

Soggettività a rischio, soggettività e rischio  
di Vincenzo Rapone

1. *Premessa.*

L'orizzonte teorico-discorsivo prevalente, delineatosi con l'avvento di quella particolare configurazione di rapporti definibile come «post-moderno»<sup>1</sup>, sembra essere legato alla fine della modernità, soprattutto nel senso della necessità di pensare a una soggettività che instauri un rapporto col mondo caratterizzato dalla sua «debolezza». Le pretese di onnipotenza della ragione, borghese e non, sono negate in nome di un atteggiamento più cauto, che riprende la dissoluzione prospettica operata dai «filosofi del sospetto» per legarsi a un atteggiamento ermeneutico che postula, con una certa decisione, la proliferazione dei discorsi e l'impossibilità di giungere a conclusioni definitive, colludendo però fin dall'inizio con uno dei caratteri dominanti del nostro tempo, tutto centrato sull'opinione quale modalità di definizione dei processi intersoggettivi e culturali. La filosofia «deve» dunque procedere in base a quella che Hegel ebbe a definire «cattiva infinità», per tentare di ricomporre il vissuto esperienziale, che appare profondamente lacerato, rinunciando alla comprensione esaustiva del mondo, dopo aver abbandonato la pretesa di disciplinarlo.

La soggettività, quale soggettività epistemica, si trova in un momento di *impasse*, legato anche all'organizzazione e alla natura del sapere nell'attuale contesto socio-culturale. Proliferano, sul versante delle scienze umane e sociali, discorsi quale correlato trascendentale di quanto è possibile appurare sul piano dei rapporti empirici, preoccupati circa la scarsa tenuta del soggetto e delle soggettività, impossibilitate a disciplinare e organizzare se stesse: non senza giungere a ritroso all'evento stesso della «morte di Dio», che segnerebbe la costitutiva impossibilità di scindere la ragione dalla follia, il tempo attuale sembra segnato dalla radicale impossibilità di definire e separare normativamente atteggiamenti, pensieri, sentimenti, pulsioni, azioni.

Anche nella comunità degli studiosi penetra e si rafforza l'idea che, essendo impossibile definire il patologico, sia necessario organizzarlo, rendendo tollerabile alla comunità la diversità, che smarrisce così la sua differenza. Questa fragile soggettività, così «a rischio» nel nostro tempo, sembra paradigmaticamente incarnata in quella particolare categoria psicodiagnostica nota come *borderline*: il termine rimanda a una situazione di confine, tra normalità e patologia o tra nevrosi e psicosi, che definisce l'incertezza, la provvisorietà, l'incognita di modalità esistentive per le quali l'essere-nel-mondo significa assenza di una de-finizione patica e comportamentale, e l'incertezza della categoria nosografica si riverbera ampliata nelle personalità oggetto della stessa.

Nel complesso, alla constatazione che la soggettività è debole, si risponde dunque con l'asserzione che il soggetto «deve» essere debole: sul tema delle soggettività a rischio e del rischio corso dalle soggettività, tra l'asse trascendentale e quello empirico si genera una sinergia che ha qualcosa di collusivo: sembra quasi che si rafforzino a vicenda nel sottolineare l'impossibilità del riscatto e della redenzione, la totale passività di fronte alla situazione data, che si erge a scoglio insormontabile di fronte alla quale le buone intenzioni, o presunte tali, non possono che arenarsi.

Tale situazione di pericolo, lungi dall'aprire nuove possibilità per le singolarità e l'intersoggettività, si traduce nell'obbligo di occultare ogni contenuto di irrazionalità proprio del vissuto, al fine di stabilizzare le condotte individuali, che in tal modo ergono un'apparente distanza e superiorità di fronte alle incognite che albergano *in interiore homine* prima di tutto, e che non vengono colte quali interrogazioni sul senso.

L'impossibilità di conoscere il mondo definisce l'obbligo di regolarlo, di normativizzarlo, di renderlo fruibile, comunicabile: la ragione e la sragione, insieme, sono sottoposte alla logica dello scambio, propria delle società globali. Scrivono Horkheimer e Adorno nella loro *Dialettica dell'Illuminismo*: «Lo spirito si trasforma di

fatto in quell'apparato di dominio e autodomínio, che la filosofia borghese (fraitendendolo) ha visto in esso da sempre»<sup>2</sup>.

Dal punto di vista teorico, il rischio maggiore per la soggettività è rappresentato dal suo appiattirsi, dal suo perdersi nell'oggetto, senza riuscire più a differenziare le posizioni, instaurando un movimento, dialettico o intenzionale che sia, teso a tenere presenti entrambi i poli della relazione. Se pensiamo al rapporto tra esperienze di pensiero magiche e psicopatologiche, di cui spesso è stata ravvisata l'affinità, notiamo come entrambe presentino modalità «fusionali», caratterizzate da un assoluto predominio della dimensione immaginaria e da un desiderio di controllo e di manipolazione del tutto irrazionale sugli oggetti, perseguita mediante altri oggetti.

D'altra parte, non dobbiamo pensare che ciò sia in contraddizione con lo strapotere del soggettivismo quale vocazione filosofica e stile di pensiero: inabilitato alla conoscenza della realtà nella sua essenza, il soggetto non ritrova che se stesso, il proprio gesto conoscitivo, le proprie categorie concettuali, il proprio stile argomentativo: la sparizione dalla realtà, a favore della sua costruzione (sociale, linguistica, immaginaria), evidenzia in massimo grado la tautologia propria del soggetto che percepisce l'alterità come forma di minaccia, di pericolo, da cui si sente tenuto a difendersi nevroticamente.

La limitazione teorica imposta alla comprensione a favore della semplice interpretazione impone al soggetto un atteggiamento difensivo, che nella socialità concreta diventa paranoico nei confronti di una minaccia che, pur proveniente dall'interno, viene proiettata sull'altro (pedofilo, extra-comunitario, folle, genericamente deviante, tifoso di altra squadra calcistica, meridionale ecc.), contro il quale, con l'accorta complicità dei mezzi di comunicazione di massa, si impiantano regolari crociate, tese alla preservazione della purezza morale della scienza collettiva.

Dunque, la soggettività rischia seriamente il suo dileguarsi: se questo fenomeno è rinvenibile nella centralità di un oggetto che, arricchito dell'attività dell'agente, si autonomizza poi definitivamente, sarebbe possibile comprendere in tal modo la subordinazione dei lavoratori di fronte al mercato del lavoro, del consumatore di fronte alla merce, del padre di fronte ai figli, dell'autore di fronte alla sua opera. Certo, anche la filosofia, intesa quale speculazione metafisica, è stata spesso tacciata di tautologia<sup>3</sup>, di deduzione identitaria del mondo da determinati assiomi e principi, che ponevano in ombra l'irriducibilità del mondo ai sistemi di pensiero.

