

GIUSEPPE ZUCCARINO

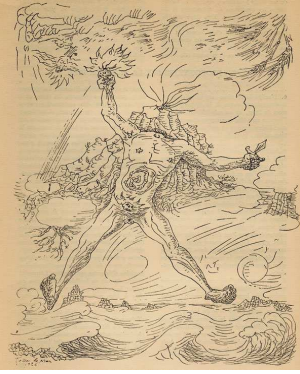
Klossowski, Nietzsche e «Acéphale»



Quaderni delle Officine, XXV, Gennaio 2012



Giuseppe ZUCCARINO



(Immagine: **André Masson**, disegno per “*Acéphale*”, 1937)

Klossowski, Nietzsche e «Acéphale»

Incontri di pensiero

Le concezioni filosofiche klossowskiane, che emergono in tutte le sue opere, incluse quelle narrative, si sono sviluppate anche attraverso un'interazione col pensiero di Nietzsche. A questo autore, infatti, egli ha dedicato non solo un'importante monografia¹, ma anche diversi articoli, saggi e conferenze. Tramite l'esame di questa lunga serie di pronunciamenti, scaglionati attraverso i decenni, sarebbe possibile ricostruire il modo in cui si sono modificate, in parallelo, le idee di Klossowski e la sua maniera di intendere le opere del filosofo tedesco. Nel caso specifico, però, ci limiteremo a focalizzare l'attenzione sui testi degli anni Trenta e Quaranta che, pur essendo per certi versi ancora acerbi, consentono già di evidenziare la singolarità del suo approccio a Nietzsche.

All'inizio del percorso si situa un evento significativo, vale a dire l'incontro di Klossowski con Bataille, avvenuto nei primi anni Trenta². Il contesto è quello, vivace e turbolento, delle effimere aggregazioni che si creano a Parigi in quel periodo. Nel 1935, ad esempio, nasce l'«unione di lotta degli intellettuali rivoluzionari» che prende il nome di «Contre-Attaque». Rappresenta un tentativo di unire, sul piano politico, le forze del piccolo gruppo capeggiato da Bataille (del quale fa parte, appunto, anche Klossowski) e quelle della più corposa e organizzata schiera dei surrealisti di André Breton. Pur essendo accomunati da posizioni di sinistra, Bataille e Breton non sono fatti per intendersi: il loro stile di pensiero e le loro strategie d'azione restano diverse, tanto che l'unione si dissolve dopo pochi mesi. Bataille si lancia allora in altre due iniziative, gestite

¹ P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969 (tr. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981).

² Nel 1933, secondo Michel Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 268; nel 1934, a giudizio di Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 186.

stavolta assieme agli intellettuali cui si sente più vicino: il Collège de Sociologie e «Acéphale».

I progetti si sviluppano in parallelo, ma l'intreccio viene reso più complesso dal fatto che la formula «Acéphale» indica due realtà distinte, l'una essoterica (la rivista che reca quel titolo) e l'altra esoterica (la setta designata con lo stesso nome). Tale interdipendenza viene descritta da Bataille in un testo autobiografico assai più tardivo, scritto in terza persona: «Dissoltosi *Contre-Attaque*, Bataille decise immediatamente di formare, con i suoi amici che vi avevano partecipato, tra cui Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg, una “società segreta” che volgesse le spalle alla politica e prendesse in considerazione solo un fine *religioso* (ma anticristiano, essenzialmente nietzschiano). Questa società si costituì. Il suo intento si tradusse in parte nella rivista *Acéphale*, che ebbe quattro numeri tra il 1936 e il 1939. Il Collège de Sociologie, fondato nel marzo 1936 [in realtà, nel 1937], fu in qualche modo l'attività esteriore della “società segreta”»³.

Bataille e Klossowski sono fra i pochissimi ad essere parte attiva in tutti e tre gli ambiti differenti (Collège, rivista e setta), e già questo basta a far capire la notevole affinità di pensiero che esiste fra loro. In un testo retrospettivo, Klossowski ha riconosciuto tale vicinanza: «Noi non avremmo potuto rimanere legati l'uno all'altro fin nelle nostre opposizioni, se non ci fosse stata preliminarmente la frequentazione comune di uno stesso spazio, in cui il pensiero può nel contempo considerare da lontano gli oggetti più insoliti che gli pervengono e quasi subito – non “comprenderli”, ma propriamente accoppiarsi con essi. [...] Lo spazio in cui ciò si gioca non appartiene (ci vuol altro) né alla filosofia, né alla scienza, né all'arte, né alla religione, e tuttavia – nonostante qualunque delimitazione patologica – si presenta come una singolare architettura che combina queste quattro dimensioni dell'affettività, sul genere di quelle che si sono elaborate nei lontani orizzonti della Gnosi e delle grandi eresie»⁴.

³ G. Bataille, *Notice autobiographique* (1958), in *Œuvres complètes*, VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 461.

⁴ P. Klossowski, *De «Contre-Attaque» à «Acéphale»* (1970), in *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, Paris, Le Promeneur, 2001, p. 91.

