitolo riservato a Politzer nel libro *Anthologie des philosophes français contemporains* curato dall’amico Arnaud Dandieu, oltre che la nomea di Politzer in tutti gli ambienti “avanguardistici” ch’egli aveva frequentato lo farebbero pensare. È certo, d’altra parte, che la parte del corpus freudiano che Bataille utilizzava era la parte dogmatica che Politzer aveva criticato: la teoria delle pulsioni e dell’“energia psichica”, il suo pseudo-biologismo, etc.

26 Qualcosa di analogo è rinvenibile soltanto nella *Psicologia di massa del fascismo*, redatta da Wilhem Reich tra il 1930 e il 1933, ma della quale Bataille non era assolutamente al corrente.

eterogeneo – la quale evoca la partizione durkheimieniana profano/sacro (la quale, a sua volta, dev'essere intesa seguendo la doppia accezione di sinistro, basso e repellente e di destro, alto e attrattivo), il dualismo psicanalitico conscio/inconscio, quello idealismo/materialismo e, infine, l'opposizione meyersonianiana tra l'attività identificatrice della ragione e un "irrazionale" che le resiste – si rifà alla trattazione già abbozzata in alcuni articoli di "Documents" (essenzialmente *L'art primitif* e *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*) e approfondita nel *Dossier de l'oeil pinéal*, nel *Dossier de la polémique avec André Breton* (soprattutto nella parte più "teorica" del *Valeur d'usage de D.A.F. de Sade*), nella *Notion de dépense* e nell'*Anus solaire*. Tuttavia, come sottolinea opportunamente Michel Surya, nella *Struttura psicologica del fascismo* è possibile sorprendere, rispetto agli articoli precedenti, un repentino cambiamento, tanto di tono, quanto di partitura. Mentre prima del 1933 Bataille partiva dall'eterogeneo, risultato della *dépense* improduttiva, al fine di mostrare come questi contenesse delle potenzialità interamente "positive" (si tratta del progetto della formulazione di un'eterologia, scienza o oltre-scienza dell'incommensurabile, del meyersoniano "irrazionale"), capaci di emancipare l'umanità dalle gabbie dell'omogeneità, dallo stato servile in cui essa si sarebbe trovata, *La struttura* comincia innanzitutto con una descrizione dell'omogeneità. Il suo problema principale è la situazione in cui si trova una società in cui i fermenti rivoluzionari prendono una direzione che, paradossalmente, intrattiene dei nuovi, pericolosi legami con l'omogeneità.

Questo problema era già rinvenibile, in germe, in alcune note contenute nel dossier della polemica con André Breton. Tacciando il surrealismo d'idealismo e anticipando sorprendentemente le critiche di "superfascismo" dei surrealisti, Bataille sottolineava come le vocazioni rivoluzionarie dell'avanguardia artistica fossero dei semplici voli pindarici e, come, nella loro ricerca idealista di una purezza, esse fossero destinate a delle derive totalitariste²⁷. Inoltre, anche in questi scritti, come nella *Struttura*, Bataille paragonava il fascismo al bonapartismo: "L'idealismo rivoluzionario – scrive nelle sue note – tende a fare della rivoluzione [...] un'idea radiosa simile a quella che potrebbe avere un adolescente che, seguendo un'illuminazione utopica, s'impadronisce del potere grazie alla sua eloquenza. Questa deviazione sfocia naturalmente nel fallimento della rivoluzione e nella soddisfazione del grande bisogno d'idealismo attraverso il fascismo militare. L'idea

27 Impossibile non pensare all'incarnazione delle due forme opposte del sacro nella figura "cadaverica" di Breton, "papa del surrealismo" e di Bataille, "filosofo escremenziale".

napoleonica ne è lo sviluppo meno ridicolo: una rivoluzione icariana castrata, con l'idealismo spudorato che sfrutta l'impulso rivoluzionario"²⁸.

La *Struttura*, che si apre su una descrizione d'ispirazione meyersonia della omogeneità "psicologica", del mondo sociale della produzione, del calcolo e dell'identità, sottolinea la presenza – al di sotto di questo mondo misurabile e monetizzabile di produzione e consumazione – di tendenze "inconscie" e "rimosse" che vanno verso la *dissociazione*. L'omogeneità è dotata certo di una grande consistenza, ma questa è relativa e passibile di cedimento nei momenti di crisi o di recessione. Il problema inedito che Bataille si trova allora ad affrontare è proprio quello della composizione degli elementi che, pur non essendo a-sociali e dunque interamente eterogenei, si dissociano, avviandosi verso un processo di possibile eterogeneizzazione. Il proletariato occupa una posizione in qualche modo cruciale: esso possiede dei tratti omogenei, a causa del ruolo che riveste nella produzione capitalista, ma, d'altra parte, esso è anche parzialmente eterogeneo, poiché una parte della massa dei proletari rifiuta di conservare la forma omogenea che possedeva in precedenza. Il rischio sottolineato da Bataille è precisamente che gli elementi dissociati possano trovarsi all'origine del fenomeno fascista. La forza del fascismo consiste nel presentare alcuni tratti eterogenei (che, peraltro, anche il movimento surrealista sembrava presentare): la violenza, l'apparente irrazionalità, la sacralità, il fatto di suscitare estasi e trascinare le masse; per farla breve: l'incommensurabilità che lo distingue nettamente dal parlamentarismo tanto deprecato da tutta una generazione. Sono questi tratti che riescono a rendere possibile la cattura delle forze dissociate e il fascismo; grazie alla figura religiosa del leader, invece che tendere verso l'eterogeneità, il fascismo si ricongiunge sorprendentemente alle forme "imperative" della società, cioè a delle modalità prettamente omogenee. In questo dispositivo gli elementi che si erano inizialmente affrancati per dissociazione dall'omogeneità sono re-omogeneizzati e, al contempo, ciò che sin dall'inizio era eterogeneo (i paria, gli elementi "bassi" e a-sociali) è radicalmente eterogeneizzato, diventando oggetto del sadismo del leader. Il regime fascista – il quale è capace di creare una falsa unità tra classi e a monopolizzare gli elementi inizialmente dissociati – ha dunque bisogno al contempo di due elementi, della doppia sacralità (rispettivamente alta e bassa) della figura del leader e dei paria (razziali, nel caso del nazionalsocialismo) da umiliare e sterminare; tuttavia, pur nella sua essenza "religiosa", il fascismo riesce a dare un'unità alla società e a

28 G. Bataille, *La "vieille taupe" et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 96.

organizzare “razionalmente” la sua impresa mortifera.

Pur nella loro aporeticità e incompletezza, le presenti pagine, le quali preannunciano le analisi e l'azione portata avanti con *Contre-attaque*, con il *Collège de sociologie* e con “*Acéphale*”, colgono con sbalorditiva lucidità alcuni dei tratti salienti del fenomeno fascista. In un momento in cui questo era ancora in pieno divenire, poche altri autori furono capaci di coglierne la novità, e dunque di soppesarne l'inedita pericolosità. L'incompletezza, l'“inattualità” di queste pagine, il loro carattere di “documento”, sono forse anche alcuni dei motivi per i quali esse non hanno ancora esaurito le loro potenzialità analitiche, anche di fronte all'emergere di nuove, imprevedibili forme di fascismo²⁹.

29 È il caso dell'utilizzazione, particolarmente felice, che è stata fatto di queste e di altre pagine di Bataille dal collettivo “Action 30”. Cfr. la rivista omonima e il ricco volume *L'uniforme e l'anima. Indagine su vecchio e nuovo fascismo*, Edizioni Action 30, Bari 2009.

GEORGES BATAILLE

LA STRUTTURA PSICOLOGICA DEL FASCISMO

Il marxismo, dopo aver affermato che l'infrastruttura di una società determina o condiziona la sovrastruttura in ultima istanza, non ha azzardato nessuna delucidazione generale delle modalità proprie alla formazione della società religiosa e politica. Ha inoltre ammesso la possibilità di reazioni della sovrastruttura, ma, anche in questo caso, non è passato dall'affermazione all'analisi scientifica. Quest'articolo rappresenta, riguardo al fascismo, un tentativo di rappresentazione rigorosa (e completa) della sovrastruttura sociale e dei suoi rapporti con l'infrastruttura economica. Tuttavia non si tratta di nient'altro che di un frammento appartenente a un insieme relativamente considerevole, il che spiega un grande numero di lacune, soprattutto l'assenza di considerazioni sul metodo¹; inoltre, in questo frangente, è stato necessario rinunciare a fornire la giustificazione di un punto di vista nuovo e limitarsi all'esposizione dei fatti. Ciononostante, la semplice esposizione della struttura del fascismo ha richiesto una descrizione d'insieme della struttura sociale. Va da sé che l'analisi della sovrastruttura presuppone lo sviluppo preliminare di quella dell'infrastruttura, studiata dal marxismo.

1. La parte omogenea della società

La descrizione psicologica della società deve iniziare dalla parte più accessibile alla conoscenza – quella che è apparentemente la parte fon-

1 Evidentemente qui risiede il principale difetto di questa esposizione, che non mancherà di stupire e di scandalizzare le persone che non sono familiari né con la sociologia francese, né con la filosofia tedesca, né con la psicanalisi. A titolo indicativo, è tuttavia possibile insistere sul fatto che le descrizioni seguenti si riferiscono a degli stati vissuti e che il metodo psicologico adottato esclude qualsiasi ritorno all'astrazione.

damentale – il cui carattere rilevante è la tendenziale *omogeneità*². *Omogeneità* significa in questo caso commensurabilità degli elementi e consapevolezza di questa commensurabilità (i rapporti umani possono essere mantenuti attraverso una riconduzione a delle regole fisse, fondate sulla coscienza dell'identità possibile di persone e di situazioni definite; in linea di principio, ogni violenza è esclusa dal corso dell'esistenza concepita in tal maniera).

La base dell'*omogeneità* sociale è la produzione³. La società *omogenea* è la società produttiva, cioè la società utile. Ogni elemento inutile è escluso, non tanto dalla società nella sua totalità, quanto dalla sua parte *omogenea*. In questa parte, ogni elemento dev'essere utile a un altro senza che l'attività *omogenea* possa mai raggiungere la forma dell'attività *valida in sé*. Un'attività utile ha sempre un *paragone* con un'altra attività utile, ma non con un'attività *per sé*.

Il paragone, fondamento dell'*omogeneità* sociale e dell'attività che ne dipende, è il denaro, ossia un'equivalenza calcolabile dei diversi prodotti dell'attività collettiva. Il denaro serve a commisurare ogni lavoro e fa dell'uomo una funzione di prodotti misurabili. Ogni uomo, secondo il giudizio della società *omogenea*, ha un valore a seconda di quanto produce, cioè cessa di essere un'esistenza *per sé*: non è nient'altro che una funzione, disposta all'interno di limiti misurabili, della produzione collettiva (che costituisce un'esistenza *per altro da sé*).