Desiderando però differenziare il sapere metafisico dalla struttura empirica della coscienza, possiamo sostenere come, tra Hegel e Lacan, ci troviamo di fronte a processi che afferiscono a sfere profondamente dissimili. La soggettività empirica si rapporta al sapere tramite l'immaginario, mentre la conoscenza partecipa alla dimensione del concetto. Se la filosofia, in quanto metafisica, ha partecipato, più o meno consapevolmente, al processo di tautologica difesa dell'identico che oggi struttura le coscienze empiriche nel loro agire storico, resta il fatto che tra i due ordini si dà una differenza che pur non semplice da definire, di certo è da tenere in conto.

È altresì doveroso prendere atto che, negli ultimi due secoli, la ragione si è confrontata, spesso con dolore, con tutto quanto era stato espunto dalla tradizione filosofica classica: nessun secolo, nell'ambito della riflessione filosofica, è stato più lontano dallo splendore apollineo, dalla solarità classica, di quello che ci siamo lasciati alle spalle, che scandagliando il corpo, la morte, la follia, il linguaggio, ha portato la ragione a un tentativo di comprensione che è stato un vero e proprio trascendersi *ek-statico*. La soggettività empirica, invece, sembra aver preferito conservarsi e preservarsi dal rischio dell'alterità per asserire tautologicamente la propria adesione al dato<sup>4</sup>, rimuovendo il rimosso nella speranza di un suo non-ritorno, per rimettersi al debolezza metodologico e morale quale strategia di convivenza.

Desiderio di chi scrive è contrapporre al rischio di estinzione della soggettività per tautologica difesa di sé e dell'esistente, il rischio attivo, esistente nella costituzione di un soggetto che non rinuncia a-priori al confronto con la dimensione sovrana, affrontando il pericolo della morte, della piena assunzione della responsabilità, nella

piena consapevolezza dell'impossibilità di una sua piena fondazione, allo stesso modo in cui Nietzsche oppone nichilismo passivo e nichilismo attivo.

## 2. La Fenomenologia dello spirito di Hegel: la dialettica signoria-servitù nella costituzione della soggettività.

Un momento «alto» della produzione filosofica ottocentesca, attestante l'ineludibilità della dimensione del rischio e l'intrinseca problematicità del costituirsi della soggettività nel mondo, è rappresentato dalla sezione dedicata da Hegel, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, all'autocoscienza. In particolare, con la dialettica signoria-servitù<sup>1</sup>, egli dimostra come, rispetto alle tematiche del riconoscimento e del rapporto con l'oggetto, non si dia alcuna universalità nel riconoscimento della soggettività, tale da anteporsi alla dislocazione in quel particolare campo di forze che definisce l'appartenenza dei singoli alle categorie, che configurano l'esistenza in modo del tutto differente<sup>2</sup>.

Nel movimento hegeliano dell'autocoscienza, l'io si definisce nel suo conato a differenziarsi dall'essere-altro e a costituirsi in base a tale movimento, attraverso il quale è superato su un piano immanente il trascendentalismo fichtiano, che poneva alla base del movimento dialettico l'astratto Io=Io che fondava la coscienza quale tetica di sé e dell'altro. Nel suo *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, scrive a proposito Jean Hyppolite: «L'autocoscienza, che è appetire (*Begierde*), giunge alla sua verità solo quando trova un'altra autocoscienza vivente come lui»<sup>3</sup>.

Il superamento della coscienza sensibile realizzato nell'autocoscienza si struttura secondo un appetire e un relazionarsi con l'alterità che ne rivelano l'intrinseca «mancanza»: entrambi questi momenti evidenziano come Hegel superi ogni tautologia nel concepire il superamento della coscienza sensibile, costretta a percepire il mondo secondo le modalità dell'im-mediatezza e dell'irriflessione. L'appetito, o concupiscenza<sup>4</sup> rende l'uomo attivo, la coscienza della sua costitutiva difettività lo pro-tende con inquietudine verso il mondo, mentre la speculazione metafisica si contraddistingue quale movimento di contemplazione dell'oggetto nel quale il soggetto non fa che passivizzarsi di fronte ad esso. Tale tensione negatrice, tale tendere (*Streben*), vanno nella direzione di un'attività di negazione-sublumazione (*Auf-hebung*), che è proprio quella del lavoro, attraverso il quale la natura viene modificata e trasformata in natura socializzata, finalizzata al perseguimento di fini culturali e quindi, propriamente umani: la dialettica, quale lavoro e del concetto e del reale, è trasposizione dell'attività di negazione-trascendimento-sublumazione del semplicemente-dato.

Se in generale l'appetire rimanda a un'inquietudine (meglio resa dalla traduzione del termine *Begierde* come desiderio, dal momento che il de-siderare, dal latino *de-sidus*, è un porsi al di fuori dell'ordine siderale e celeste, della significazione, morale e non), un primo importante momento di differenziazione lo si coglie quando tale impulso non si struttura in modo univoco e naturalmente dato, potendo configurarsi invece o come semplice appetito d'oggetto, o quale desiderio di desiderio.

Stando all'importante testo di Alexandre Kojève, relativo al commento della dialettica Signoria-Servitù in Hegel: «l'io del desiderio è qualcosa di vuoto, che riceve un contenuto positivo reale solo nell'azione negatrice che soddisfa il desiderio distruggendolo trasformandolo e "assimilando" il non-Io negato»<sup>5</sup>. Dunque, l'io si connoterà quale coscienza naturalistica se verterà su oggetti naturali, cosalizzandosi e non superando mai il livello della semplice percezione «sentimentale-sensibile» di sé. Nel caso in cui il desiderio si strutturi, invece, quale desiderio-di-desiderio, l'io risultante differirà sostanzialmente da quello naturale-animale, costituendosi nella dimensione della creatività. In tal caso, tenderà a sottrarsi alla dimensione del mero rapporto con la *Cosa*, che lo costituirebbe nel senso della spazializzazione e della reificazione, definendosi, invece, quale creatore, libero, partecipante al mondo della storia.

In entrambi i casi, però, la coscienza, pur strutturata in maniera diversa, ha quale compito il superamento-trascendimento della dimensione animale a favore dell'affermazione dell'umanizzazione del suo desiderio: per fare ciò, il singolo deve rischiare, mettere a repentaglio la propria esistenza naturale, per affermare la sua piena superiorità al mondo del bisogno, che lo riduce nella sfera dei rapporti naturali. Questo movimento conduce al necessario riconoscimento di tale avvenuta vittoria da parte dell'altro, che in un primo momento la subisce come letale e mortifera, rendendosi servo dell'immediatezza del suo bisogno: questi, incapace sia di differirlo sia di trascenderlo<sup>6</sup>, deve però restare in vita per riconoscere la potenza del signore.

All'interno di un tessuto comune, quello dell'intersoggettività, gli attori di questa «vicenda costituente», si relazionano alle rispettive esistenze biologiche, al fine di affermarsi quali autocoscienze, affermando così gerarchicamente la superiorità del valore di fronte alla necessità del bisogno<sup>7</sup>: risulta servo colui il quale, tremando di fronte alla morte, non ha il coraggio di mettere a repentaglio la propria esistenza naturale, per affermarsi quale essere valoriale in una lotta che è lotta di puro prestigio e non altro.