Gli scopi che i promotori del Collège de Sociologie si propongono vengono chiariti già nel comunicato fondativo, nel quale si dichiara fra l'altro: «L'oggetto preciso dell'attività prospettata può ricevere il nome di *sociologia sacra*, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro. Essa si propone così di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni»⁵. Di fatto, l'attività del Collège dà luogo a una ventina di conferenze, tenute da Bataille e dai suoi amici oppure da ospiti (in qualche caso autorevoli, come il filosofo Alexandre Kojève o il critico e scrittore Jean Paulhan). A Klossowski si devono due interventi, tenuti rispettivamente nel 1938 e nel 1939: in un caso egli legge la propria traduzione delle pagine di Kierkegaard su Antigone, nell'altro relaziona su *Le marquis de Sade et la Révolution*⁶.

Ma ci interessa più da vicino la rivista «Acéphale», che si ispira chiaramente a Nietzsche, benché il pensiero di Bataille svolga in essa un ruolo dominante. Nel primo numero, il testo batailliano di apertura, *La conjuration sacrée*, esprime un drastico rifiuto del «mondo dei civilizzati», sottomessi dall'asservimento all'utile e dall'obbligo al lavoro, inconsapevoli del fatto che la vita «trova la sua grandezza e la sua realtà soltanto nell'estasi». Ormai, però, «l'uomo è sfuggito alla propria testa come il condannato alla prigione», e ciò che il transfuga ha trovato al di là di se stesso è, appunto, l'acefalo: «Incontro un essere che mi fa ridere perché è senza testa, che mi riempie di angoscia perché è fatto d'innocenza e di crimine: tiene un'arma di ferro nella mano sinistra e fiamme simili a un sacro cuore nella mano destra. Egli riunisce in una stessa eruzione la Nascita e la Morte. Non è un uomo. Non è neppure un dio. Non è me, ma è più me di

⁵ *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie* (1937), in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 24 (tr. it. *Nota sulla fondazione di un Collegio di Sociologia*, in *Il Collegio di Sociologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 7; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche).

⁶ Entrambi i testi sono ora inclusi nel citato volume di Hollier, pp. 297-330 e 369-393 (tr. it. pp. 205-228 e 292-306), e anche in P. Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, Paris, Le Promeneur, 2001, pp. 125-153 e 183-203.

me: il suo ventre è il labirinto in cui egli stesso si è smarrito, mi fa smarrire con lui»⁷. Per strano che possa sembrare, l'immagine dell'acefalo (il pittore André Masson, collaboratore della rivista, ha saputo efficacemente visualizzarla nei disegni che accompagnano i vari fascicoli) non è del tutto priva di risonanze col pensiero di Nietzsche. Il filosofo tedesco, infatti, aveva scritto: «Noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa; mentre rimane tuttavia la questione: che cosa esisterebbe ancora del mondo se invece la testa fosse stata tagliata?»⁸.

Il riferimento alle idee nietzschiane diventa sistematico a partire dal secondo numero di «Acéphale», che infatti ha per titolo *Nietzsche et les fascistes. Une réparation*. Quello a cui occorre riparare è il grave torto fatto al filosofo da tutti coloro che vogliono presentarlo come un anticipatore della politica dei regimi di estrema destra, incluse le idee razziste, mentre in realtà esistono suoi precisi e netti pronunciamenti contro il nazionalismo e l'antisemitismo. Nel clima di conflitto ideologico tipico degli anni Trenta, in cui i pensatori di sinistra non osano prendere posizione a favore di Nietzsche né difenderlo dall'appropriazione indebita operata dai loro avversari, quello compiuto da Bataille e dai suoi amici è senza dubbio un gesto coraggioso e opportuno. Come ricorda Deleuze: «C'è stato un momento in cui era importante mostrare che Nietzsche veniva usato, distorto, completamente deformato dai fascisti. Questo fu fatto nella rivista "Acéphale" da Jean Wahl, Bataille, Klossowski»⁹.

Anche Klossowski, infatti, in questo fascicolo comincia a prendere posizione a proposito di Nietzsche. Nell'articolo *Création du monde*, egli sviluppa un confronto tra

⁷ G. Bataille, *La conjuration sacrée* (1936), in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1970; 1979, pp. 443-445 (tr. it. *La congiura sacra*, nel volume dallo stesso titolo, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 5-6). Del periodico esiste anche una riedizione in facsimile: *Acéphale. Religion - Sociologie - Philosophie. 1936-1939*, Paris, Jean-Michel Place, 1980.

⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, in *Opere*, volume IV, tomo II, tr. it. Milano, Adelphi, 1965; 1977, pp. 19-20.

⁹ G. Deleuze, *Pensée nomade* (1973), in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 357 (tr. it. *Pensiero nomade*, in *L'isola deserta e altri scritti*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 324-325).