Ma l'individuo *omogeneo* è realmente funzione dei suoi prodotti personali soltanto nella produzione artigianale, quando i mezzi di produzione sono relativamente poco costosi e possono essere posseduti dall'artigiano. Nella civiltà industriale, il produttore si distingue dal proprietario dei mezzi di produzione, ed è quest'ultimo che si appropria dei prodotti: di conseguenza, è lui che, nella società moderna, è funzione dei prodotti; è lui, e non il produttore, a fondare l'*omogeneità* sociale.

Così, nell'ordine naturale delle cose, la parte *omogenea* della società è

2 Le parole omogeneo, eterogeneo e i loro derivati sono in corsivo ogni volta che sono prese nel un senso proprio a questa trattazione.

3 Le forme maggiormente compiute e più visibili dell'*omogeneità* sociale sono le scienze e le tecniche. Le leggi fondate dalle scienze stabiliscono dei rapporti d'identità tra i diversi elementi di un mondo elaborato e misurabile. Quanto alle tecniche, che servono da transizione tra la produzione e le scienze, è proprio in ragione dell'*omogeneità* dei prodotti e dei mezzi ch'essi si oppongono, nelle civiltazioni poco sviluppate, alle pratiche della religione e della magia [cfr. Hubert e Mauss, *Saggio di una teoria generale della magia* (1902-1903), in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Milano, 2000].

costituita da quegli uomini che possiedono i mezzi di produzione o il denaro destinato alla *loro manutenzione e al loro acquisto*. È fondamentalmente nella classe cosiddetta capitalista o borghese, e, più precisamente, nella parte intermedia di tale classe, che avviene la riduzione tendenziale dal carattere umano a un'entità astratta e intercambiabile, riflesso delle *cose omogenee* possedute.

Questa riduzione si estende poi, ampiamente, alle classi chiamate generalmente medie, che beneficiano di un profitto non trascurabile. Ma il proletariato operaio resta in gran parte irriducibile. La posizione che esso occupa, rispetto all'attività omogenea, è duplice: questa l'esclude non dal lavoro, ma dal profitto. In quanto agenti di produzione, gli operai entrano nei quadri dell'organizzazione sociale, ma la riduzione omogenea tocca, in linea di principio, soltanto la loro attività salariata; essi sono integrati nell'*omogeneità* psicologica per quel che riguarda il loro comportamento professionale, ma non, in generale, in quanto uomini. Al di fuori della sua fabbrica, e se trascuriamo le sue specificità tecniche, un operaio è, rispetto a una persona omogenea (padrone, burocrate, ecc.), uno straniero, un uomo di un'altra natura, di una natura non ridotta, non asservita.

2. Lo Stato

Nell'età contemporanea, l'*omogeneità* sociale è connessa alla classe borghese attraverso dei legami essenziali: così la concezione marxista è valida se lo Stato viene rappresentato al servizio dell'*omogeneità* minacciata.

In principio, l'*omogeneità* sociale è una forma precaria, in balia della violenza, ma anche del dissenso interno. Essa si forma spontaneamente nel gioco dell'organizzazione produttiva, ma deve essere continuamente protetta contro i vari elementi in agitazione che non traggono profitto dalla produzione o che, a loro giudizio, ne approfittano insufficientemente oppure, semplicemente, non possono sopportare i freni che l'*omogeneità* contrappone al loro fermento. In queste condizioni, la salvaguardia dell'*omogeneità* deve essere ottenuta attraverso a degli elementi imperativi in grado di annientare o di ridurre a una regola le diverse forze disordinate.

Di per sé, lo Stato non è uno di questi elementi imperativi; esso si differenzia dai re, dai capi dell'esercito o delle nazioni, ma è il risultato delle modificazioni subite, durante il contatto con tali elementi, da una parte della società *omogenea*. Questa parte costituisce un elemento intermedio tra le classi omogenee e le istanze sovrane, dalle quali essa deve trarre il proprio carattere imperativo, ma che esercitano la loro sovranità soltanto

attraverso di essa. È soltanto a partire da queste ultime istanze che sarà possibile prendere in considerazione il modo in cui questo carattere obbligatorio viene trasferito a una formazione, la quale non costituisce tuttavia un'esistenza valida in sé (*eterogenea*), ma semplicemente un'attività la cui utilità rispetto a un'altra parte è sempre manifesta.

La funzione dello Stato consiste praticamente in un duplice gioco di autorità e di adattamento. La riduzione delle divergenze per compensazione nel corso della pratica parlamentare è la prova di tutta la complessità possibile nell'attività di adattamento interno necessario all'omogeneità. Ma contro le forze inassimilabili, lo Stato opta per l'autorità rigorosa.

A seconda che lo Stato sia democratico o dispotico, la tendenza prevalente è l'adattamento o l'autoritarismo. In democrazia, lo Stato trae la maggior parte della propria forza dall'*omogeneità* spontanea che esso non fa che fissare e costituire come una regola. Il principio della sua sovranità (la nazione), che costituisce insieme il suo fine e la sua forza, si trova allora sminuito dal fatto che gli stessi individui isolati si considerano, rispetto allo Stato, sempre di più come dei fini, che esisterebbe *per se essi* prima di esistere *per la nazione*. E, in questo caso, la vita personale si distingue dall'esistenza omogenea in quanto valore che si pone come incomparabile.

3. Dissociazioni, critiche dell'omogeneità sociale e dello Stato

Anche in circostanze difficili, lo Stato riesce a mantenere nell'impotenza le forze *eterogenee* le quali cedono soltanto alla sua oppressione. Ma esso può soccombere a una dissociazione interna della parte della società di cui esso non è che la forma coercitiva.

L'*omogeneità* sociale dipende fondamentalmente dall'omogeneità (nel senso generale della parola) del sistema produttivo. Ogni contraddizione che nasce dallo sviluppo della vita economica comporta così una dissociazione tendenziale dell'esistenza sociale *omogenea*. Questa tendenza alla dissociazione si presenta in una maniera molto complicata, su tutti i piani e in tutti i sensi. Ma essa raggiunge forme acute e pericolose soltanto nella misura in cui una parte consistente delle masse degli individui omogenei cessa di avere interesse alla conservazione della forma di omogeneità esistente (non perché sia omogenea, ma piuttosto perché sta perdendo il suo carattere proprio). Questa frazione della società si associa allora spontaneamente alle forze *eterogenee* già composte e si confonde con esse.

Le circostanze economiche agiscono così direttamente su elementi omo-

genei che esse disintegrano. Ma questa disintegrazione non rappresenta nient'altro che la forma negativa del fermento sociale: gli elementi dissociati non agiscono se non prima di aver subito una completa alterazione che caratterizza la forma positiva di questo fermento. A partire dal momento in cui questi si uniscono alle formazioni *eterogenee* già esistenti (allo stato diffuso o organizzato), essi acquistano un nuovo carattere, il carattere positivo generale proprio all'*eterogeneità*. Di più, l'*eterogeneità* sociale non si presenta allo stato informe e senza orientamento: essa tende invece, in maniera costante, ad assumere una struttura ben definita e *quando degli elementi sociali passano alla parte eterogenea, la loro attività si trova ancora condizionata dalla struttura attuale di questa parte.*

Così, la soluzione delle acute contraddizioni economiche dipende tanto dalla situazione storica quanto dalle leggi generali del luogo sociale *eterogeneo* nel quale il fermento assume la sua forma positiva; essa dipende, in particolare, dai rapporti stabiliti tra le diverse formazioni di questo luogo o momento in cui la società *omogenea* si trova materialmente dissociata.

Lo studio dell'*omogeneità* e delle sue condizioni di esistenza conduce così allo studio essenziale dell'*eterogeneità*. Peraltro, essa ne costituisce la prima parte, nel senso che la prima determinazione dell'*eterogeneità* definita come non *omogenea* suppone la conoscenza dell'*omogeneità* che la delimita per esclusione.

4. *L'esistenza sociale eterogenea*

Tutto il problema della psicologia sociale si basa proprio sulla necessità di mettere a fuoco una forma che non è soltanto difficile da studiare, ma la cui stessa esistenza non è ancora stata oggetto di una determinazione positiva.

Lo stesso termine *eterogeneo* indica che si tratta di elementi impossibili da assimilare, e quest'impossibilità, che concerne la base dell'assimilazione sociale, riguarda anche l'assimilazione scientifica. Queste due specie di assimilazione hanno un'unica struttura: la scienza ha come obiettivo quello di fondare l'omogeneità dei fenomeni; in un certo senso, essa è una delle funzioni fondamentali dell'omogeneità. In tal modo gli elementi eterogenei che sono esclusi da quest'ultima si trovano ugualmente esclusi dal campo dell'attenzione scientifica: per principio, la scienza non può conoscere gli elementi eterogenei in quanto tali. Obbligata a constatare l'esistenza di fatti irriducibili (di un carattere altrettanto incompatibile con la sua omogeneità come, ad esempio, i criminali che nascono con l'ordine sociale), essa si

trova privata di ogni soddisfazione funzionale (sfruttata nello stesso modo in cui è sfruttato un operaio in una fabbrica capitalista, il quale la utilizza senza potere prendere parte al profitto). La scienza non è infatti un'entità astratta: è costantemente riducibile a un insieme di uomini che vivono le aspirazioni inerenti al processo scientifico. In queste condizioni, gli elementi *eterogenei*, in quanto tali, si trovano sottoposti a una vera e propria censura: ogni volta ch'essi potrebbero essere l'oggetto di un'osservazione metodica, manca la soddisfazione metodica, e senza tale circostanza eccezionale – cioè l'interferenza di una soddisfazione la cui origine è tutt'altra – essi non possono essere mantenuti entro il campo dell'attenzione.

L'esclusione degli elementi *eterogenei* dal dominio *omogeneo* della coscienza, ricorda così, nel suo aspetto formale, quella degli elementi descritti (dalla psicanalisi) come inconsci, che la censura esclude dall'io cosciente. Le difficoltà che si oppongono alla rivelazione delle forme inconscie dell'esistenza sono dello stesso ordine di quelle che si oppongono alla conoscenza delle forme *eterogenee*. Come apparirà chiaramente in seguito, certi caratteri sono d'altronde comuni a queste due tipi di formazione e, senza che sia possibile per il momento aggiungere delle precisazioni su questo punto, pare che l'inconscio debba essere considerato come uno degli aspetti dell'*eterogeneo*. Se si ammette questa concezione, dando per scontato quel che si conosce della rimozione, è ancora più facile comprendere perché le incursioni fatte occasionalmente nel campo eterogeneo non siano state ancora sufficientemente coordinate da riuscire, se non altro, a rivelarne l'esistenza positiva e nettamente separata.