Così con molta acutezza Hegel, come anche Nietzsche e Marx, ciascuno in senso profondamente diverso, mette in crisi una concezione dell'umano che si dia come rispetto e tutela generica del singolo quale soggetto di diritto, erede della tradizione cristiana legata al diritto naturale: per il filosofo di Stoccarda, l'elevamento a verità della mera certezza di sé richiede la messa in pericolo della propria esistenza materiale:

Per questo gli individui umani devono affrontare questa lotta: perché devono - ognuno nell'altro ed ognuno in se stesso - elevare a verità la loro certezza soggettiva di esistere per sé. E solo col mettere a repentaglio la vita si avvera la libertà, si dà la prova che realtà essenziale dell'autocoscienza non è l'esser-dato, in cui essa si presenta, né l'esser sommersa nell'espansione della vita animale ma che, al contrario, non c'è nulla che non sia, per lei, un elemento costitutivo e dileguante. In altri termini, solo mediante il rischio della vita si avvera che l'autocoscienza è un puro esser-per-sé. L'individuo umano che non abbia rischiato la vita, può, certo, esser riconosciuto come persona umana, ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come di un'autocoscienza autonoma<sup>8</sup>.

Si evidenzia chiaramente, dunque, come il superamento del pericolo sia alla base della possibilità di configurare come verità la propria presenza nel mondo, che, altrimenti, deve concepirsi quale mera opinione di sé, assolutamente non smentibile, proprio perché assolutamente falsa.

Scriva ancora Kojève, commentando il testo hegeliano: « [...] allo stadio del suo nascimento, l'uomo non è semplicemente uomo. È, sempre, necessariamente, signore o servo »<sup>9</sup>.

Se, nelle società capitalistiche, la necessità del consumatore si costituisce come tale, è per due motivi che possono trovare spiegazione all'interno del modello genetico-strutturale pensato da Hegel nella *Fenomenologia*: in primo luogo, il singolo è considerato come mancante, di una mancanza però che è meramente passiva: il suo desiderio è strutturato per lo più come bisogno dell'oggetto, e mai come desiderio del desiderio; inoltre, la società intera, interpretando in senso biologico i bisogni dell'uomo ed elevando l'animalità a modello dell'umano, in realtà non fa altro che rafforzare indirettamente e ideologicamente la dipendenza dall'oggetto<sup>10</sup>, rispetto alla quale la naturalità è solo un fenomeno di superficie, un semplice epifenomeno. Per l'uomo la condizione «naturale» dell'animale è, da sempre, smarrita, inaccessibile: il linguaggio stesso esercita una funzione di distacco dall'origine che è irreversibile; in ogni caso risulta vero che, con Nietzsche «L'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo». Lo strapotere delle discipline medico-biologiche nella definizione dell'umano (medicalizzazione della sofferenza, definizione in termini naturalistico-quantitativi del benessere, riduzione all'ordine genetico delle teorie dello sviluppo della personalità) procede di pari passo con la centralità dell'oggetto, idealisticamente pensato quale panacea rispetto a ogni male: proprio nella sinergia tra oggettività e naturalità, che

si costituiscono quali baluardi ideologici in difesa della servitù passiva tipica del consumatore del nostro tempo, è possibile ravvisare i tratti della costruzione sociale della realtà sotto la falsa egida della pretesa di neutralità e imparzialità.

La dialettica tra signoria e servitù viene sviluppata nell'ambito di una trattazione in cui si mostrano la coesistenzialità delle posizioni di signore e servo, la necessità che entrambi sopravvivano allo scontro, la superiorità della posizione servile di fronte all'inessenzialità del godimento sovrano, che ponendo il servo tra sé e la cosa, non la elabora direttamente, subordinandosi in realtà al servo, che invece disciplina se stesso manipolando la cosa e portando a compimento quel processo di socializzazione della natura che diviene prassi di auto disciplina e di raffinamento della natura interna.

Se questo rovesciamento è stato molto ben recepito dai critici successivi e da Marx, lo stesso Hegel ci mette in guardia rispetto al rischio, storicamente avveratosi, che il mondo servile rimanga subordinato al mondo delle forme ad esso inattuabile, rispetto al quale ogni forma di legittimazione risulterebbe vana. Scrive Hegel:

Per tale riflessione son necessari entrambi questi momenti: sia la paura e il servizio in generale, sia il formare; e necessari tutti e due in guisa universale. Senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza la paura resta al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell'esistenza. Senza il formare la paura resta interiore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa. Se la coscienza forma senza quella prima paura assoluta, essa è solo un vano senso proprio; infatti la sua forma o negatività non è la negatività in sé; e quindi il suo formare non può fornirle la consapevolezza di sé come essenza. Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa. Siccome non ogni elemento ond'è riempita la sua coscienza naturale ha cominciato a vacillare, quella coscienza appartiene, *in sé*, ancora all'elemento dell'essere determinato: il senso proprio è pervicacia, libertà ancora irretita entro la servitù<sup>11</sup>.

Il rapporto tra morte<sup>12</sup>, messa a repentaglio della vita, servitù che non riesce a liberarsi è elaborato da Hegel nel senso che il servo, pur tenendo in sé la verità della signoria, permane in una situazione di sistematica inferiorità nei confronti di quanto attiene alle forme, non riuscendo nell'opera di concretizzazione e di elaborazione della dicotomia soggetto/oggetto<sup>13</sup>. Ora, la questione del rischio riguarda il servo: se questi non mette a repentaglio «attivamente» la propria soggettività, se si ritrae e nega la sua stessa paura non vivendola fino in fondo al fine di conservarsi, anche la sua sarà una figura contrassegnata dall'inessenzialità.

Se il Cristianesimo, attraverso l'incarnazione e la figura del Redentore, non è riuscito a sanare la scissione dell'umano, lacerato tra il mondo oggettuale e quello delle idee, anche il mondo servile (che è da tradurre storicamente nel mondo capitalistico), cresciuto ed emancipatosi all'interno del progetto cristiano, fallisce in questo compito per non aver rischiato la propria soggettività di fronte alla paura che lo ha costituito fin dall'inizio. Per Hegel, stoicismo e scetticismo, quali successive figure della *Fenomenologia*, non riescono a fondare teoricamente la legittimazione della servitù, che resta confinata nel dominio del particolare. Se il servo non rischia la vita, dunque, l'istinto di conservazione prevale sull'angoscia generatasi nel superamento dell'esistenza biologica: sarà il filosofo dialettico, nell'ambito di un ulteriore processo di interiorizzazione, a portare a compimento il superamento della scissione tra idea e realtà, tra soggetto e oggetto, quale compito supremo del sapere filosofico.

Proprio su questo punto, le posizioni degli interpreti successivi di Hegel divergono profondamente, in rapporto anche al modo in cui le rispettive *Weltanschauungen* intellettuali e filosofiche informano il rapporto signoria-servitù. Se Kojève pensò la realizzazione dell'umano all'interno dell'esperienza servile, pensandola appunto quale opera di umanizzazione del lavoro, Georges Bataille, profondamente influenzato dalla lettura di Nietzsche, pose un discrimine netto tra mondo sovrano e mondo degli oggetti.