Sade e il filosofo tedesco, pur senza nominarli. Essi gli sembrano accomunati dal divario che in loro esiste fra aspirazioni e realizzazioni. Sade sogna di essere un gran signore, capace di attuare nella vita le sue fantasie erotiche e crudeli, ma di fatto sono proprio queste fantasie a condurlo in prigione. Tuttavia, l'essere recluso fra le mura di una cella non gli impedisce di manifestare, tramite la scrittura, le idee e le immaginazioni più trasgressive. Nietzsche, dal canto suo, accetta una cattedra di filologia a Basilea con l'intento di mostrare ai giovani, attraverso l'esempio degli antichi greci, come sia possibile concepire e praticare modi di vita più nobili rispetto a quelli della mediocre società borghese del tempo. Questo, però, guasta la sua reputazione di universitario, condannandolo all'isolamento. Ma proprio tale condizione risulta di stimolo per i suoi pensieri più audaci, primo fra tutti quello relativo alla morte di Dio. Dunque Nietzsche, «colui che ha assistito il Creatore nei suoi ultimi momenti, che ha visto le membra divine in preda ai vermi, che si è sentito come la sofferenza postuma di Dio e che, seppellendo Dio, ha perduto il mondo, non ha più conti da rendere alla Società [...], ed è solo per un ultimo residuo di pudore e di modestia davvero esagerata, è solo per un riguardo eccessivo verso sua madre, sua sorella e i suoi contemporanei, che egli mantiene l'aspetto affabile, grave e pacifico di un professore»¹⁰. Come si vede, il tono è ironico, ma proprio perciò consuona con certe affermazioni dello stesso Nietzsche, che scrive fra l'altro: «Fino a che sto bene, ho abbastanza buon umore per recitare il mio *ruolo*, per es. di professore basilese, e per nascondermi davanti al mondo intero»¹¹.

Nello stesso numero della rivista, Klossowski propone un riassunto di un importante studio sul filosofo tedesco, uscito due anni prima in Germania, ossia il libro di Löwith sulla teoria dell'eterno ritorno¹². Ma ci interessa maggiormente, in quanto

¹⁰ P. Klossowski, *Création du monde* (1937), in *Écrits d'un monomane*, cit., p. 101 (tr. it. *Creazione del mondo*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 49-50).

¹¹ F. Nietzsche, abbozzo di lettera alla sorella Elisabeth del marzo 1885, in *Epistolario*, V: 1885-1889, tr. it. Milano, Adelphi, 2011, p. 25.

¹² P. Klossowski, *Karl Löwith* (1937), in *Écrits d'un monomane*, cit., pp. 103-110 (tr. it. in *La congiura sacra*, cit., pp. 53-57). Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1982; 2010.

sviluppa idee più personali, un altro articolo, *Don Juan selon Kierkegaard*, incluso nel successivo fascicolo di «Acéphale». In esso, Klossowski stabilisce un parallelismo tra il filosofo danese e quello tedesco: «Kierkegaard e Nietzsche hanno le loro origini nella musica, materia prima universale, forma necessaria del destino. Nell'uno come nell'altro il sentimento musicale è il sentimento stesso della vita indicibile, irriducibile e inafferrabile; in entrambi, è l'erotismo puro e cieco, l'esperienza vissuta che la riflessione non ha ancora intaccato, ma che immancabilmente intaccherà»¹³. Tuttavia, mentre Nietzsche individua nella tragedia greca il momento in cui si può ravvisare «l'atteggiamento contemplativo apollineo di fronte allo spettacolo dionisiaco», Kierkegaard trova tale atteggiamento «al di là del cristianesimo, in un mito partorito dalla coscienza cristiana», vale a dire nel *Don Giovanni* di Mozart¹⁴.

L'idea nietzschiana che attrae maggiormente l'attenzione di Klossowski è quella della morte di Dio, e attorno ad essa egli fa ruotare gli altri temi dell'opera del filosofo: «Nel momento in cui Dio muore, Nietzsche sperimenta la resurrezione di Dioniso, dio della disindividuazione. La morte del Dio dell'individuazione esigerà la nascita del superuomo: perché se Dio muore, l'io individuale non perde solo il suo Giudice, perde il suo Redentore e il suo eterno Testimone: ma se perde il suo eterno Testimone, perde anche la propria identità eterna. L'io muore con Dio. E la vertigine dell'eterno ritorno s'impadronisce di Nietzsche: prodotto irriducibile e fortuito dell'universo cieco, la sua volontà individuale, che aderisce al movimento necessario dell'universo, intravede, presente e si ricorda delle innumerevoli identità già portate come altrettante maschere del mostro Dioniso. Ma quando tutta la serie sarà stata portata, bisognerà necessariamente che un viso riappaia a nudo: quello dell'«assassino di Dio»; e il volto dell'«assassino di Dio» non potrà essere che un viso in carne e ossa, formato di recente dal Creatore assassinato: quello di Friedrich Nietzsche, volto paradossale di una volontà che, in seno

¹³ P. Klossowski, *Don Juan selon Kierkegaard* (1937), in *Écrits d'un monomane*, cit., p. 111 (tr. it. *Don Giovanni secondo Kierkegaard*, in *La congiura sacra*, cit., p. 96).

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 112 (tr. it. pp. 96-97). Il riferimento è ovviamente a S. Kierkegaard, *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico*, in *Enten-Eller*, tomo I, tr. it. Milano, Adelphi, 1976, pp. 105-213.

all'irresponsabilità cosciente, tendeva a stabilire la responsabilità nei confronti della necessità»¹⁵.