È di secondaria importanza mostrare in questo contesto che, per aggirare le difficoltà interne che sono appena state esaminate, sia necessario porre dei limiti alle tendenze inerenti alla scienza e costituire una conoscenza della *differenza non spiegabile*, conoscenza che presuppone l'accesso immediato dell'intelligenza a una materia precedente la riduzione intellettuale. Per il momento è sufficiente esporre i fatti conformemente alla loro natura e introdurre, al fine di definire il termine *eterogeneo*, le seguenti considerazioni:

1° Come *mana* e *tabù* designano, in sociologia delle religioni, delle forme, limitate ad applicazioni particolari, di una forma più generale, ossia il *sacro*, allo stesso modo il *sacro* può essere considerato come una forma limitata rispetto all'*eterogeneo*.

Mana designa una forza misteriosa e impersonale di cui dispongono certi individui, quali i re e gli stregoni. *Tabù* indica la proibizione sociale di contatto che si applica ad esempio ai cadaveri o alle donne durante il periodo mestruale. Questi aspetti della vita *eterogenea* sono

facili da definire, in ragione dei fatti precisi e delimitati ai quali essi fanno riferimento. Al contrario, un'esplicita comprensione del *sacro*, il cui campo di applicazione è relativamente limitato, presenta notevoli difficoltà; Durkheim si è trovato nell'impossibilità di darne una definizione scientifica positiva: si è accontentato di connotare negativamente il mondo sacro, definendolo come assolutamente eterogeneo rispetto al mondo profano⁴. Tuttavia, possiamo ammettere che il *sacro* sia conosciuto positivamente, per lo meno in modo implicito (poiché tale parola, presente in tutte le lingue, è d'uso corrente, e l'uso presuppone un significato percepito dall'insieme degli individui). Questa conoscenza implicita di un valore che si ricollega al campo eterogeneo permette di attribuire alla sua descrizione un carattere vago, ma positivo. Ora, possiamo dire che il mondo eterogeneo sia costituito, per buona parte, dal mondo sacro, e che reazioni analoghe a quelle che provocano le cose sacre rivelano quelle delle cose *eterogenee* che non sono considerate, propriamente parlando, come sacre. Queste reazioni consistono nel fatto che la cosa *eterogenea* è *supposta essere carica di una forza sconosciuta e pericolosa* (in riferimento al *mana* polinesiano) e che una certa proibizione sociale di contatto (*tabù*) la separa dal mondo *omogeneo* o ordinario (che corrisponde al mondo profano dell'opposizione strettamente religiosa);

- 2° Oltre alle cose sacre propriamente dette, le quali costituiscono il terreno comune della religione o della magia, il mondo *eterogeneo* comprende l'insieme dei risultati dello *spreco* [*dépense*] *improduttivo*⁵ (le cose sacre formano esse stesse una parte di questo insieme). Ossia tutto ciò che la società *omogenea* respinge in quanto scarto oppure in quanto valore superiore trascendente. Si tratta dell'escrezioni del corpo umano e di certe sostanze analoghe (rifiuti, parassiti, ecc.); le parti del corpo, le persone, le parole o le azioni che hanno un valore erotico suggestivo; i diversi processi inconsci, come i sogni e le nevrosi; i numerosi elementi o forme sociali che la parte *omogenea* è incapace di assimilare: le folle, le classi guerriere,

4 E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2008. Durkheim finisce, nelle sue analisi, per identificare il *sacro con il sociale*, ma questa identificazione necessita dell'introduzione di un'ipotesi, qualunque sia la sua portata, essa non ha il valore di una definizione immediatamente valida (rappresenta d'altronde la tendenza della scienza, la quale pone una rappresentazione omogenea al fine di sfuggire alla presenza sensibile di elementi sostanzialmente *eterogenei*).

5 Cfr. G. Bataille, *La nozione di dépense*, in Id., *La parte maledetta – La nozione di dépense*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.

- aristocratiche e miserabili, le diverse specie di individui violenti o che, quantomeno, rifiutano le regole (pazzi, sovversivi, poeti, ecc.);
- 3° gli elementi eterogenei provocano delle reazioni affettive d'intensità variabile a seconda delle persone e possiamo supporre che l'oggetto di ogni reazione affettiva sia necessariamente *eterogeneo* (se non in generale, perlomeno in rapporto al soggetto). Talvolta c'è attrazione, talaltra repulsione, e ogni oggetto di repulsione può diventare, in certe circostanze, oggetto d'attrazione o viceversa;
- 4° La *violenza*, l'*eccesso*, il *delirio*, la *follia*, caratterizzano in diversa misura gli elementi eterogenei: attivi, come nel caso delle persone o delle folle, essi si producono infrangendo le leggi dell'omogeneità sociale. Questa caratteristica non si applica in maniera altrettanto pertinente agli oggetti inerti, tuttavia questi ultimi presentano una certa conformità con i sentimenti estremi (è possibile parlare di natura violenta ed eccessiva di un cadavere in decomposizione);
- 5° La realtà degli elementi *eterogenei* non è dello stesso ordine di quella degli elementi *omogenei*. La realtà omogenea si presenta con l'aspetto astratto e neutro degli oggetti rigorosamente definiti e identificati (essa è, alla base, la realtà propria agli oggetti solidi). La realtà *eterogenea* è quella della forza del conflitto. Essa si presenta come una carica, come un valore, che passa da un oggetto all'altro in maniera più o meno arbitraria, pressappoco come se il cambiamento avesse luogo non nel mondo degli oggetti, ma solamente nei giudizi del soggetto. Quest'ultimo aspetto non significa però che i fatti osservati debbano essere considerati come soggettivi; così, l'azione degli oggetti dell'attività erotica si basa chiaramente sulla loro natura oggettiva. Tuttavia, e in modo sconcertante, il soggetto ha la possibilità di trasferire il valore eccitante da un elemento a un altro analogo o vicino⁶. Nella realtà eterogenea, i simboli che possiedono un valore oggettivo hanno così la stessa importanza degli elementi di valore che hanno un valore interamente soggettivo. È facile constatare che – essendo la struttura della conoscenza di una realtà *omogenea* quella propria alla scienza – quella di una realtà *eterogenea* in quanto tale si ritrova nel pensiero mistico dei primitivi e nelle rappresentazioni del sogno: essa è identica alla struttura dell'*inconscio*⁷;

6 Sembra che gli spostamenti si producano nelle stesse condizioni in cui si producono i riflessi condizionati di Pavlov.

7 Sul pensiero dei primitivi, cfr. L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva* (1922), Einaudi, Torino 1975; Alcan, Paris, 1933; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 2: Il pensiero mitico*, la Nuova Italia, Firenze 1994; sull'inconscio, cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

6° Riassumendo, l'esistenza *eterogenea* può essere rappresentata in rapporto alla vita ordinaria (quotidiana) come *tutt'altro*, come *incommensurabile*, se attribuiamo a queste parole il valore *positivo* che esse hanno nell'esperienza *affettiva* vissuta.

Esempi di elementi eterogenei

Se ora mettiamo queste affermazioni in rapporto con gli elementi reali, i dirigenti fascisti appartengono senza dubbio all'esistenza *eterogenea*. Contrapposti agli uomini politici democratici, che rappresentano nei diversi paesi la banalità propria alla società *omogenea*, Mussolini o Hitler appaiono immediatamente come *tutt'altro*. Quali che siano i sentimenti che provoca la loro esistenza attuale in quanto agenti politici dell'evoluzione, è impossibile non aver coscienza della *forza* che li colloca al di sopra degli uomini, dei partiti e persino delle leggi: *forza* che spezza il corso regolare delle cose, l'omogeneità tranquilla, stucchevole, ma incapace di mantenersi (il fatto che la legalità sia spezzata non è nient'altro che il segno più evidente della natura trascendente, *eterogenea*, dell'azione fascista). Considerata non rispetto alla sua azione esteriore, ma rispetto alla sua origine, la *forza* di un capo è analoga a quella che si esercita durante ipnosi⁸. Il flusso affettivo che lo unisce ai suoi seguaci – il quale prende la forma di una identificazione⁹ morale di questi con colui che essi seguono (e viceversa) – è la funzione della comune consapevolezza di poteri e di energie sempre più *violenti* e sempre più *eccessivi* che si accumulano nella persona del capo e diventano in lui indefinitamente disponibili. (Ma questa concentrazione in una sola persona interviene come un elemento che distingue la formazione fascista allo stesso interno del campo *eterogeneo*: a causa del semplice fatto del fermento affettivo che sbocca nell'unità, essa costituisce, in quanto *autorità*, un'istanza diretta *contro* gli uomini; quest'istanza è un'esistenza *per sé* prima d'essere utile, un'esistenza *per sé* distinta da quella di una rivolta informale il cui senso *per sé* significa “per gli uomini rivoltosi”. Questa *monarchia*, quest'assenza di qualsiasi democrazia, di qualsiasi fraternità nell'esercizio del potere (forme che non esistono soltanto in Italia o in Germania) indicano che si deve rinunciare, per costrizione, ai bisogni naturali immediati degli uomini, a beneficio di un principio trascendente, che non può essere l'oggetto di nessuna spiegazione esatta).

8 Sui rapporti affettivi tra seguaci e capi e sui rapporti tra psicologia e ipnosi, cfr. S. Freud, *Psicologia collettiva e analisi dell'Io*, in Id., *Psicoanalisi della società moderna*, Newton Compton, Roma 1991, pp. 102-166.

A tutt'altro titolo, possono ugualmente essere descritti come eterogenei gli strati sociali più bassi, che provocano generalmente repulsione e che non possono in alcun caso essere assimilati dall'insieme degli uomini. Queste classi miserabili vengono considerate in India come *intoccabili*, sono cioè caratterizzate da una proibizione di contatto analoga a quella che si applica alle cose sacre. È vero che la consuetudine dei paesi a civiltà avanzata è meno rituale e che, in questi, la qualità d'*intoccabile* non è trasmessa obbligatoriamente per eredità: è tuttavia sufficiente, in questi paesi, esistere come essere umano segnato dalla miseria, per creare tra sé e gli altri (che si considerano come l'espressione dell'uomo normale) un fossato pressoché invalicabile. Le forme nauseabonde della decadenza provocano un senso di repulsione talmente intollerabile che non è corretto esprimerle e neanche farne allusione. La sfortuna materiale degli uomini ha con ogni evidenza, nell'ordine psicologico del *deturpamento*, delle conseguenze *smisurate*. E, nel caso in cui degli *uomini fortunati* non abbiano subito la riduzione *omogenea* (la quale contrappone alla miseria una giustificazione legale), se facciamo eccezione dei vergognosi tentativi di fuga (di elusione) quali la pietà caritatevole, la violenza senza speranza delle reazioni prende immediatamente la forma di una sfida alla ragione.