### 3. Georges Bataille: il rischio nel mondo sovrano e in quello capitalistico.

Se per Hegel il rischio si configura per il signore nella possibilità di perdere la vita nel processo di superamento della realtà biologico-naturale teso ad affermare la superiorità dell'umano sull'animale, e per il servo nel perseverare passivamente nel suo stato senza farsi penetrare fino in fondo dalla paura della morte e dall'azione del lavoro, anche per Georges Bataille<sup>1</sup> la componente dell'esistenza legata al rischio esiste tanto nel mondo capitalistico quanto in quello aristocratico, nei quali egli vide trasposte le figure di signoria e servitù: ci troviamo però di fronte a due modalità profondamente diverse di rapportarsi all'incognita, legate alle peculiarità che li connotano.

Nell'elaborazione di una teoria tesa al superamento delle categorie marxiste intrise a suo giudizio di economicismo, l'intellettuale francese formulò le sue riflessioni sull'ordine socio-economico: tenendo anche conto della lezione di Marcel Mauss<sup>2</sup> relativa al dono, elaborando un'originale teoria basata sulla nozione di spreco sovrano. È molto importante il fatto che Bataille riprenda il pensiero di Nietzsche, teso a sua volta, a esasperare la posizione dualistica kantiana, nella luciferina coscienza<sup>3</sup> che non si dia alcuno sfondo comune, «umano», tra spirito aristocratico e servile<sup>4</sup>, che si rapportano tra loro come radicalmente diversi: la concezione della ragione e del sapere filosofico intrinseca a tale filone di pensiero è che essa, in quanto tentativo di definire l'ordine e la natura delle cose, non sarebbe altro che una risposta legata all'organizzazione servile. Il sovrano non conoscerebbe la misura, l'*adaequatio* tra intelletto e *cosa*, ma l'eccesso proprio di chi opera nella dis-misura: tale eccessività è tutta esterna al sapere e alla ragione, che altro non sarebbero se non modalità di soggettivazione<sup>5</sup>.

Ora, per Bataille, non si dà comprensione del mondo servile se non quale negazione, imitazione, scimmiettamento della *souveraineté*. La *souveraineté* si contrappone al mondo servile per il rifiuto dello spirito di conservazione, con Nietzsche pensato come reattivo, vendicativo, in opposizione al sovrano rapporto affermativo col mondo, che si caratterizza con l'estatico «dono di sé» in un rapporto di intimità non interiore con se stessi e con tutto quanto vi è di sublime, tragico, eccessivo, dispendioso nell'umano. La sovranità, quale espressione affermativa della volontà di potenza, è costante trascendimento, messa a repentaglio dell'esistente, per l'affermazione di un'intimità sacra con la propria natura: secondo Bataille, la trascendenza, lungi dall'essere un momento di alienazione, si configura quale riappropriazione di sé.

I tratti del mondo capitalistico vengono studiati in quest'ottica, a partire quindi dalla negazione della sfera sovrana, negazione da non intendersi in senso dialettico; essa si traduce nel predominio assoluto di relazioni sociali ed economiche che si strutturano intorno alla *cosalità*: per Bataille le radici del mondo dello scambio mercantile e della società capitalistica sarebbero da rinvenire nell'economia sovrana, caratterizzata dallo sperpero, dall'in-utile<sup>6</sup>, dal sovrabbondante, dall'eccessivo, in definitiva da un *surplus* non quantificabile. Il rapporto col rischio è regolato dal mondo borghese e da quello sovrano in modo del tutto diverso, in una divergenza che rispecchia la lontananza abissale che li separa. Scrive Bataille:

D'altra parte, il dono facilita i guadagni. Non si può conquistare senza rischio, acquisire senza versare sangue o sudore: il senso comune lo dice e lo ripete. Ma proposizioni di tal fatta si possono *rovesciare*: non si può rischiare senza tentare di acquisire [...]. Esiste un sovrappiù a beneficio del dispendio, che costantemente domina la vita sociale e trasfigura la sorte di ciascuno<sup>7</sup>.

La ragione calcolante (o strumentale, secondo i ricercatori della Scuola di Francoforte), propria del mondo borghese, trova la sua vocazione nel rapporto manipolativo con le cose, che si costituisce come continuazione della modalità metafisica tutta centrata sulla contemplazione dell'oggetto. Per Bataille, il rischio, nella sua accezione sovrana, non appartiene al sistema capitalistico: se il mondo attuale concepisce il rischio finanziario legato al capitale, o nella messa a repentaglio delle esistenze individuali minacciate nella loro sussistenza, radicalmente opposto allo spirito

del gioco, che è «fine a se stesso» e che non tollera alcun differimento. La società capitalistica vivrebbe la piena realizzazione del suo connotato immaginario nella speculazione borsistica, che riproduce su un altro piano l'infertilità della speculazione metafisica (in entrambi i casi, il termine speculazione, dal latino *speculum*=specchio, rimanda a qualcosa di tautologico, di improduttivo). Così, si realizza il passaggio dal mondo sacro a quello commerciale, «dalle cattedrali alle case di moda», in un processo nel quale «il dispendio gioioso fu ricondotto nei limiti in cui è possibile lo sfruttamento commerciale»<sup>8</sup>, sfruttamento che presuppone da un lato l'equivalenza e l'opera razionalizzatrice imposta dalla moneta, dall'altro l'abissalità di meccanismi di accumulazione profondamente segnati dalla distruttività. Il rischio nella società capitalistica se non è calcolato, di certo è calcolabile.

Parallelamente alla differenza-opposizione tra nichilismo attivo e nichilismo passivo, possiamo contrapporre, nell'autore francese, la passività del rischio nella società capitalistica alla sua «attività» nel mondo aristocratico, concepito attraverso momenti di natura antropologica in rapporto al dono e allo spreco, che si costituiscono come le modalità di smarrimento delle soggettività<sup>9</sup> (definita sempre nel suo essere il prodotto di un'operazione di assoggettamento), a favore di un'intimità che, in quanto sovrana, non ha nulla a che fare col coscientialismo e col ripiegamento nell'interiorità propri del mondo cristiano.