Il modo in cui Klossowski si rapporta al filosofo appare complesso: da un lato egli individua già il tema della perdita dell'identità individuale, che svilupperà poi nei suoi studi nietzschiani dei decenni successivi, dall'altro sottolinea l'angoscia per la morte del Dio cristiano e per la responsabilità, avvertita in prima persona, rispetto a tale evento, che pure per un altro verso dev'essere considerato ineluttabile e impersonale. Il passo a cui Klossowski allude, pur senza rinviarvi esplicitamente, è quello della *Gaia scienza* sull'uomo folle che si presenta sulla piazza del mercato per annunciare, non trionfalmente ma quasi con terrore, l'evento: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli – chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare?»¹⁶. È vero che l'uomo folle aggiunge subito: «Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto siano mai state tutte le storie fino a oggi!»¹⁷. Ma Klossowski, pur se non manca di accennare a tale preannuncio del superuomo, sembra sentirsi più coinvolto dal senso di colpa e dall'angoscia inerenti alla condizione di chi si è assunto la responsabilità, grave più di ogni altra, di sopprimere il Dio del cristianesimo.

Una setta nietzschiana?

¹⁵ *Don Juan selon Kierkegaard*, cit., pp. 114-115 (tr. it. p. 99).

¹⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, tomo II, tr. it. Milano, Adelphi, 1965; 1991, p. 151. È importante ricordare, come fanno i curatori del volume, che «l'uomo folle è, nella stesura preparatoria, Zarathustra» (*ibid.*, p. 641).

¹⁷ *Ibid.*, p. 151.

Come abbiamo detto, «Acéphale» non è soltanto il titolo di una rivista, ma anche il nome di una società segreta, espressione del sogno batailliano di creare nuove forme di esistenza e di pensiero, da far condividere ad altri, sia pure soltanto a una ristretta cerchia di seguaci. In questo caso il progetto non è di tipo politico o scientifico, ma essenzialmente religioso, e comporta, da parte di Bataille, l'ideazione di nuovi miti e nuovi riti. Essi sono rimasti a lungo coperti dal segreto, ma col tempo le ammissioni dei partecipanti, nonché i documenti rinvenuti grazie alle pazienti ricerche degli studiosi, hanno diradato in parte il velo di mistero¹⁸. Sappiamo così che per la setta esisteva un «santuario» o territorio sacro, la foresta di Marly presso Saint-Germain-en-Laye (cittadina in cui Bataille aveva una casa). Inoltre, per entrare a far parte degli adepti, occorreva sottoporsi a una cerimonia di iniziazione¹⁹. Ad un altro rito, che si svolgeva nel bosco citato, fanno riferimento varie testimonianze, tra cui quella di Klossowski: «Eravamo una ventina [...]. La raccomandazione era: “Meditate, ma in segreto! Non dovrete mai dire niente di ciò che avete sentito o pensato!”». Lo stesso Bataille non ci ha mai detto nulla di più. Non ci ha mai comunicato cosa rappresentasse questa specie di cerimonia. Quel che posso dire, è che era molto bella... Mi ricordo che, quella sera, pioveva a dirotto. C'era un fuoco greco ai piedi di un albero colpito dal fulmine²⁰. In realtà, il simbolismo di Bataille non è così misterioso, perché egli lo chiarisce nei documenti destinati agli iniziati: per lui l'Acefalo rappresenta «un'esistenza a immagine [...] dell'Universo in cui Dio è morto», mentre la quercia folgorata rinvia a sua volta alla «presenza muta di ciò che le braccia senza testa dell'acefalo hanno espresso»; infine, lo zolfo acceso sotto l'albero è un

¹⁸ Il principale volume di riferimento è G. Bataille, *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, Paris, Éditions de la Différence, 1999 (parzialmente tradotto in *La congiura sacra*, cit.).

¹⁹ Al nuovo affiliato veniva incisa con un pugnale una vena del braccio, facendone uscire un po' di sangue. Tale iniziazione è stata descritta, parecchi decenni dopo averla sperimentata di persona, da Patrick Waldberg nel suo testo *Acéphalogramme* (1995), in *L'Apprenti Sorcier*, cit., pp. 594-595.

²⁰ P. Klossowski, in M. Surya, *op. cit.*, pp. 304-305.

materiale «che proviene dalle profondità della Terra dove affondano le radici degli alberi: proviene soltanto dai vulcani, e per noi esprime la realtà vulcanica della Terra»²¹. Come si vede, la ricerca del nuovo riconduce Bataille, in gran parte, all'arcaico. Non a caso Leopardi annoverava fra gli «errori popolari degli antichi» proprio la credenza nella sacralità dell'albero folgorato: «L'agricoltore primitivo [...] vede di lontano nella foresta una quercia tocca dal fulmine. Da quel momento egli riguarda quell'albero come sacro, concepisce per esso una venerazione mista di orrore»²².