5. *Il dualismo fondamentale del mondo eterogeneo*

I due esempi precedenti, presi a prestito dal vasto campo dell'*eterogeneità* e non del sacro propriamente detto, presentano però i caratteri specifici di quest'ultimo. Questa conformità emerge facilmente per quel che riguarda i capi, i quali sono chiaramente trattati dai loro seguaci come delle personalità sacre. È molto meno evidente per quel che riguarda le forme della miseria che non sono oggetto di alcun culto.

Ma rivelare che simili forme ignobili sono compatibili col carattere sacro è precisamente il progresso decisivo compiuto nella conoscenza tanto del sacro che del dominio dell'*eterogeneo*. La nozione di dualità delle forme del sacro è uno dei risultati acquisiti dall'antropologia sociale⁹: queste forme devono essere ripartite in due classi contrapposte, *pure* e *impure* (nelle religioni primitive certe cose impure – per esempio il sangue mestruale – non sono meno sacre della natura divina; la coscienza di questa dualità fondamentale è persistita fino a una data relativamente recente: nel Medio-

9 Cfr. W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites. First series, The fundamental institutions*, Edimburgh, 1889.

evo, la parola *sacer* è stata impiegata per designare una malattia ignobile, la sifilide, e il significato profondo di quest'uso era ancora comprensibile). Il tema della miseria sacra – impura e intoccabile – costituisce esattamente il polo negativo di una regione caratterizzata dall'opposizione di due forme estreme: esiste, in un certo senso, identità di contrari tra gloria e decadenza, tra forme elevate e imperative (superiori) e forme miserabili (inferiori). Questa contrapposizione divide l'insieme del mondo *eterogeneo* e si aggiunge ai caratteri già determinati dell'*eterogeneità* come un elemento fondamentale. (Le forme *eterogenee* indifferenziate sono, in effetti, relativamente rare, perlomeno nelle società evolute, e l'analisi della struttura sociale *eterogenea* interna si riduce quasi del tutto a quella dell'opposizione dei due contrari).

6. *La forma imperativa dell'esistenza eterogenea: la sovranità*

L'azione fascista, *eterogenea*, appartiene all'insieme delle forme superiori. Essa fa appello ai sentimenti tradizionalmente definiti come *elevati* e *nobili* e tende a costituire l'autorità come un principio incondizionato, posto al di sopra di qualsiasi giudizio utilitaristico.

Con ogni evidenza, l'uso delle parole *superiore*, *nobile*, *elevato*, non implica consenso. Questi qualificativi non possono definire in questo caso nient'altro che l'appartenenza a una categoria *storicamente* definita come *superiore*, *nobile* o *elevata*: tali concezioni nuove o individuali non possono essere prese in considerazione se non in rapporto alle concezioni tradizionali da cui derivano; esse sono, d'altronde, necessariamente ibride, senza effetto e, senza alcun dubbio, sarebbe meglio rinunciare, se possibile, a qualsiasi rappresentazione di quest'ordine (quali sono le ragioni confessabili per cui un uomo vorrebbe esser nobile, simile a un rappresentante della casta militare medievale, e assolutamente non ignobile, ossia simile, conformemente a un giudizio storico, a un uomo la cui miseria materiale abbia alterato il carattere umano, l'abbia reso *tutt'altro?*).

Formulata questa riserva, il significato dei valori superiori dev'essere precisato con l'aiuto dei qualificativi tradizionali.

La *superiorità* (sovranità imperativa¹⁰) designa l'insieme degli aspetti sorprendenti (i quali determinano, affettivamente, attrazione o repulsione) propri alle diverse situazioni umane nelle quali è possibile dominare e persino sopprimere i propri simili, in ragione della loro età, della loro debo-

10 La parola *sovano* ha per origine l'aggettivo basso-latino *superaneus* che significa *superiore*.

lezza fisica, del loro stato giuridico, o semplicemente della necessità di mettersi sotto la direzione di un solo individuo: a circostanze diverse corrispondono situazioni definite, quella del padre rispetto ai suoi figli, quella del capo militare rispetto all'esercito e alla popolazione civile, quella del padrone rispetto allo schiavo, quella del re rispetto ai suoi sudditi. A questi rapporti reali si aggiungono delle situazioni mitologiche la cui natura, esclusivamente fittizia, favorisce un'accumulazione degli aspetti caratterizzanti la superiorità.

Il semplice fatto di dominare dei simili implica l'*eterogeneità* del padrone, per lo meno in quanto questi è il padrone: nella misura in cui egli si riferisce alla sua natura, alla sua qualità personale come a una giustificazione della sua autorità, egli designa questa natura come tutt'altro, senza poterne rendere conto razionalmente. Ma non solo come *tutt'altro* in rapporto al campo razionale della misura e dell'equivalenza: l'*eterogeneità* del padrone si contrappone allo stesso modo a quella dello schiavo. Se la natura eterogenea dello schiavo si confonde con quella dell'immondizia, nella quale la situazione materiale lo condanna a vivere, quella del padrone si crea attraverso un atto di esclusione da ogni tipo d'immondizia, atto la cui direzione è la purezza, ma la cui forma è sadica.

Umanamente, il valore imperativo compiuto si presenta sotto forma di autorità regale o imperiale in cui si manifestano, alla massima potenza, le tendenze crudeli e il bisogno di realizzare e di idealizzare l'ordine che caratterizza ogni dominio. L'autorità fascista presenta in un'ugual misura questo carattere duplice, ma è soltanto una delle numerose forme dell'autorità regale la cui descrizione generale costituisce il fondamento di ogni descrizione coerente del fascismo.

Contrapposta all'esistenza miserabile degli oppressi, la sovranità politica appare in primo luogo come un'attività sadica nettamente differenziata. Nella psicologia individuale, è raro che la tendenza sadica non si trovi associata, in una stessa persona, a una tendenza masochista più o meno manifesta. Ma nella società ogni tendenza è normalmente rappresentata da un'istanza distinta e l'attitudine sadica può manifestarsi in una persona dominante senza che essa presenti nessuno degli atteggiamenti masochisti corrispondenti. In questo caso, l'esclusione delle forme immonde che fungono da oggetto dell'atto crudele non è accompagnata da una disposizione di queste forme secondo un valore e, di conseguenza, nessuna attività erotica può essere associata alla crudeltà. Gli stessi elementi erotici vengono rifiutati assieme a ogni oggetto immondo e, come in buona parte degli atteggiamenti religiosi, il sadismo raggiunge così una purezza considerevole. Questa differenziazione può essere più o meno completa (individualmente,

alcuni sovrani hanno in parte vissuto il potere come se fosse un'orgia di sangue), ma, nell'insieme, la forma monarchica imperativa ha realizzato storicamente, all'interno del campo *eterogeneo*, un'esclusione delle forme miserabili o immonde sufficiente per trovare, su un certo piano, una connessione con le forme *omogenee*.

In effetti, se la società *omogenea* esclude in via di principio qualsiasi elemento *eterogeneo*, sia esso immondo o nobile, d'altra parte le modalità dell'operazione variano a seconda della natura di ogni elemento escluso. In fondo, il rifiuto delle forme miserabili ha, per la società omogenea, soltanto un valore costante (sicché il minimo ricorso alle riserve di energia rappresentate da queste forme esige un'operazione pericolosa come la *sovversione*); ma dato che l'atto di esclusione delle forme miserabili associa necessariamente le forme *omogenee* e le forme imperative, queste ultime non possono più essere rifiutate in maniera semplice e banale. La società *omogenea* utilizza infatti, contro gli elementi che le sono maggiormente incompatibili, le forze imperATIVE libere e, nel momento in cui essa deve scegliere, nel campo che essa ha escluso, l'oggetto della sua attività (l'esistenza *per sé* al servizio della quale essa deve necessariamente porsi), la scelta non può non cadere su quelle forze la cui pratica ha dimostrato essere per principio capaci di agire nel senso più favorevole.

È l'incapacità della società *omogenea* a trovare in se stessa una ragion d'essere e di agire che la pone alla dipendenze delle forze imperATIVE, così com'è l'ostilità sadica dei sovrani contro la popolazione miserabile, che li avvicina a qualsiasi formazione che cerchi di mantenere quest'ultima nell'oppressione.

Da queste modalità d'esclusione della persona del sovrano deriva una situazione complessa: dato che il re è l'oggetto nel quale la società omogenea ha trovato la sua ragion d'essere, il mantenimento di questo rapporto richiede che egli si comporti in maniera tale che la società *omogenea* possa esistere *per tutti*. Quest'esigenza si basa in primo luogo sull'*eterogeneità* fondamentale del re, garantita da numerose proibizioni di contatto (tabù), ma è impossibile mantenere quest'*eterogeneità* allo stato libero. In nessun caso l'*eterogeneità* può ricevere la sua legge dall'esterno, ma il suo movimento spontaneo può essere fissato, quanto meno tendenzialmente, una volta per tutte. Così avviene che la passione distruttrice (il sadismo) propria all'istanza imperativa sia, in via di principio, diretta esclusivamente contro le società straniere oppure contro le classi miserabili, contro l'insieme degli elementi esterni oppure interni, ostili all'*omogeneità*.