Ciò che interessa mettere in evidenza è come Georges Bataille, recependo anche qui la lezione di Nietzsche, configuri anche la ragione quale «formazione reattiva», sostanzialmente tesa alla stabilizzazione della polisemica significazione del mondo a fini di semplice assicurazione e fruibilità, finalizzate anch'esse alla conservazione dell'individuo. In nome della difesa della logica sovrana, Bataille ribalta il nesso istituito da Hegel, tra signoria e saggezza, sostenendo come:

Quello che, da parte del saggio, è la chiave di un minor rigore, non è il fatto che il discorso impegna la sua sovranità in un quadro che non può essergli vantaggioso e lo atrofizza, ma esattamente il fatto inverso: nell'atteggiamento di Hegel la sovranità procede con un movimento che il discorso rivela e che, nello spirito del Saggio, non è mai separato dalla sua rivelazione. Essa non può dunque essere pienamente *sovrana*: infatti il Saggio non può evitare di subordinarla al fine di una saggezza che presuppone il compimento del discorso. Solo la Saggezza *sarà* la piena autonomia, la sovranità dell'essere [...].<sup>10</sup>

La subordinazione della sovranità all'ordine compiuto della ragione, costituirebbe semplicemente una sua negazione, laddove invece:

Solo la parola sacra, poetica, limitata al piano della bellezza impotente, conserva il potere di manifestare la piena sovranità [...]. Nella misura in cui è informato dal discorso, ciò che è sovrano è dato in termini di servitù. Infatti, quello che è *sovrano*, per definizione, non *serve*. Il semplice discorso deve rispondere alla domanda posta dal pensiero discorsivo, in quanto riguarda il senso che ogni cosa deve avere sul piano dell'utilità<sup>11</sup>.

Con Nietzsche, Bataille riafferma che la filosofia, quale speculazione metafisica, ha il valore, tutto iscritto nel culto apollineo, di assicurare l'individuo circa l'insensatezza del mondo: al cospetto della terrificata tragicità dell'esistenza il filosofo cercherebbe ragioni, il sovrano esperirebbe la potenza creatrice di questo nulla.

Questa teoria ha un suo riscontro oggettivo: la costante ricerca di cause, di una spiegazione, di un senso ultimo delle cose ha il valore di proteggerci di fronte al pericolo dell'insensatezza del reale, allo stesso modo nel quale il mondo capitalistico si difende dal vuoto sul quale ha edificato mimando la legittimazione sovrana, interpretando e rispondendo a tutti i bisogni secondo una modalità reificata e *cosalizzata*, che diventa tanto più generale e diffusa quanto più è vacua. Quanto si verifica nel pensiero, ha luogo dunque anche nel reale: nelle sciagure collettive cui è dato assistere, e che ben ci ricordano quanto sia fragile la nostra sussistenza, la ricerca

del «responsabile» ha il valore di riscattare la nostra sofferenza, rendendola tollerabile; l'idea che qualcuno abbia causato qualcosa ci protegge di fronte al rischio dell'insensatezza del reale, proteggendoci dal minaccioso incombere di una realtà altrimenti aliena e minacciosa. Del resto, anche Durkheim, che Bataille non poteva non conoscere, ha scritto pagine assai edificanti sul ruolo di espiatione collettiva esercitato dal colpevole nelle società caratterizzate dalla «solidarietà meccanica»<sup>12</sup>, evidenziando sul piano della norma, il valore sacrificale che riveste la condanna per la coscienza collettiva.

Per quanto la tesi di Nietzsche sia ardua e profondamente anti-filosofica (lo stesso pensatore tedesco si autodefinì misosofa), si dà una funzione rassicurante della ragione, empiricamente constatabile anche solo nella costituzione di un'identità di genere dell'umano, con cui la filosofia collude pericolosamente. La tirannia propria dell'edificazione a partire dell'essere di fronte alla rischiosa percezione del divenire, che sottrae il singolo alla sua pretesa di immortalità per consegnarlo all'instabilità della sua costituzione finita, testimonia, anche nel pensiero, di una vocazione legittimante propria della metafisica, che ha elevato il contingente a universale, spesso arbitrariamente, per sfuggire a quell'abisso che ci costituisce e ci abita.

Georges Bataille, sulla scia della lettura di Nietzsche, pensa dunque al sapere quale modalità e momento di assoggettamento: in quest'accezione, avrebbe avuto la funzione di ordinare e creare gerarchie, scale di valori, esclusivamente tese a rendere fruibile il mondo, rassicurando i singoli di fronte alla sua insensatezza ed esentandoli dall'edificazione di sé, da quella particolare forma di creazione che sola può, secondo il filosofo tedesco, redimere dal dolore dell'esistenza. In tal senso Nietzsche, che pure non pensava che un filosofo potesse essere interpretato, ma solo travisato, riteneva che la vita individuale dovesse essere plasmata quale opera d'arte, e che la singolarità dovesse essere oggetto di un esperimento, operato sull'esistenza concreta del singolo.

#### 4. *Il rischio come responsabilità morale di fronte al nulla in Jean Paul Sartre.*

In un senso profondamente diverso da quello di Georges Bataille<sup>1</sup>, il pensiero esistenzialista ha evidenziato il tratto rassicurante dell'universo metafisico e, antepoendo la sfera esistenziale a quella ontologica, ha posto il singolo di fronte all'angoscia del proprio nulla e quindi della propria libertà, nell'ambito di un'incompiutezza alla quale non è possibile sottrarsi<sup>2</sup>: la gettatezza, termine con cui si traduce l'heideggeriana *Geworfenheit*, è lo sfondo dal quale l'uomo, in qualità di singolo e non più nella sua generalità, è chiamato a redimersi. Ma più che ad Heidegger, che recupera la dimensione ontologica contro l'impersonalità del *man*, evidenziando fino a che punto le strutture del pensiero metafisico impregnino la nostra costruzione del reale<sup>3</sup>, il nostro pensiero si rivolge all'esistenzialismo ateo di Sartre, in cui l'uomo è pensato, almeno nella prima parte della sua opera, nella sua radicale solitudine, che non può non avere quale sfondo storico l'evento della morte di Dio, che, in un certo senso, crea le condizioni affinché l'uomo sia «costretto alla libertà».

L'incertezza, per l'uomo sartriano, è di duplice natura: teoretica e morale. L'individuo è sempre gettato, «in situazione» privo di un codice morale definito, di una tavola di valori che sia data definitivamente, ma in realtà libero da strutture di senso che si ergerebbero a vera e propria pre-cognizione del reale e dell'alterità. L'evento della «morte di Dio» allora, non libera, come in Nietzsche e Bataille, quella dimensione sovrana che la metafisica aveva costretto nelle rigide maglie della significazione logica, sottraendo il pensiero al confronto con la morte, ma riporta il soggetto a quella sovranità che i processi seriali e l'oggettivazione imposta dalle dinamiche sociali<sup>4</sup> gli avevano negato.

Il tratto comune che lega i pensatori qui affrontati è, ancora, il nulla, che pone il singolo nell'obbligo dell'*ek-staticità*, ossia della fuoriuscita da sé, a un fare, a una autopoesi che non ha alcuna garanzia, in quanto totalmente esposta al rischio dello

scacco. Ogni risoluzione della vita individuale che si dia in una qualsiasi forma di oggettività, logica, morale o sociale, è da aborrire.

L'uomo pensato da Jean Paul Sartre si muove sospeso tra il nulla a partire dal quale egli è, tra le pratiche che tendono a reificarlo, e il nulla dell'universo trascendente, che non si costituisce qui quale sfondo categoriale, alla maniera di Kant, del suo agire. Il continuo processo di dis-alienazione e di riappropriazione dell'io, esemplificato dalla definizione della libertà come il «poter fare qualcosa di ciò che gli altri hanno fatto di noi», è esposto al rischio nel suo non essere garantito. Il singolo è sempre esposto al rischio, che è prima di tutto quello dello scacco legato alla sua costitutiva imperfezione: il nulla che lo costituisce gli si ripropone in maniera angosciosa alla fine di ogni suo sforzo, dando la misura della sua vacuità. Di fatto, però, questo nulla, e qui Sartre riprende la lezione hegeliana, diventa la condizione esistenziale a partire dalla quale l'uomo è chiamato a sottrarsi a tutte le forme di spazializzazione, che sottraggono la coscienza al suo darsi temporale e concreto.