Klossowski, pur ammettendo di essersi sentito, da giovane, emotivamente coinvolto, nel considerare le cose da anziano non sembra più credere che quello ideato da Bataille fosse un gruppo animato da una vera unità di intenti: «Questa visione religiosa non poteva neanche formare una comunità esoterica, fondandosi interamente sull'idiosincrasia del suo fondatore. [...] L'importante era suscitare certe pratiche rituali e [...] la scommessa di una specie di messa in scena in cui la *contemplazione* si trasformasse in *azione*. Il motivo della meditazione suggeriva, se non la forma materiale di un sacrificio rituale, quanto meno l'invocazione di una qualche celebrazione di esso»²³. E in effetti, benché i riti praticati dagli affiliati ad «Acéphale» fossero di varia natura, il punto più spinoso è senz'altro inerente al tema sacrificale. Roger Caillois, partecipe del Collège de Sociologie ma non della setta, ha reso noto che, nell'ambito di essa, si era pensato di compiere un sacrificio umano, senza poi attuarlo²⁴. Waldberg, da parte sua, ha ricordato che «all'ultimo incontro nel cuore della foresta eravamo solo in quattro e Bataille chiese

²¹ Le frasi sono tratte da due testi batailliani del 1937, *Constitution du «journal intérieur»* e *Sur un sol marécageux...*, in *L'Apprenti Sorcier*, cit., pp. 339 e 363 (tr. it. *Costituzione del Giornale interno e Su un terreno paludoso...*, in *La congiura sacra*, cit., pp. 158 e 170).

²² Giacomo Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Poesie e prose*, vol. II, Milano, Mondadori, 1988, p. 806.

²³ P. Klossowski, in Jean-Maurice Monnoyer, *Le peintre et son démon. Entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, pp. 182-183.

²⁴ R. Caillois, *Préambule pour «L'esprit des sectes»* (1945), in *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 92-93 (tr. it. *Premessa a Lo spirito delle sette*, in *Istinti e società*, Milano, Guanda, 1983, pp. 52-53 e 85).

solennemente agli altri tre di volerlo mettere a morte, affinché questo sacrificio, fondando il mito, assicurasse la sopravvivenza della comunità. Questo favore gli fu rifiutato»²⁵. È importante ricordare che lo stesso Bataille, sia pure a distanza di tempo, ha preso le distanze dall'esperienza della setta da lui creata: «Avevo passato gli anni precedenti [al 1940] con una preoccupazione insostenibile: ero deciso, se non a fondare una religione, almeno a dirigermi in tal senso. Quel che mi aveva rivelato la storia delle religioni mi aveva a poco a poco esaltato. [...] Per quanto una simile ubbia possa sembrare sorprendente, io la presi sul serio. [...] Voglio solo precisare che l'inizio della guerra rese decisamente avvertibile l'insignificanza di questo tentativo»²⁶.

Occorre riconoscere senza ambagi che, nelle teorie e nelle pratiche della società segreta batailliana, esistevano non pochi aspetti folli e ingiustificabili. Ci si chiede come mai persone che provenivano da gruppi politici di sinistra, e che in qualche caso coltivavano interessi di tipo scientifico (Georges Ambrosino era fisico, René Chenon matematico), abbiano potuto farsi coinvolgere in un simile progetto religioso. Il carisma del suo ideatore doveva essere (e su questo le testimonianze sono concordi) davvero notevole. Resta inoltre da capire perché lo scopo di «Acéphale» sia stato definito da Bataille, in un passo già citato, «essenzialmente nietzschiano». È indubbio che la società segreta ha il suo punto di partenza, sul piano teorico, nell'idea della morte di Dio, ma questo non basta a renderla affine al pensiero di Nietzsche. Conviene ricordare ciò che il filosofo ha scritto nella *Gaia scienza*, e che suona come una stroncatura anticipata del tentativo di Bataille: «A tutti i fondatori di religioni e simili è rimasta estranea una certa specie di onestà: delle loro esperienze di vita essi non hanno mai fatto una questione di coscienza del conoscere. “Che cosa ho effettivamente vissuto? Che cosa accadde allora in me, intorno a me? La mia ragione era chiara abbastanza? Era rivolta la mia volontà contro tutte le frodi dei sensi, e agì da valorosa nel difendersi dall'immaginario?” nessuno

²⁵ P. Waldberg, *Acéphalogramme*, cit., p. 597. L'episodio è databile 1939.

²⁶ G. Bataille, *Avant-propos ou préface du Coupable* (1959), in *Œuvres complètes*, VI, Paris, Gallimard, 1973, pp. 369-370 (cfr. anche *ibid.*, pp. 371-373).

di loro lo ha chiesto, anche tutti i buoni religiosi di oggi non si sono ancora posti queste domande: essi sono piuttosto assetati di cose che sono *contro la ragione*²⁷.