Il potere storico del re è la forma che deriva da una tale situazione. Per quel che riguarda la sua funzione positiva, un ruolo determinante è riserva-

to allo stesso principio d'unificazione, la quale è realmente operata su un insieme d'individui la cui scelta affettiva si rivolge verso un unico oggetto *eterogeneo*. La comunanza autoritaria ha, di per sé, un valore costitutivo: essa presuppone (vagamente, è vero) il carattere imperativo dell'oggetto. L'unione, principio d'*omogeneità*, non è nient'altro che un fatto tendenziale, incapace di trovare in se stesso un motivo per esigere e per imporre la propria esistenza e, nella maggior parte delle circostanze, il ricorso a un'esigenza esterna ha il valore di una necessità primaria. Ora il puro *dover essere*, l'imperativo morale, richiede l'essere *per sé*, ossia il modo specifico dell'esistenza *eterogenea*. Ma proprio quest'esistenza sfugge, per quel che la riguarda, al principio del "dover essere" e non può in alcun caso essergli subordinata: essa accede all'*essere* immediatamente (in altri termini, essa si produce come valore *che è* o *che non è* e mai come valore che deve essere). La forma complessa alla quale perviene la risoluzione di questa incompatibilità impone in esistenze *eterogenee* il *dover essere* dell'esistenza *omogenea*. Così l'*eterogeneità* imperativa non rappresenta soltanto una forma differenziata rispetto all'*eterogeneità* indefinita: essa suppone anche la modificazione di struttura delle due parti in contatto, *omogenea* ed *eterogenea*. Inoltre, da una parte, la formazione *omogenea* vicina all'istanza del re, lo Stato, trae da questa istanza il suo carattere imperativo e sembra accedere all'esistenza *per sé*, realizzando il *dover essere* nudo e crudo dell'insieme della società omogenea. Ma, in realtà, lo Stato non è altro che la forma astratta, degradata, del *dover essere* vivente che, al vertice, si presenta come attrazione affettiva e come istanza regale: esso non è nient'altro che l'*omogeneità* indefinita la quale è diventata costrizione. D'altra parte, questo tipo di formazione intermedia che caratterizza lo Stato, permea, per reazione, l'esistenza imperativa; ma, nel corso di questa introiezione, la forma propria dell'*omogeneità*, negandosi, diventa, questa volta realmente, esistenza per sé: essa s'immerge nell'*eterogeneità* e si distrugge in quanto semplicemente *omogenea* per il fatto che, divenuta negazione di principio dell'utilità, rifiuta qualsiasi subordinazione. Profondamente pervaso dalla *ragion di Stato*, il re non si identifica però con quest'ultima: egli mantiene integralmente il carattere proprio al primato divino. Sfugge al principio specifico dell'*omogeneità*, alla compensazione dei diritti e dei doveri che costituisce la legge formale dello Stato: i diritti del re sono incondizionati.

In questo frangente è praticamente inutile sottolineare come la possibilità di tali formazioni affettive abbia comportato quell'asservimento infinito che degrada la maggior parte delle forme di vita umana (molto più che gli abusi della forza, essi stessi d'altronde riducibili a delle formazioni imperative, visto che la forza in gioco è necessariamente sociale). Se ora pren-

diamo in considerazione la sovranità nella sua forma tendenziale, com'è stata storicamente vissuta dai sudditi, i quali furono responsabili del suo valore attrattivo, indipendentemente da una realtà particolare, la sua natura appare, umanamente, la più nobile – elevata fino alla maestà –, essa rimane pura, preservata dalle infermità umane anche nell'orgia. Essa costituisce il luogo che, nella forma, è esente da intrighi d'interesse e al quale il suddito oppresso si riferisce come a una soddisfazione vuota, ma pura. In questo senso la costituzione della natura regale sulla base di una realtà che rimane inconfessabile richiama le finzioni giustificatrici di vita eterna. In quanto forma tendenziale, essa realizza *l'ideale* della società e del corso delle cose (nello spirito del suddito, questa funzione si esprime ingenuamente: *se il re sapesse...*). Allo stesso tempo, essa consiste in una rigida autorità. Al di sopra della società *omogenea* come al di sopra della popolazione miserabile o della gerarchia aristocratica che da essa deriva, questa richiede una cruenta repressione di tutto ciò che le si oppone e si confonde, nella sua forma precisa, coi fondamenti eterogenei della legge: essa è così contemporaneamente la possibilità e l'esigenza dell'unità collettiva; è nell'orbita regale che si elaborano lo Stato e le sue funzioni di coercizione e di adattamento; è a profitto della *grandezza* regale che si sviluppa, simultaneamente come distruzione e come fondazione, la riduzione omogenea.

Ponendosi come principio dell'associazione di innumerevoli elementi, il potere regale si sviluppa spontaneamente in quanto forza imperativa e distruttiva contro qualsiasi altra forma imperativa che potrebbe opporglisi e così si manifesta, al vertice, la tendenza fondamentale e il principio di ogni autorità: la riduzione all'unità personale, l'individualizzazione del potere. Mentre l'esistenza miserabile si produce necessariamente come moltitudine, e la società omogenea come riduzione a una comune misura, l'istanza imperativa, il fondamento dell'oppressione, si sviluppa necessariamente nel senso di una riduzione all'unità sotto la forma di un essere umano che esclude la possibilità stessa di un simile, in altri termini come una forma radicale dell'esclusione che esige l'avidità.

7. *La concentrazione tendenziale*

È vero che questa tendenza alla concentrazione appare in contraddizione con la coesistenza di luoghi distinti del potere: il luogo della sovranità regale è diverso da quello della potenza militare, diverso dal luogo dell'autorità religiosa. Ma proprio la constatazione di questa coesistenza costringe a volgere l'attenzione sul carattere composito del potere regale, nel quale

è facile ritrovare gli elementi costitutivi degli altri due poteri, militare e religioso¹¹.

Notiamo così che la sovranità regale non dev'essere considerata come un elemento semplice dotato della propria origine autonoma, come l'esercito o l'organizzazione religiosa: essa è esattamente (e d'altronde unicamente) la compiuta concentrazione di questi due elementi formati in due direzioni differenti. La costante rinascita dei poteri militari e religiosi allo stato puro non ha mai modificato il principio della loro concentrazione tendenziale sotto la forma di una sovranità unica: anche il rifiuto formale del cristianesimo non ha impedito, per impiegare la terminologia simbolica popolare, alla croce di frequentare i gradini del trono, insieme con la sciabola.

Considerata storicamente, la realizzazione di questa concentrazione ha potuto essere spontanea (oppure, ancora, il capo dell'esercito è riuscito a farsi consacrare *re* tramite l'uso della forza) oppure il *re* consacrato si è impadronito del potere militare (di recente, in Giappone, l'imperatore ha realizzato quest'ultima forma senza, è vero, che la sua iniziativa abbia giocato un ruolo determinante). Ma ogni volta, anche nel caso in cui la regalità è *usurpatrice*, la possibilità dell'unificazione dei poteri è dipesa dalle loro affinità fondamentali, e soprattutto dalla loro concentrazione tendenziale.

La considerazione dei principi che informano questi fatti ha evidentemente una portata capitale nel momento in cui il fascismo ne rinnova l'esistenza storica e riunisce ancora una volta l'autorità militare e religiosa per realizzare un'oppressione totale. (A questo riguardo, è possibile affermare, prescindendo da ogni altro giudizio politico, che ogni realizzazione illimitata delle forme imperative ha il significato di una negazione dell'umanità in quanto valore dipendente dal gioco delle sue opposizioni interne). Come il bonapartismo, il fascismo (che etimologicamente significa *unione, concentrazione*) non è altro che una riattivazione estrema della latente istanza sovrana, ma con un carattere in qualche modo purificato dal fatto che le milizie che si sostituiscono all'esercito nella costituzione del potere hanno direttamente questo potere come obiettivo.

11 In *Psicologia collettiva e analisi dell'io* Freud ha studiato proprio le due funzioni militare (l'esercito) e religiosa (la Chiesa) in rapporto alla forma imperativa (inconscia) della psicologia individuale che egli chiama *ideale dell'io o del superio*. Se ci si rifà all'insieme dei raffronti stabiliti nel presente scritto, quest'opera, apparsa in tedesco fin dal 1921, appare come un'essenziale introduzione alla comprensione del fascismo.

8. *L'esercito e i comandanti*

L'esercito esiste innanzitutto in ragione (e in funzione) della guerra e la sua struttura psicologica è integralmente riconducibile all'esercizio della sua funzione. Così il suo carattere imperativo non deriva direttamente dall'impotenza sociale legata alla detenzione del potere materiale delle armi: è l'organizzazione interna dell'esercito (la disciplina e la gerarchia) che fa di essa la società nobile per eccellenza.

Evidentemente, la *nobiltà* delle armi presuppone in primo luogo un'intensa *eterogeneità*: la disciplina o gerarchia non sono nient'altro che delle forme e non i fondamenti *dell'eterogeneità*; soltanto il sangue versato, la carneficina, la morte rispondono alla natura essenziale delle armi. Ma l'orrore ambiguo della guerra non possiede nient'altro che una moderata *eterogeneità* (a rigore indifferenziata). La direzione elevata, che esalta le *armi*, presuppone l'unificazione affettiva necessaria alla loro coesione, cioè al loro valore efficace.

Il carattere affettivo di quest'unificazione si manifesta sotto la forma dell'adesione del soldato al capo dell'esercito: ciò implica che ogni soldato considera la gloria di quest'ultimo come la propria. È attraverso questo processo che un macello stomachevole si trasforma radicalmente nel suo contrario, nella gloria, ossia in attrazione pura e intensa. Alla base, la gloria del capo costituisce una sorta di polo affettivo che si oppone alla natura ignobile dei soldati. Anche indipendentemente dal loro ruolo orribile, i soldati appartengono *per principio* alla parte infame della popolazione; privati dell'uniforme, vestiti dei propri abiti consueti, i soldati di un esercito di mestiere del XVIII secolo avrebbero avuto l'aspetto di una miserabile plebaglia. Ma l'eliminazione completa dell'arruolamento delle classi miserevoli non basterebbe a trasformare la struttura profonda dell'esercito, che continua a basare l'organizzazione affettiva sull'infamia sociale dei soldati. Degli *esseri umani* arruolati in un esercito non sono altro che degli elementi negati, negati con una specie di rabbia (di sadismo) evidente nel tono di ogni comando, negati dalla parata, dall'uniforme e dalla perfetta regolarità *geometrica* dei movimenti cadenzati. Il comandante, in quanto imperativo, è l'incarnazione di questa violenta negazione. La sua natura intima, la natura della sua gloria, si costituisce in un atto imperativo che annulla la plebaglia infame (che costituisce l'esercito in quanto tale (nella stessa maniera in cui annulla il macello in quanto tale).

Nella psicologia sociale, questa negazione imperativa appare, in generale, come il carattere proprio all'*azione*; in altri termini, ogni *azione* sociale affermata prende necessariamente la forma psicologica unificata della

sovranità, ogni forma inferiore, ogni obbrobrio, essendo per definizione socialmente passivo, si trasforma nel suo contrario per il semplice fatto del passaggio all'azione. Una carneficina, in quanto risultato inerte, è obbrobriosa, ma il valore *eterogeneo* obbrobrioso così costituito, trasferendosi sull'azione sociale che l'ha determinata, diventa nobile (l'azione di uccidere e la nobiltà sono state associate attraverso legami storici innegabili): basta che l'*azione* si affermi effettivamente come tale, per assumere deliberatamente il carattere imperativo che la costituisce.