Riprendendo certe suggestioni proprie dell'opera di Albert Camus, potremmo pensare l'azione umana entro tre figure mitologiche del mondo classico: con Sisifo, è costretto all'incompiutezza e al perenne scacco di un agire che ne evidenzia la difettività costitutiva, con Prometeo è chiamato a donare agli uomini il sacro fuoco, per liberarli, pagando però il fio di tale atto, con Icaro, desidera un impossibile ricongiungimento al sole, sorgente prima e inattingibile di ogni altra fonte di sapere e di virtù. Il singolo è inoltre esposto alla possibilità dello scacco legato al suo stesso porsi, nel momento in cui si rende conto che nessuna garanzia morale o teoretica ne garantiscono l'azione, e che, anzi, egli è chiamato a liberarsi dalla funzione rassicurante di strutture ontologiche, morali o trascendentali che siano, per sperimentarsi quale essere concreto, autentico, storico, dis-alienato.

Per Sartre, la coscienza, nel negarsi quale oggettivata, è chiamata a sottrarsi a ogni identificazione, che altro non è, se non un *idem-facere*, al fine di risvegliare un agente mosso, in ultima istanza, da «passione inutile», e ad assumere su di sé il peso di questa vacuità, che gli rende il senso dell'inessenzialità del suo agire. Se, sul versante dell'azione, Sartre difende la capacità dell'umano di riscattarsi dalla condizione di datità nella quale si trova, su quello teoretico, tale operazione deve avere come correlato la liberazione dell'esperienza noetica dalle sovrastrutture categoriali che ne orientino e determinino il senso al di là del concreto darsi nel mondo. Tale tensione anti-essenzialistica, sulla quale verterà la nostra argomentazione può essere vista in chiave esistenzialista quale rivolta dell'uomo contro l'universo rassicurante dell'universo logico-metafisico, senza che tale perdita di riferimento si traduca, come poi storicamente si è avverato, in mera accettazione dell'esistente.

La rigida significazione che ogni definizione trascendentale della soggettività impone all'esperienza, finisce per limitare la polisemia del reale, polisemia che può essere solo esperita, a esclusivo rischio e pericolo dell'individuo, privo di ogni forma di garanzia. Scrive Sartre in un suo testo, tradotto in italiano col titolo *Quaderni per una morale*:

Finché si crede in Dio è lecito fare il bene per *essere* morali. La moralità diviene un certo modo d'essere ontologico e anche metafisico al quale dobbiamo pervenire. E poiché si tratta di essere morali davanti a Dio, per lodarlo, per aiutarlo nella sua creazione, la subordinazione del fare all'essere è legittima. Giacché *praticando* la carità noi serviamo solo gli uomini, ma essendo caritatevoli, serviamo Dio. L'essere superiore al quale perveniamo è ancora un essere - per - altri. Di quello che io chiamerei un individualismo ontologico del cristiano<sup>5</sup>.

Proprio a partire dalla dimensione esistenziale e dal concreto, Sartre evidenzia come ogni sistema teorico orienti l'azione, morale e non, in una determinata direzione; ancora nei suoi *Cahiers*, scrive:

A chi si rivolge l'esigenza morale? All'universale astratto? Ma in questo modo perde di significato e diventa essa stessa astratta e formale; poiché la situazione concreta, sociale, può cambiare. Se si dice: agisci in questo o quest'altro modo, lasciando tutto così com'è, l'esigenza perde ogni significato, perché riferisce ad un eterno ritorno. Problema della Resistenza o della collaborazione: ecco una scelta morale concreta. Il kantismo non ci insegna nulla a questo riguardo<sup>6</sup>.

L'agire morale ha luogo in una situazione concreta, nella quale l'identità di verità e bene morale non è più data, così come non ha più luogo la fondazione piena, totalmente legittima, della sovranità, pensata dal filosofo di Stoccarda.

Metteremo in evidenza le implicazioni teoretiche di tale atteggiamento nell'ambito della sua opera poco più che giovanile *L'essere e il nulla*, da cui l'autore prese le distanze nello sviluppo della sua ricerca, nella quale sviluppò una teoria più attenta dell'intersoggettività dell'agire, del rapporto tra individuo e gruppo, ispirata al marxismo, filosofia con cui Sartre ebbe un rapporto dialettico, mai improntato a deferenza o subordinazione dogmatica.

Nel capitolo de *L'essere e il nulla*, dal titolo *L'esistenza d'altri*, Sartre dedica una sezione alle filosofie di Husserl, Hegel e Heidegger, in cui pone in evidenza come determinate categorie fungano in realtà da schermo, teso a rendere rassicurante ogni percezione dell'alterità, colta in un processo di rassicurante negazione, dal momento che l'altro, colto «in carne e ossa», in realtà, «è l'inferno».

Sartre riconosce, in prima istanza, che la fenomenologia costituisce un importante tentativo di sfuggire al solipsismo della filosofia classica; ciò avviene sicuramente nel momento in cui Husserl, riprendendo la speculazione di Brentano, definisce la coscienza nella sua intenzionalità, ossia nella sua necessaria costituzione all'interno di una polarità che concerne l'io e il mondo, il soggetto e l'oggetto. Anche la definizione dell'epochè trascendentale rende conto, in sostanza, della costituzione non più solipsistica della coscienza. Ma, secondo Sartre, Husserl, da un lato definisce gli «altri» come assenza, dall'altro imposta il rapporto immondo come rapporto conoscitivo. La de-sostanzializzazione categoriale iniziata da Sartre in *La trascendenza dell'ego* non è allora che un momento di un'operazione più ampia, mirata a un rapporto con l'alterità che la colga quale radicale incognita, dispiegandosi nelle dimensioni del possibile che vive nella dimensione della temporalità e della storicità

Scriva Sartre:

Comunque, avendo ridotto l'essere a una serie di significazioni, il solo legame che Husserl ha potuto stabilire tra il mio essere e quello degli altri è il legame della *conoscenza*; non ha saputo, quindi, sfuggire al solipsismo più di quanto abbia fatto Kant<sup>7</sup>.

Dopo aver analizzato la posizione di Hegel<sup>8</sup>, Sartre rivolge la sua attenzione all'Heidegger di *Sein und Zeit*, che aveva pensato a una comprensione pre-ontologica dell'umano, afferente alla sfera del con-essere, che rivelerebbe lo sfondo sul quale l'esperienza individuale e non, si staglia<sup>9</sup>. A questo punto, è analizzata a fondo la differenza tra il con-essere heideggeriano e l'essere-per di Husserl ed Hegel: essa esprimerebbe non il rapporto di reciproco riconoscimento e individuazione che espone al rischio «mortale» dell'alterità, quanto invece una co-appartenenza «originaria», a partire dalla quale sarebbe possibile il kirkegaardiano *aut-aut* tra dimensione esistenziale ed esistenziale, tra ontica e ontologia, tra la sfera dei rapporti impersonali definibile intorno alla particella tedesca *man*, che traduce il si impersonale italiano, e l'angoscia di fronte alla morte.