Se un elemento nietzschiano è riscontrabile in «Acéphale», non consiste dunque nella finalità religiosa della setta, bensì semplicemente nel fatto che Bataille e i suoi amici si dedicano con costanza alla lettura, discussione e analisi delle opere del filosofo tedesco. Questo ci interessa anche perché, fra i testi da loro prodotti al riguardo, ce ne sono due di Klossowski, che risalgono verosimilmente al luglio 1937. Il primo è così breve che lo si può riportare per intero: «La nobiltà specifica di Nietzsche consiste nel sacrificio di sé che è l'uccisione di Dio. Io dico che questa uccisione implica già la sua espiazione, nel senso che l'uccisore deve sostituirsi a Dio e nessuno dubita che ciò sia essenzialmente terribile. Bataille, a questo proposito, diceva che Nietzsche può essere paragonato ad un uomo che, avendo deciso di vivere un vizio fino alle sue estreme conseguenze, ci sia riuscito. Ora, io sostengo che in Nietzsche la riuscita consiste nell'espiazione: è riuscito nella follia, condizione preliminare della sua identificazione con Dioniso»²⁸. Siamo vicini ai temi dell'articolo *Don Juan selon Kierkegaard*, ma qui Klossowski presenta la follia che ha colpito Nietzsche come se fosse la punizione, cercata o quanto meno accettata, di chi si è assunto coscientemente il ruolo di uccisore di Dio.

L'altro testo verte sulla questione del tempo, e lascia affiorare una presa di distanza dal modo di intendere la morte di Dio che è proprio di Bataille: per quest'ultimo tale evento conduce a un'immanenza che non è neppure più definibile come tale, mancando ormai la trascendenza a cui opporla. Invece, secondo la concezione che Klossowski attribuisce a Nietzsche, «l'istante sperimentato al momento della morte di Dio come caduta nell'abisso viene vissuto come elevazione, come possesso della pienezza nella sensazione del suo eterno ritorno»²⁹. Proprio l'eterno ritorno consente a Nietzsche di ridar valore all'istante, che non rischia più di svanire nel nulla apertosi dopo la morte di Dio, ma riacquista tutto il proprio peso.

²⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 216.

²⁸ P. Klossowski, [*Fragment sur Nietzsche*], in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 387 (tr. it. in *La congiura sacra*, cit., p. 180).

²⁹ P. Klossowski, [*À propos de Nietzsche et de l'instant*], in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 390.

Come si vede, dai primi pronunciamenti klossowskiani emerge un'interpretazione piuttosto originale dell'opera di Nietzsche, che però non vede quest'ultimo in contrasto con la sfera religiosa, ma all'opposto si sforza di ricondurlo nell'ambito di essa. Non sorprende quindi che, pochi mesi dopo, Bataille debba prendere atto del distacco dell'amico dall'esperienza della setta, osservando con rammarico: «Klossowski ha introdotto, fra lui e noi, nientemeno che Dio»³⁰. La frase va presa alla lettera, perché a partire dal 1939 Klossowski inizia un tormentato cammino religioso, che lo porta ad entrare in contatto con vari ordini (benedettino, domenicano, francescano), a compiere studi teologici progettando di farsi sacerdote, a convertirsi al protestantesimo per poi ritornare quasi subito al cattolicesimo. Tutte queste tergiversazioni hanno termine solo nel 1947, grazie a due eventi importanti: il matrimonio con Denise Morin-Sinclair e la pubblicazione del primo libro.

Aporie della morte di Dio

Il volume d'esordio di Klossowski è costituito da un'opera saggistica il cui titolo appare, ancor oggi, sorprendente: *Sade mon prochain*³¹. Si tratta di uno studio di notevole spessore teorico, che tenta di fornire una ricostruzione sistematica del pensiero sadiano. Il libro ci interessa perché, nella sua versione originale, include un capitolo in cui l'autore fa il punto sulle vicende condivise con Bataille e sulla propria lettura dei testi nietzschiani: *Le Corps du Néant. L'Expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille*³². Tanto per dimostrare ulteriormente la propensione di Klossowski alla provocazione intellettuale, conviene ricordare che il testo era in origine una conferenza tenuta, nel 1941, al convento domenicano di Saint-Maximin. Va anche detto che egli deciderà di espungerlo dalla seconda edizione

³⁰ G. Bataille, *Conclusion annuelle. 24 septembre 1937*, in *L'Apprenti Sorcier*, cit., p. 403.

³¹ P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.

³² *Ibid.*, pp. 153-183.

(profondamente modificata) del libro, apparsa vent'anni dopo la prima³³. Nonostante ciò, il saggio merita di essere preso in esame perché costituisce il primo ampio confronto con due pensatori che resteranno fino all'ultimo dei punti di riferimento essenziali per Klossowski.

La parte iniziale del testo è dedicata alle esperienze batailliane, che a giudizio dell'autore sono da intendere in chiave religiosa, per quanto si tratti di una ricerca personale, condotta *extra ecclesiam*. Proprio questo, anzi, ha dato a Bataille e ad altri il bisogno non solo di meditare sulla morte di Dio, ma anche «di andare a formare di fronte alla Chiesa delle contro-chiese in cui si predicano delle contro-teologie, in cui di fronte al Golgota si ergono degli anti-Golgota ai piedi dei quali si celebra un eterno Venerdì Santo»³⁴. Dopo aver citato il brano della *Gaia scienza* sull'uomo folle, Klossowski spiega come questa pagina di Nietzsche abbia «trovato una risonanza singolare nei cuori di un gruppo di giovani della generazione parigina fra le due guerre»³⁵. Essi, dopo essere stati attratti dal surrealismo e dall'agitazione rivoluzionaria, hanno finito col raccogliersi attorno all'esigenza batailliana di ricreare un saldo nesso fra l'esistenza e il mito.