Proprio quest'operazione (il fatto di assumere *in completa libertà* il carattere imperativo dell'azione) è caratteristica del capo. È ora possibile cogliere in una forma esplicita il ruolo svolto dall'unificazione (l'individualizzazione) nelle modificazioni di struttura che definiscono la forma *eterogenea* superiore. L'esercito, posto sotto reclutamento imperativo (a partire da elementi informi e miserabili) si organizza e realizza una forma *omogenea* interiormente, in ragione della negazione di cui il carattere disordinato dei suoi elementi è l'oggetto: la massa che costituisce l'esercito passa infatti da un'esistenza incoerente e fiacca a un ordine geometrico purificato, dallo stato amorfo alla rigidità aggressiva. In realtà questa massa negata ha cessato di essere se stessa per diventare affettivamente ("affettivamente" si riferisce qui a dei semplici comportamenti psicologici, come l'*attenti* o il *passo cadenzato*) cosa del capo e quasi una sua parte. Una truppa sull'*attenti* è in qualche modo assorbita nell'esistenza del comando e, così, assorbita nella negazione di sé. L'*attenti* può considerarsi analogicamente come un movimento tropico (una sorta di geotropismo negativo) che eleva non soltanto il capo, ma l'insieme degli uomini che rispondono al suo ordine, alla forma (geometricamente) regolare della sovranità imperativa. Così, l'infamia implicata dai soldati non è nient'altro che un'infamia alla base che, sotto l'uniforme, si trasforma nel suo contrario, in ordine e splendore. La modalità propria all'*eterogeneità* subisce esplicitamente un'alterazione profonda, finendo per realizzare l'*omogeneità* intensa senza che l'*eterogeneità* fondamentale diminuisca. L'esercito appare in mezzo alla popolazione come tutt'altro, come qualcosa di sovrano, legato al dominio, al carattere imperativo e deciso del capo, comunicato ai suoi soldati.

Così l'autorità dominante dell'esercito, slegata dai suoi fondamenti affettivi (infamia e macello), dipende dall'*eterogeneità* contraria dell'*onore* e del *dovere* incarnati nella persona del capo (se si tratta di un capo non subordinato a un'istanza reale o a un'idea, il dovere s'incarna tanto nella sua persona che in quella del re). L'onore e il dovere, simbolicamente espressi dalla geometria delle parate, sono delle forme tendenziali che pongono

l'esistenza militare al di sopra dell'esistenza *omogenea* in quanto imperativo e pura ragion d'essere. Queste forme, sotto il loro aspetto propriamente militare, avendo una portata limitata su un certo piano d'azione, sono compatibili con dei crimini infinitamente vili, ma bastano ad affermare il valore elevato dell'esercito e a fare del dominio interno che caratterizza la sua struttura uno degli elementi fondamentali dell'attività psicologica suprema istruita sopra alla società sottomessa.

Il potere del comandante dell'esercito non ha tuttavia come risultato immediato nient'altro che un'omogeneità interna indipendente dall'*omogeneità* sociale, mentre il potere regale, nella sua specificità, non esiste se non in rapporto con la società *omogenea*. L'integrazione del potere militare in un potere sociale presuppone quindi un mutamento di struttura: essa presuppone l'acquisizione delle modalità proprie al potere regale, in relazione con l'amministrazione dello Stato, così come sono state descritte a proposito di tale potere.

9. *Il potere religioso*

Siamo abituati ad accettare implicitamente e vagamente che il possesso del potere militare possa essere sufficiente al fine esercitare un dominio generale. Ma se facciamo eccezione delle colonizzazioni, che estendono un potere già fondato, è difficile trovare degli esempi durevoli di dominio esclusivamente militare. La semplice forza armata, materiale, non può effettivamente fondare nessun potere: essa dipende in primo luogo dall'attrazione interna esercitata dal capo (il denaro è insufficiente a realizzare un esercito). E quando questi vuole utilizzare la forza di cui dispone per dominare la società, deve ancora acquisire gli elementi di un'attrazione esterna (di un'attrazione *religiosa* valida per l'intera popolazione).

È vero che questi ultimi elementi sono a volte a disposizione della forza, ma l'attrazione militare, in quanto origine del potere regale, probabilmente non ha, rispetto all'attrazione religiosa, un valore primordiale. Nella misura in cui è possibile formulare un giudizio valido riguardo a epoche remote dell'umanità, appare chiaramente che la religione, non l'esercito, è l'origine dell'autorità sociale. D'altra parte, l'introduzione dell'eredità comporta a rigore la prevalenza del potere di forma religiosa che può ricevere il suo principio dal sangue, mentre il potere militare dipende in primo luogo dal valore personale.

È purtroppo difficile dare un significato esplicito a ciò che, nel sangue o negli aspetti regali, è propriamente religioso: in questo caso accediamo

alla forma nuda e illimitata dell'*eterogeneità* indifferenziata, prima ancora che una vaga direzione ne fissi un aspetto percepibile (passibile di essere esplicitato). Questa direzione esiste, ma le modificazioni di struttura che essa introduce lasciano, in ogni modo, spazio a una proiezione libera di forme affettive generali, quali l'angoscia o l'attrazione sacra. D'altra parte, non sono le modificazioni di struttura che sono immediatamente trasmesse, attraverso il contatto fisiologico nell'eredità o attraverso riti nelle consacrazioni, bensì una *eterogeneità* fondamentale.

Il significato (implicito) del carattere puramente religioso della regalità non può essere compreso se non nella misura in cui affiora la sua comunanza d'origine e di struttura con la natura divina. Non essendo possibile, in una rapida esposizione, descrivere l'insieme dei movimenti affettivi con i quali dobbiamo mettere in rapporto la fondazione di autorità mitiche (che sbocca, in ultima istanza, nella posizione di un'autorità suprema fittizia), un semplice raffronto assumerà un valore sufficientemente rilevante. Alla comunanza di struttura delle due formazioni corrispondono dei fatti in sé eloquenti (identificazioni con il dio, genealogie mitiche, culto imperiale romano o scintoista, teoria cristiana del diritto divino). In un modo o nell'altro, il re è, nell'insieme, considerato come l'emanazione della natura divina, con tutto quello che il principio dell'emanazione comporta per quel che riguarda l'identità quando si tratta di elementi *eterogenei*.

Le considerevoli modificazioni di struttura che caratterizzano l'evoluzione della rappresentazione del divino (a partire dalla violenza libera e irresponsabile) non fanno che esplicitare quelle che caratterizzano la formazione della natura regale. Nei due casi, è la condizione della sovranità che informa l'alterazione della struttura *eterogeneità*. Nei due casi, si assiste a una concentrazione degli attributi e delle forze: ma, per quel che riguarda Dio, poiché le forze che egli rappresenta sono soltanto composte in un'esistenza fittizia (senza la limitazione legata alla necessità di attuare), è stato possibile arrivare a delle forme quasi perfette, a degli schemi più puramente logici.

L'Essere supremo dei teologi e dei filosofi rappresenta l'introduzione più profonda della struttura propria all'*omogeneità* nell'esistenza *eterogenea*: Dio realizza così nel suo aspetto teologico la forma sovrana per eccellenza. Ma una contropartita di questa possibilità di compiutezza risulta dal carattere fittizio dell'esistenza divina, la cui natura *eterogenea*, non possedendo il valore limitativo della realtà, può essere elusa in una concezione filosofica (che la riduce a un'affermazione formale e che non viene vissuta). Nell'ordine della libera speculazione intellettuale è possibile sostituire l'idea a Dio come esistenza e come potere supremi, il che implica in

una certa misura, è vero, la rivelazione di un'eterogeneità relativa all'Idea (come avviene quando Hegel eleva l'Idea al di sopra del semplice *dover essere*).

10. *Il fascismo in quanto forma sovrana dell'eterogeneità*

Questo agitarsi di fantasmi (apparentemente anacronistici) potrebbe indubbiamente passare per inutile se il fascismo non avesse, sotto i nostri occhi, ripreso e ricostituito dalla base al vertice (partendo per così dire dal nulla) il processo di fondazione del potere come lo abbiamo appena descritto. Fino ai nostri giorni, non esisteva se non un solo esempio storico di brusca formazione di un potere regale, contemporaneamente militare e religioso, ma principalmente regale, che non poggiasse su nulla di precostituito, quello del Califfato islamico. L'Islam, forma paragonabile al fascismo per la sua scarsa ricchezza umana, non aveva neppure fatto ricorso a una patria, e ancor meno a uno Stato costituiti. Ma bisogna riconoscere che lo Stato esistente non fu, per i movimenti fascisti, nient'altro che una conquista, e, in seguito, un mezzo o una cornice¹², e che l'integrazione della patria non muta lo schema della loro formazione. Proprio come l'Islam nascente, il fascismo rappresenta la costituzione di un potere eterogeneo totale, il quale trova la propria origine manifesta in un fermento in atto.

Il potere fascista è caratterizzato in primo luogo dal fatto che la sua base è insieme religiosa e militare, senza che tali elementi, normalmente distinti, possano essere separati l'uno dall'altro: così, fin dalla base, esso si presenta come una concentrazione compiuta.

L'aspetto predominante è, in realtà, quello militare. I rapporti affettivi che associano (identificano) strettamente il capo al membro del partito (come li abbiamo già descritti) sono in principio analoghi a quelli che uniscono il comandante ai suoi soldati. La persona imperativa del capo ha una portata di negazione dell'aspetto fondamentalmente rivoluzionario del fermento che viene da lui assorbito: la rivoluzione affermata come un fondamento è, contemporaneamente, fondamentalmente negata dalla dominazione interna esercitata militarmente sulle milizie. Ma questa dominazione interna non è direttamente subordinata ad atti di guerra reali o possibili: essa si pone essenzialmente come termine medio di una dominazione esterna sulla società e sullo Stato, come termine medio di un valore imperativo totale. In

12 Lo Stato italiano moderno è d'altronde, in larga misura, una creazione del fascismo.

tal modo sono simultaneamente messe in gioco le qualità proprie alle due dominazioni (interna ed esterna, militare e religiosa): qualità dipendenti dall'omogeneità introiettata – quali dovere, disciplina e ordine compiuto – e qualità dipendenti dall'*eterogeneità* essenziale – violenza imperativa e condizione della persona del capo in quanto oggetto trascendente dell'affettività collettiva. Ma il valore religioso del capo è veramente il valore fondamentale (se non formale) del fascismo, il quale dà all'attività dei miliziani la sua particolare tonalità affettiva, distinta da quella del soldato in generale. Il comandante, in quanto tale, non è infatti che l'emanazione di un principio il quale non nient'altro che l'esistenza gloriosa di una patria, elevata al rango di una forza divina (patria che, essendo superiore a ogni altra considerazione concepibile, esige non soltanto la passione, ma anche l'estasi dei suoi partecipanti). Incarnata nella persona del capo (in Germania, talvolta, è stato usato il termine propriamente religioso di profeta), la patria svolge così il stesso ruolo che, nell'Islam, svolge Allah, incarnato nella persona di Maometto o del Califfo¹³.