Scriva ancora Sartre:

Certo, è seducente pensare che io posso isolarmi sul fondo differenziato dell'umano con lo slancio della mia libertà, con la scelta delle mie possibilità uniche e forse questa concezione racchiude in sé almeno una parte importante di verità. Ma sotto questa forma, almeno, solleva obiezioni considerevoli<sup>10</sup>.

Nella misura in cui per Heidegger si tratta di ritrovare attraverso il recupero della dimensione ontologica la struttura ontologica dell'essere, tale struttura non può in alcun modo essere utilizzata per la comprensione del con-essere ontico, concreto, nel quale si dà, con Malraux, la condizione umana. Per cui:

Heidegger non sfugge all'idealismo; la sua fuga fuori di sé, come struttura a-priori del suo essere, lo isola, come la riflessione kantiana sulle condizioni *a priori* della nostra esperienza; infatti, ciò che la realtà umana ritrova al termine di questa irraggiungibile fuga è ancora sé. La fuga fuori di sé è fuga verso di sé, e il mondo appare come pura distanza di sé a sé. È quindi vano, cercare nell'Essere e tempo il superamento simultaneo di ogni idealismo e di ogni realismo<sup>11</sup>.

Per il filosofo francese, il singolo è chiamato a un lavoro di ri-definizione di sé, di-rinominazione che è dis-oggettivazione riguardante tanto la sfera psicologica che quella teoretico-cognitiva la quale, basandosi sull'immediata apparenza della logica (A=A), si traduce in una negazione dell'esperienza. Qui, la stessa filosofia, pur muovendosi nella sfera simbolica, collude con la costruzione sociale e immaginaria della realtà, strutturando il senso comune e le gerarchie valoriali che tutelano e la conservazione sociale e la nostra reificazione, che si verificano e si rafforzano a vicenda.

Così, determinate individualità sono chiamate a incarnare, volenti o nolenti, rappresentazioni immaginarie, diventando materiale di altrui significazione per il gruppo di appartenenza, che in tal modo si difende dall'incombente minaccia dell'alterità, a questo punto del tutto espunta nell'ambito di una costituzione fortemente narcisistica della soggettività.

Ma è ancora lo «spirito del gregge», col suo reattivo spirito di conservazione, il protagonista passivo di questa significazione: a questo punto il lavoro di dis-alienazione del singolo, quale lavoro psicologico (teso a negare le identificazioni immaginarie che mi costituiscono<sup>12</sup> negandomi) e teoretico (teso a negare una categorialità che funge da baluardo contro il pericolo costituito dalla mia stessa libertà di fronte al valore polimorfo dell'esistenza), diventa lavoro di liberazione mosso dal nulla e diretto verso il nulla, eppure non per questo meno necessario.

L'uomo si trova nella drammatica condizione di dover negare la falsa coscienza, legata all'introiezione dello spirito di conservazione, del bisogno come momento costitutivo dell'esistenza, propria del singolo che, rinunciando a sé, si costituisce nella serialità, diventando nudo oggetto. La produzione immaginaria, risultato di tale operazione, costituisce la mia soggettività sotto l'egida della negazione e della menzogna<sup>13</sup>, che sono formazioni reattive con le quali ci si difende dal rischio della propria autenticità: le analisi fenomenologiche svolte in *L'Essere e il nulla* (aventi per oggetto il cameriere e l'omosessuale) restano, da questo punto di vista, paradigmatiche.

Le stesse opere letterarie di Sartre ci avvicinano alla dimensione di una libertà, rischiosa perché non garantita; ma proprio questa sembra essere l'unica condizione possibile dell'agire: un agire fondato sul nulla, ma che, come nei pensatori affrontati nel presente articolo, non ha bisogno di misconoscersi come tale, negando il vero *movens* dell'esistere.

Il nulla, la dimensione del vuoto, non più vissuta come rischiosa ma nella sua produttività, ritrova allora nei pensatori qui affrontati la dignità che gli compete, quasi come se, idealmente, potessimo ridare peso alla voce «eretica» di Max Stirner, il quale non ebbe timore nel citare a guisa d'introduzione, nel suo *L'unico e la sua proprietà*, l'*incipit* di una poesia di Goethe che recitava: «Io ho fondato la mia causa sul nulla».

---

<sup>1</sup> La letteratura sul cosiddetto postmoderno è ampia e in continuo progresso: troviamo però ancora stimolante la lettura di J.-F. Lyotard, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981. Il rapporto tra fine della modernità e cultura post-moderna è al centro del volume di G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985. In senso critico-decostruttivo cfr. F. Jameson, *Il post-moderno o la logica culturale del tardo-capitalismo*, Garzanti, Milano 1989, mentre, relativamente

---

al rapporto tra postmoderno e diritto, cfr. B. Romano, *Soggettività, diritto e post-moderno. Una interpretazione con Heidegger e Lacan*, Bulzoni, Ancona 1998.

<sup>2</sup> M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1988, p.43.

<sup>3</sup> Così Horkheimer e Adorno sull'argomento: «Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere. Così, secondo Kant, il giudizio filosofico mira al nuovo, ma non conosce mai nulla di nuovo, poiché ripete sempre e soltanto ciò che ragione ha già posto nell'oggetto», *ibid.*, p.34.

<sup>4</sup> Affrontando una problematica non dissimile, ancora Horkheimer e Adorno, riprendendo un aforisma di Nietzsche, scrissero: «Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto, ancor prima che ne venga determinato il valore», *ibid.*, p.32.

<sup>1</sup> Sulle questioni hegeliane legate alla dialettica, all'autoscienza e al riconoscimento, cfr., in particolare, G. Varnier, *Ragione, negatività, autoscienza*, Guida, Napoli 1990; A. Negri, *Hegel nel novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987; J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, ILLI, Milano 1972; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1992. Per un bilancio teorico della lettura di Hegel in Francia, cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Editions de Minuit, Paris 1979.

<sup>2</sup> Ciò è vero, anche se signoria e servitù non sono categorie storiche, quanto invece risultanti dal lavoro concettuale del filosofo, pur non costituendosi quali categorie trascendentali alla maniera di Kant. Sul rapporto tra categorie apriori e contenuto d'esperienza, cfr. T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il Mulino 1971, pp. 91-132.

<sup>3</sup> Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito* cit., p. 191

<sup>4</sup> Il termine tedesco *Begierde* è stato inizialmente reso in francese con appetito, concupiscenza: con una torsione semantica lo si è successivamente tradotto come desiderio (*désir*). Si è trattato di un atto assai produttivo dal punto di vista concettuale, perché ha permesso di definire la feconda distinzione tra bisogno e desiderio.