«In rapporto al mondo in cui si trovava a vivere, Bataille si dichiarava *acefalo* e pretendeva di rappresentare in tal modo la coscienza [...]. L'uomo stesso non avrebbe ritrovato la propria integrità che negli istanti decisivi in cui, tramite l'aggressività, si sarebbe identificato col movimento di rovina del tempo senza eternità. Bataille criticava la società borghese dal punto di vista del proprio *concetto di dispendio*, secondo cui egli aspirava a restituire all'*atto di dispendio* il significato sontuario, nel contempo erotico e sacrificale, che aveva avuto nell'antichità»³⁶. Ciò spiega la sua ostilità verso il cristianesimo, che gli appare complice degli ideali familiaristici e utilitaristici della società

³³ *Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scélérat*, Paris, Éditions du Seuil, 1967 (tr. it. *Sade prossimo mio, preceduto da Il filosofo scellerato*, Milano, ES, 2003).

³⁴ *Le Corps du Néant*, in *Sade mon prochain* (1947), cit., p. 155.

³⁵ *Ibid.*, p. 157.

³⁶ *Ibid.*, pp. 161-162. Klossowski allude al saggio di Bataille *La notion de dépense* (1933), in *Œuvres complètes*, I, cit., pp. 302-320 (tr. it. *La nozione di «dépense»*, in G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. Verona, Bertani, 1972, pp. 41-57).

borghese, nonché promotore di una morale sessuale che valorizza la castità. La Chiesa, imborghesendosi, ha perso il proprio potere di attrazione sulle masse e ha finito col cederlo alla politica, specie a quella di estrema destra: «Ciò che, se oso dirlo, traumatizzava letteralmente non solo il gruppo di Bataille, ma tutta la gioventù che gravitava attorno ai ricordi surrealisti, era il fatto che la politica si sacralizzasse appunto calpestando ogni morale ricevuta, in altri termini che aprisse la strada ad un clima culturale e religioso»³⁷. Ovviamente, però, gli altri aspetti di tale politica, come il tentativo di porre l'intero stato sotto il potere assoluto di un capo, la concezione biologistica della razza, la creazione di una struttura sociale schiavista, andavano in senso diametralmente opposto rispetto ai propositi batailliani.

Proprio per riflettere su questi temi viene creato il Collège de Sociologie. Esso ha fini scientifici, ma al tempo stesso si propone di fare proseliti a favore di una specie di congiura. Nel ricordare ciò, Klossowski ha in mente la setta «Acéphale», di cui è stato partecipe, ma non intende parlarne in maniera esplicita. Riguardo all'idea di congiura, aggiunge invece che essa era già stata anticipata nel passato da alcune individualità isolate: «Sade, Lautréamont, Hegel, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche, così si chiamavano alcune di quelle esistenze che Bataille considerava come *esistenze di per sé autentiche nella misura in cui convergevano tutte verso la formazione di quell'ordine che avesse la missione di far sorgere in seno al mondo profano, mondo del servilismo funzionale, il mondo sacro della totalità dell'essere*»³⁸.

I vari autori citati, pur essendo assai diversi fra loro, hanno in comune il fatto di aver preso atto della morte di Dio. Inoltre, quasi tutti hanno trascorso la loro vita in periodi storici in cui la società ha subito cambiamenti drastici e rivoluzionari. Fa eccezione Nietzsche, che all'opposto s'è trovato collocato in un momento di calma, nel quale dominavano incontrastate la mediocrità borghese e le concezioni cristiane. Per reagire a ciò, egli ha pensato di ricollegarsi all'antichità greca, dalla quale ha ripreso anche l'idea dell'eterno ritorno, reinterpretandola però in maniera attiva, quella per cui occorre vivere ogni istante in modo tale da volerlo rivivere infinite volte.

³⁷ *Le Corps du Néant*, cit., p. 165.

³⁸ *Ibid.*, p. 168.