Dunque il fascismo si manifesta, innanzitutto, come una concentrazione e, per così dire, come una condensazione di potere¹⁴ (significato espresso in effetti dal valore etimologico del termine). Questo significato generale deve d'altronde essere assunto in diversi sensi. Al vertice si realizza l'unione effettuata dalle forze imperative, ma il processo non lascia inattiva alcuna frazione sociale. In fondamentale opposizione con il socialismo, il fascismo è caratterizzato dall'unificazione delle classi. Non che delle classi coscienti della loro unità abbiano aderito al regime, ma alcuni elementi rappresentativi di ciascuna classe si sono espressi nei profondi movimenti d'adesione che sono sfociati nella presa del potere. In questo la specifica tipologia d'unificazione proviene d'altronde attinto dall'affettività propriamente militare, ciò significa che gli elementi rappresentativi delle classi sfruttate non sono stati coinvolti nell'insieme del processo affettivo soltanto attraverso la negazione della loro propria natura (allo stesso modo la natura sociale di una recluta viene negata per mezzo delle uniformi e delle parate). Questo processo che *rimescola* dal basso all'alto le diverse forma-

13 *Califfo* significa, nel senso etimologico del termine, *luogotenente* (colui che tiene il posto) ; il titolo intero è luogotenente dell'inviato da Dio.

14 Condensazione di *superiorità*, evidentemente in rapporto con un complesso d'inferiorità latente; un tale complesso ha dei legami altrettanto profondi in Italia e in Germania: questo è il motivo per cui, anche se il fascismo si sviluppa soprattutto nelle regioni che hanno raggiunto una *sovranità* completa e la coscienza di questa sovranità, non è concepibile che esso costituisca il prodotto autoctono e specifico di tali paesi.

zioni sociali deve essere compreso come un processo fondamentale il cui schema è necessariamente dato nella formazione stessa del capo, il quale fa derivare il suo profondo valore espressivo dal fatto dell'aver vissuto lo stato di abbandono e di miseria proprio al proletariato. Ma, così come nel caso dell'organizzazione militare, il valore affettivo proprio all'esistenza miserabile è semplicemente trasferito e trasformato nel suo contrario, ed è la smisurata portata di tale valore a dare al capo e all'insieme della formazione quel carattere violento senza il quale nessun esercito, nessun fascismo sarebbero possibili.

11. *Lo stato fascista*

Gli stretti rapporti del fascismo con le classi miserabili distinguono profondamente questa formazione dalla società monarchica classica, caratterizzata da una perdita di contatto più o meno netta dell'istanza sovrana con le classi inferiori. Ma l'unificazione fascista, realizzandosi in contrapposizione con l'unificazione regale costituita (le cui forme dominano la società da altezza eccessiva), non è soltanto unificazione di poteri di differenti origini e unificazione simbolica delle classi; essa è anche unificazione compiuta degli elementi *eterogenei* con gli elementi *omogenei* della sovranità propriamente detta con lo Stato.

In quanto unificazione, il fascismo si oppone tuttavia tanto all'Islam quanto alla monarchia tradizionale. In effetti l'Islam ha creato da zero, in tutti i sensi, ed ecco perché una forma come lo Stato, che non può che essere il risultato di un lungo processo storico, non ha svolto alcun ruolo nella sua costituzione immediata: al contrario, lo Stato esistente è servito fin dall'inizio come cornice all'insieme del processo fascista di raccoglimento organico. Quest'aspetto, proprio al fascismo, ha permesso a Mussolini di scrivere che "tutto è nello Stato", che "niente di umano né di spirituale esiste e, *a fortiori*, ha valore, eccetto lo Stato"¹⁵. Ma ciò non significa necessariamente la confusione dello Stato e della forza imperativa che domina la società nel suo insieme. Lo stesso Mussolini, incline a una sorta di divinizzazione hegeliana dello Stato, riconosce in termini volutamente oscuri un principio di sovranità distinto, che egli designa tanto come *popolo*, *nazione* e *personalità superiore*, ma che deve essere identificato con la stessa formazione fascista e con il suo capo: popolo, "almeno se popolo [...] significa idea [...] che si incarna nel popolo come volontà di un piccolo

15 B. Mussolini, *Fascismo*, in *Enciclopedia italiana*, 1932.

numero o persino di uno solo [...]. Non si tratta”, scrive, “né di razza, né di regione geografica determinata, ma di un raggruppamento che si perpetua storicamente, di una moltitudine unificata da un’idea, che è una volontà di esistenza e di potenza: è coscienza di sé, personalità”¹⁶. Il termine *personalità* dev’essere inteso come *individualizzazione*, processo che sbocca nella persona stessa di Mussolini, e quando egli aggiunge “questa personalità superiore è nazione in quanto Stato”¹⁷, bisogna comprendere che egli ha:

- I. Sostituito il principio della sovranità della formazione fascista individualizzata al vecchio principio democratico della sovranità della nazione ;
- II. Posto le basi per un’interpretazione compiuta dell’istanza sovrana dello Stato.

La Germania nazionalsocialista, che non ha adottato l’hegelismo e la teoria dello Stato come anima del mondo, come ha invece ufficialmente fatto l’Italia fascista (sotto il patrocinio di Gentile), non è stata toccata, per quanto la riguarda, dalle difficoltà teoriche procedenti dalla necessità di enunciare esplicitamente un principio di autorità: l’idea mistica della razza si è immediatamente affermata in quanto scopo imperativo della nuova società fascista ; allo stesso tempo essa appariva incarnata nella persona del Führer e dei suoi. Benché la concezione della razza manchi di una base obiettiva, essa è altrettanto soggettivamente fondata e la necessità di mantenere il valore razziale al di sopra di ogni altro l’ha allontanato da una teoria che fa dello Stato il principio di ogni valore”. L’esempio tedesco mostra così che la confusione realizzata da Mussolini tra lo Stato e la forma sovrana del valore non è necessaria a una teoria del fascismo.

Il fatto che Mussolini non abbia riconosciuto formalmente l’istanza *eterogenea* di cui ha fatto penetrare profondamente l’azione all’interno dello Stato può essere ugualmente interpretato tanto nel senso di una presa di possesso assoluta dello Stato, quanto nel senso di un adattamento reciproco teso dall’istanza sovrana alle necessità di un regime di produzione *omogeneo*. È nello sviluppo di questi due processi reciproci che fascismo e ragion di Stato sono potuti apparire identici. Tuttavia le forme della vita conservano nel proprio rigore un’opposizione fondamentale quando esse mantengono nella stessa persona del detentore del potere una radicale dualità di principi: il presidente del consiglio italiano o il cancelliere tedesco rappresentano delle forme di attività distinte nettamente rispetto al Duce o al Führer. Occorre aggiungere che questi due personaggi traggono il loro potere fondamentale non, come gli altri primi ministri, dalla loro funzione

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

ufficiale nello Stato, ma dall'esistenza di un partito fascista e dalla loro posizione personale alla testa di tale partito. Quest'evidenza dell'origine profonda del potere, assieme alla dualità delle forme *eterogenee* e *omogenee*, conserva la supremazia incondizionata della forma *eterogenea* dal punto di vista del principio della sovranità.

12. *Le condizioni fondamentali del fascismo*

Com'è stato già indicato, l'insieme dei processi *eterogenei* così descritti non può essere messo in gioco se non alla condizione che l'*omogeneità* fondamentale della società (l'apparato di produzione) sia dissociata dalle sue contraddizioni interne. Inoltre, è possibile dire che lo sviluppo delle forze *eterogenee*, benché si produca, in linea di principio, in maniera assolutamente cieca, assume necessariamente il significato di una soluzione al problema posto dalle contraddizioni dell'*omogeneità*. Le forze *eterogenee* sviluppate, dopo essersi impadronite del potere, dispongono dei mezzi di coercizione necessari per arbitrare le controversie sopravvenute tra elementi che in precedenza erano inconciliabili. Ma è inutile sottolineare che al termine di un movimento che esclude qualsiasi sovversione, il senso nel quale si produce l'arbitrato rimane conforme alla direzione generale dell'*omogeneità* esistente, ossia, in effetti, conforme agli interessi dell'insieme dei capitalisti.

Il mutamento consiste nel fatto che, dopo un ricorso all'*eterogeneità* fascista, questi interessi sono quelli di un insieme, opposti, a partire dal periodo della crisi, a quelli delle imprese private. Così si trova profondamente alterata la struttura stessa del capitalismo, che fino a poco prima aveva come principio l'*omogeneità* spontanea della produzione, basata sulla concorrenza, coincidenza di fatto degli interessi dell'insieme dei produttori con la libertà assoluta di ogni impresa. La coscienza, sviluppata presso alcuni capitalisti tedeschi, del pericolo in cui questa libertà individuale li avrebbe potuti mettere durante un periodo critico, deve naturalmente essere posta all'origine dell'agitazione e del trionfo nazionalsocialista. Ma è evidente che questa coscienza non esisteva ancora presso i capitalisti italiani i quali, al momento della marcia su Roma, erano soltanto preoccupati del carattere insolubile dei loro conflitti con gli operai. Appare così che l'unità del fascismo è rinvenibile nella sua stessa struttura psicologica, e non nelle condizioni economiche che gli servono da base. (Il che non è in contraddizione col fatto che, a cose fatte, è vero che un generale sviluppo logico dell'economia dà ai vari fascismi un senso economico comune che

essi condividono con l'attività politica – assolutamente estranea al fascismo propriamente detto – del governo attuale degli Stati Uniti).

Quale che sia il pericolo economico al quale ha risposto il fascismo, la coscienza di questo pericolo e il bisogno di ovviarvi non rappresentano d'altronde nient'altro che un desiderio ancora vuoto, sorpassato a rigore da un potente mezzo di sostegno quale è il denaro. La realizzazione della forza capace di rispondere al desiderio e di utilizzare le disponibilità di denaro avviene soltanto nella regione *eterogenea* e la sua possibilità dipende chiaramente dalla struttura attuale di questa regione: nell'insieme, è possibile considerare questa struttura come variabile, a seconda che si tratti di una società democratica o monarchica.