<sup>5</sup> A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi 1993, p. 4

<sup>6</sup> Su questo punto si verifica un'importante convergenza tra Hegel e Freud: entrambi pensano al mondo spirituale-culturale, individuale e collettivo, quale derivante da processi di differimento dell'appetito e della soddisfazione del bisogno. La stessa dialettica bisogno-desiderio si basa su questo punto.

<sup>7</sup> In tal modo trova una possibile spiegazione la gerarchia valoriale delle società occidentali, che considerano inferiore quanto più immediatamente legato alla materia e superiore tutto quanto ha a che fare con l'immateriale e il simbolico.

<sup>8</sup> G. W. Hegel., *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 157.

<sup>9</sup> Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* cit., p. 12.

<sup>10</sup> Ciò rende la società post-moderna un sistema sociale connotato dalla soggezione: relativamente a questa tematica e alle sue applicazioni in campo normativo, cfr. B. Romano, *La società post-moderna come sistema della universale dipendenza*, Bulzoni, Ancona 1990.

<sup>11</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* cit., p.163-4.

<sup>12</sup> Esiste una notevole affinità concettuale tra il movimento messo in evidenza da Hegel e l'heideggeriano essere-per-la-morte, che costituisce l'uomo nella sua esperienza finita. In particolare, sulla recezione heideggeriana della *Fenomenologia*, cfr. M. Heidegger, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1991.

<sup>13</sup> Si potrebbe anche sostenere come, in un certo senso, il servo permanga in una situazione di inferiorità edipica, nonostante l'evento costituito dalla «morte di Dio»: ciò spiegherebbe, tra l'altro, il persistere di forme religiose e politiche, legate direttamente o indirettamente al paterno, ma svuotate del tutto di ogni sostanzialità.

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale del pensiero di Georges Bataille (1897-1962), ci limitiamo a rimandare a: C. Grassi, *Il non sapere. Bataille sociologo della conoscenza*, Costa & Nolan, Genova 1998; J. Risset, *Bataille, il politico e il sacro*, Liguori, Napoli 1988, nonché F. C. Papparo, *Incanto e misura. Per una lettura di Georges Bataille*, Esi, Napoli 1997.

---

<sup>2</sup> Georges Bataille fu affascinato dalla teoria del dono di Marcel Mauss. Cfr., in proposito, M. Mauss, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

<sup>3</sup> Luciferina perché dia-bolica, dal verbo greco dia-ballein =separare, scindere.

<sup>4</sup> Il rapporto tra i due mondi è assai ben delineato nel volume *Teoria della religione*, Se, Milano 1995

<sup>5</sup> È difficile non cogliere l'influenza della riflessione di Bataille sul pensiero di Michael Foucault, che lo studiò attentamente: desideriamo però, in particolare, nel contesto che ci riguarda, fare riferimento al paragrafo IV, Parte prima di *La souveraineté*, dal titolo: *L'identità del «sovrano» e del «soggetto»*, *conseguenza della conoscenza della sovranità e della conoscenza di sé*, in G. Bataille, *La sovranità*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 79-98, nonché all'opera collettiva, *Il collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

<sup>6</sup> Utile deriva dal latino *utor*=servire, che, per Bataille, rimanda inequivocabilmente alla necessità del mondo servile: la domanda stessa: «a cosa serve?», rivolta a chi si occupa di qualcosa di eccedente rispetto all'ordinarietà dei significati del mondo, sarebbe da interpretarsi come manifestazione di spirito servile.

<sup>7</sup> G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, p.104.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>9</sup> La dissoluzione orgiastica e la dis-economia del *potlatch*, il sacrificio delle *cose* rappresenterebbero a pieno titolo lo spirito della sovranità, quale pensata dal filosofo francese: cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, Mondadori, Milano 1972, nonché Id., *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>10</sup> G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Napoli 1985, p.64.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>12</sup> Cfr., in particolare, E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, pp.93-105.

<sup>1</sup> Tra l'altro, Sartre e Bataille entrarono esplicitamente in polemica, relativamente al metodo e al senso del lavoro di Bataille, il quale risponde alle obiezioni di Sartre nel suo *Su Nietzsche*; cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, paragrafo IV, *Risposta a Jean Paul Sartre*, pp.207-15.

<sup>2</sup> Emblematica da questo punto di vista è l'opera di A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1996.

<sup>3</sup> Martin Heidegger affronta queste tematiche tra l'altro, nel suo *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985.

<sup>4</sup> Sartre individua nello sguardo dell'altro una primissima modalità di oggettivazione reificante, dalla quale il singolo è chiamato ad affrancarsi. La sua analisi, condotta in *L'Essere e il nulla*, è stata ripresa e approfondita in senso clinico da Lacan, che definì le modalità «strutturalmente persecutorie» dello sguardo dell'altro. Cfr., in particolare, J. P. Sartre, *L'Essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 321-77.

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1990, p.9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>7</sup> Sartre, *L'Essere e il nulla* cit., p.309.

<sup>8</sup> Sartre riconosce ad Hegel una più felice definizione dei processi intersoggettivi rispetto ad Husserl, ma gli obietta una fondazione dell'intersoggettività ancora di stampo conoscitivo, lontana dal concreto esperire la radicalità dell'altro.

<sup>9</sup> Si tratta, in sostanza di quello sfondo di cui si occupa l'ermeneutica contemporanea, peraltro in chiave anti-illuministica., facendo riferimento a una (presunta) costitutiva impossibilità a liberarsi del pregiudizio, che sempre informerebbe di sé il nostro pensare e la nostra azione.

<sup>10</sup> Sartre, *L'Essere e il nulla* cit., p.315.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 317- 8.

---

<sup>12</sup> Alcuni studiosi inglesi, noti come esponenti di correnti antipsichiatriche, utilizzarono categorie sartriane per lo studio delle cosiddette «malattie mentali», con risultati di notevole spessore, soprattutto nella prima fase della loro attività. In particolare, Ronald Laing mise in rapporto la schizofrenia con l'introyezione di sistemi inautentici di falso-sé, prodotto della collusione del singolo con la significazione familiare o con il fallimento del suo autentico progettarsi, tesi a negare tale significazione. Cfr., in particolare, R. Laing, *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969, nonché R. Laing - D. Cooper, *Ragione e violenza*, Armando, Roma 1972, ispirato esplicitamente alla *Critica della ragion dialettica*.

<sup>13</sup> Sartre, in particolare, non credeva poi tanto all'inconscio, sia nella versione freudiana, sia in quella dei suoi seguaci. Non accettava l'idea che un sistema di falsificazione potesse agire prescindendo dalla coscienza e dal libero assenso del singolo, ritenuto in grado di essere in condizione di scegliere sempre tra vero e falso. Credeva ancor meno a una codificazione metastorica di tale struttura. Chiamato a un giudizio sulla psicoanalisi, ebbe a dire «L'inconscio? Credo che ognuno possa migliorare la propria biografia», ribadendo il punto di vista hegel-marxiano secondo il quale l'uomo è ciò che fa.