La società monarchica pura (distinta dalle forme politiche adattate o imbastardite rappresentate dall'Inghilterra attuale o dall'Italia prefascista) è caratterizzata dal fatto che un'istanza sovrana, di antica origine e di forma assoluta, è *legata all'omogeneità* nella sua forma compiuta. L'evoluzione costante degli elementi costitutivi dell'*omogeneità* può richiedere cambiamenti fondamentali, ma il bisogno di mutamento è rappresentato, al suo interno, soltanto da una minoranza avveduta: l'insieme degli elementi *omogenei* e il principio immediato dell'*omogeneità* rimangono legati al mantenimento delle forme giuridiche e dei quadri amministrativi esistenti e garantiti dall'autorità del re; allo stesso modo l'autorità del re si confonde con il mantenimento di queste forme e di questi quadri. Così, la parte superiore della regione *eterogenea* è contemporaneamente immobilizzata e immobilizzante, e solamente la parte inferiore, formata dalle classi miserabili e oppresse, può entrare in movimento. Ma il fatto di entrare in movimento rappresenta per questa parte, passiva e oppressa per definizione, un'alterazione profonda della sua natura: allo scopo di entrare in lotta contro l'istanza sovrana e l'omogeneità legale che le opprime, le classi inferiori devono passare da uno stato passivo e diffuso a una forma di attività cosciente; in termini marxisti, queste classi devono prendere coscienza di sé in quanto proletariato rivoluzionario. D'altronde il proletariato, considerato in quanto tale, non può limitarsi a se stesso: esso non è infatti nient'altro che un semplice punto di concentrazione per ogni elemento sociale dissociato e rigettato nell'*eterogeneità*. È persino possibile dire che un simile centro di attrazione esiste in qualche modo prima della formazione di quello che dobbiamo chiamare "proletariato cosciente": la descrizione generale della regione eterogenea implica, d'altra parte, che esso sia posto generalmente come un elemento costitutivo della struttura d'insieme e che comprenda non soltanto le forme imperative e le forme miserabili, ma anche *le forme sovversive*. Queste forme sovversive non sono altro che le forme inferio-

ri, trasformate in vista della lotta contro le forme sovrane. La necessità propria alle forme sovversive esige che ciò che è basso, divenga alto, e che quel che è alto divenga basso, ed è in questa esigenza che si esprime la natura della *sovversione*. Nel caso in cui le forme sovrane della società siano immobilizzate e legate, i diversi elementi ricacciati nell'*eterogeneità* dalla decomposizione sociale non possono unirsi se non alle formazioni che risultano dall'entrata in attività delle classi oppresse: essi sono necessariamente votati alla sovversione. La frazione della borghesia che ha preso coscienza della sua incompatibilità con i quadri sociali stabiliti si unisce contro l'autorità e si confonde con le masse in fermento e in rivolta: e anche nel periodo che segue immediatamente la distruzione della monarchia, i movimenti sociali continuano a essere guidati dal comportamento antiautoritario iniziale della rivoluzione.

Ma in una società democratica (a meno che tale società non sia galvanizzata dalla necessità di fare la guerra) l'istanza imperativa *eterogenea* (nazione nelle forme repubblicane, re nelle monarchie costituzionali) è ridotta a un'esistenza atrofizzata e ogni trasformazione possibile non appare più necessariamente legata alla sua distruzione. In questo caso, le forme imperative possono persino essere considerate come un campo libero, aperto a tutte le possibilità di fermento e di movimento, allo stesso titolo che le forme sovversive nella monarchia. E quando la società *omogenea* subisce una disintegrazione critica, gli elementi dissociati non entrano più necessariamente nell'orbita dell'attrazione sovversiva: inoltre, al vertice, si forma un'attrazione imperativa che non destina più all'immobilità coloro i quali la subiscono. In principio, fino a una data recente, quest'attrazione imperativa si esercitava unicamente nel senso di una restaurazione. Essa si trovava così limitata in anticipo dalla natura preliminare della sovranità scomparsa che implicava il più sovente una perdita di contatto proibitiva tra l'istanza autoritaria e le classi inferiori (l'unica restaurazione storica spontanea fu il bonapartismo che deve essere messo in rapporto con le chiare origini popolari del potere bonapartista). In Francia, è vero, alcune delle forme costitutive del fascismo hanno potuto essere elaborate nella formazione, ma soprattutto nelle difficoltà di formazione, di un'attrazione imperativa diretta nel senso di una restaurazione dinastica. La possibilità del fascismo è dipesa anche, dal fatto che un ritorno a delle forme sovrane scomparse era fuori causa in Italia, dove la monarchia sussisteva allo stato ridotto. È proprio l'insufficienza che s'aggiunge alla persistenza regale che ha avuto bisogno della formazione, alla quale essa lasciava contemporaneamente campo libero, di un'attrazione imperativa interamente rinnovata e che accoglie una base popolare. In queste condizioni nuove (in rapporto

alle dissociazioni rivoluzionarie classiche delle società monarchiche), le classi inferiori hanno cessato di subire esclusivamente l'attrazione rappresentata dalla sovversione socialista e un'organizzazione di tipo militare ha cominciato a trascinarle in parte nell'orbita della sovranità. Così gli elementi dissociati (appartenenti alle classi medie o dominanti) hanno trovato un nuovo sbocco al loro fermento e non è sorprendente che a partire dal momento in cui hanno avuto la scelta tra delle soluzioni sovversive o imperative, si siano orientati in maggioranza nel senso imperativo.

Da questa dualità possibile del fermento deriva una situazione senza precedenti. Una stessa società vede formarsi congiuntamente, in uno stesso periodo, due rivoluzioni ostili l'una all'altra e contemporaneamente ostili all'ordine costituito. Allo stesso tempo, lo sviluppo delle due fazioni opposte condivide la dissociazione della società *omogenea*, il che spiega numerosi legami, e persino una specie di profonda complicità. D'altra parte, indipendentemente da qualsiasi comunanza di origine, il successo di una delle frazioni implica quello della frazione contraria in seguito a un certo gioco di equilibrio: può esserne la causa (in particolare, nella misura in cui il fascismo costituisce una risposta imperativa alla minaccia crescente di un movimento operaio) e deve esserne considerato, come la maggior parte dei casi, come un suo segno. Ma è evidente che la semplice formazione di una situazione di quest'ordine, a meno che non sia possibile ristabilire l'*omogeneità* intaccata, richiede in anticipo la sua via d'uscita: a misura che cresce il fermento, l'importanza degli *elementi dissociati* (borghesi e piccolo-borghesi) cresce in rapporto a quella degli elementi che non sono mai stati integrati (proletariato). Così, mano a mano che le possibilità rivoluzionarie si affermano, scompaiono le probabilità della rivoluzione operaia, le probabilità di una sovversione liberatrice della società.

In principio, pare dunque che ogni speranza sia preclusa a dei movimenti rivoluzionari che si sviluppino in una democrazia, a maggior ragione quando il ricordo delle vecchie lotte intraprese contro un'autorità regale si è attenuato e non fissa più necessariamente le reazioni *eterogenee* in un senso contrario alle forme imperative. È evidente, infatti, che la situazione delle principali potenze democratiche, sul territorio delle quali si giocano le sorti della Rivoluzione, non giustifica la minima fiducia: è solamente l'atteggiamento quasi indifferente del proletariato che ha permesso finora a questi paesi di sfuggire a qualsiasi formazione fascista. Sarebbe tuttavia puerile pretendere di fissare in questo modo il mondo entro uno schema: sin dal primo momento, la semplice presa in considerazione delle formazioni sociali affettive rivela le immense risorse, l'inesauribile ricchezza di forme propria ad ogni vita affettiva. Non soltanto le situazioni psicologiche delle

collettività democratiche sono, come ogni situazione umana, transitorie, ma rimane possibile considerare, se non altro come una rappresentazione ancora imprecisa, delle forze di attrazione differenti da quelle che sono già utilizzate, tanto differenti dal comunismo attuale o anche passato quanto lo è il fascismo dalle rivendicazioni dinastiche. È in una di tali possibilità che è necessario sviluppare un sistema di conoscenze che permettano di prevedere le reazioni sociali affettive che percorrono la sovrastruttura e forse anche, fino a un certo punto, di disporne. La realtà del fascismo, che ha appena messo in causa l'esistenza stessa dei movimenti operaio, basta a mostrare quel che è possibile attendersi da un ricorso opportuno a delle nuove forze affettive rinnovate. Così come nel caso delle forme fasciste, non può essere questione oggi, come all'epoca del socialismo utopistico, di morale o d'idealismo: un sistema di conoscenze che si fonda sui movimenti sociali di attrazione e di repulsione si presenta semplicemente come un'arma. Nel momento in cui una vasta convulsione contrappone, non esattamente il fascismo al comunismo, ma delle forme imperative radicali alla profonda sovversione che continua a perseguire l'emancipazione delle vite umane.



VOLTI

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone,
Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

www.voltimimesisedizioni.blogspot.com

- Ludwig Wittgenstein, *Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma*
- Jacques Derrida, *Il tempo degli addii*
- Gilles Deleuze - Georges Canguilhem, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*
- Eric Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*
- Massimo Donà, *Il mistero dell'esistere. Arte, verità e significanza nella riflessione teorica di René Magritte*
- Friedrich Nietzsche, *La Volontà di potenza*
- Emanuele Severino, *La follia dell'angelo*
- Maurizio Ferraris, *Tracce: nichilismo moderno postmoderno*
- Paolo Bozzi, *Un modo sotto osservazione. Scritti sul realismo*
- Alain Badiou, *Inestetica*
- Michel Maffesoli, *Reliance. Itinerari tra modernità e postmodernità*
- Franco Rella - Susanna Mati, *Georges Bataille. Filosofo*
- Georges Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*
- Vincenzo Vitiello, *I tempi della poesia. Ieri/Oggi*
- Slavoj Žižek, *L'universo di Hitchcock*
- Jacques Derrida, *Incondizionalità o sovranità*
- Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*
- Jacques Rancière, *Il maestro ignorante*
- Alain Badiou, *Ontologia transitoria*
- Jean Baudrillard, *L'agonia del potere*
- Mauro Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*
- Michel Foucault, *Conversazioni. Intervista di Roger - Pol Droit*
- Pierre Klossowski, *La moneta vivente*
- Pierre Lévy, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*
- Roberto Esposito, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*
- Massimo Donà, *L'aporia del fondamento*
- Jean-Francois Lyotard, *Discorso, Figura*
- Franco Rella - Susanna Mati, *Nietzsche: arte e verità*
- Umberto Curi, *L'immagine-pensiero. Tra Fellini, Wilder e Wenders: un viaggio filosofico*
- Piero Coda, *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'essere*
- Aldo Giorgio Gargani, *Il sapere senza fondamenti*
- Jean-François Lyotard, *La fenomenologia*
- Edmund Husserl, *Logica formale e logica trascendentale*

- William James, *Saggi sull'empirismo radicale*
- Carlo Sini, *Etica della scrittura*
- Jean-Paul Sartre, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*
- Theodor Wiesengrund Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*
- Gilles Châtelet, *Le poste in gioco del mobile*
- Jacques Derrida, *Firmatoponge*
- Massimo Donà, *Il tempo della verità*
- Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*
- Jean-Claude Milner, *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*
- Fulvio Papi, *La costruzione della verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*
- Pier Aldo Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*
- Gilles Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*
- Georg Simmel, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*
- Jacques Derrida, *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*