Nel ricostruire il percorso teorico nietzschiano, Klossowski sembra seguire le idee di Löwith, il quale ha distinto due passaggi: dapprima Nietzsche «trasforma l'estraneo “*tu devi*” della fede venerante in un suo proprio “*io voglio*”», poi attua una «metamorfosi dall’“*io voglio*” all’“*io sono*” del fanciullo cosmico»³⁹. In effetti però, se si osserva con attenzione, ci si accorge che Klossowski non sta affatto ripetendo Löwith, ma vuol correlare entrambe le fasi al tema della morte di Dio. A suo avviso, quando Nietzsche si sposta dal «*tu devi*» cristiano all’«*io voglio*», ad essere in causa è ancora la volontà nichilista del nulla, «*perché la libertà recuperata attraverso l'uccisione di Dio esige che l'uomo volesse il nulla piuttosto che rinunciare ad ogni volontà*»⁴⁰. Ma il passaggio successivo, quello dall’«*io voglio*» all’«*io sono*», cambia le cose, perché l'accettazione dell'eterno ritorno implica un riassorbirsi del nulla: «*Il movimento ciclico nel quale l'uomo assume l'incommensurabile responsabilità della morte di Dio, è questo il tempo dell'eterno ritorno, tempo futuro di uno scopo che deve liberare dal peso del passato tramite la volontà dell'avvenire. [...] È questa l'ora del grande meriggio, quando la volontà dell'avvenire si afferma e si tratta di decidere nel senso del superuomo o del sottouomo*»⁴¹. Fra questi ultimi, la differenza consiste proprio in ciò: è superuomo chi vuole un avvenire nel quale venga riaffermato il terribile evento della morte di Dio, mentre il sottouomo, «incapace di comprendere la morte di Dio come un assassinio voluto, accoglie dell'insegnamento nietzschiano solo la volontà di potenza, o piuttosto, puramente e semplicemente, la potenza, tanto più che confonde quest'ultima con la propria aggressività»⁴².

Ricordiamo che Klossowski aveva attribuito a Bataille una valorizzazione dell'aggressività, sia pure nel senso del desiderio di *dépense*, ma ciò non significa che egli intenda relegarlo fra i sottouomini, perché a suo giudizio l'amico, ponendosi sotto il segno dell'acefalità, si è privato della possibilità stessa di scegliere tra la via del superuomo e quella del sottouomo. Pur desiderando rivivere sul piano personale l'esperienza della morte di Dio, Bataille «non ha avuto il *privilegio*, se oso dirlo, del castigo

³⁹ K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 24.

⁴⁰ *Le Corps du Néant*, cit., p. 174.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

⁴² *Ibidem*.

nietzschiano: *il delirio che trasfigura il sacrificatore in vittima*⁴³. Klossowski, dunque, torna a prospettare la follia del filosofo tedesco come una punizione accettata, che è però anche un'elevazione: «Avendo il sentimento che nessun uomo si sentisse più la fede – perché si tratta sempre di fede – di riconoscersi colpevole della “morte di Dio”, egli s'è accusato da sé a nome di tutti gli uomini; al tempo stesso, si riconosce nel Crocefisso; *la sua follia è nel contempo sintomo dell'incomunicabilità delle esperienze ed espiazione che deve compensare questa incomunicabilità*: tale è il senso dell'immagine mitica di *Dioniso crocefisso*. [...] E tale egli appare di fronte a noi nell'equivoco del delirio e della lucidità, al tempo stesso infinitamente colpevole e infinitamente assolto»⁴⁴. Ma – viene da chiedersi – assolto da chi, se non da Dio, sopravvissuto al proprio assassinio, che dunque si limitava a un'uccisione della fede? Klossowski tenta di far giocare a favore della propria interpretazione religiosa persino gli estremi «biglietti della follia», che Nietzsche firmava «Dioniso» o «Il Crocefisso», quasi che il filosofo avesse preso coscientemente su di sé il peso di una fine tragica e sacra, paragonabile allo *sparagmos* del dio greco o alla crocefissione di Cristo⁴⁵.

Assai meno sublime, dal punto di vista dell'autore, è la sorte toccata a Bataille. Parlando sempre al passato di un amico che pure, nel 1947, ha soltanto cinquant'anni (e continuerà a vivere e a scrivere fino al 1962), Klossowski emette nei suoi riguardi una sentenza di condanna: «*Essere colpevole o non esistere*, tale è stato il suo dilemma. La sua *acefalità* esprime insomma solo il disagio di una colpevolezza che la coscienza ha alienato da sé, immergendo la fede nel sonno: ora, ciò significa *sperimentare Dio alla maniera dei demoni*, come dice Sant'Agostino»⁴⁶. Klossowski evoca pure altri «demoni», quelli di cui parla Dostoevskij nell'omonimo romanzo, e in particolare il personaggio di Kirillov, il quale, com'è noto, teorizza che quando l'uomo riuscirà a vincere la paura e a suicidarsi per libera scelta, con questo stesso gesto avrà ucciso Dio e sarà divenuto Dio a sua volta.

⁴³ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, V, cit., pp. 886-892 (sono missive scritte da Torino, a vari destinatari, nel gennaio 1889).

⁴⁶ *Le Corps du Néant*, cit., p. 178.

Persino questo personaggio d'invenzione sembra a Klossowski superiore rispetto a Bataille, che è decisamente il più infelice tra gli assassini di Dio: «Nietzsche è divenuto folle, Kirillov si è ucciso, ma Bataille offre l'esempio di quell'atroce tormento che consiste nel non poter divenire attuale nella propria colpevolezza per raggiungere lo stato di responsabilità e conoscere la via dell'assoluzione»⁴⁷.

Pur continuando a limitarsi ad accenni velati, l'autore prende nuovamente le distanze dall'esperienza della setta «Acéphale». Ribadisce infatti che ogni contro-Chiesa può essere solo Chiesa della Morte di Dio, costretta a fermarsi al Venerdì Santo e a negare la resurrezione di Cristo. Ma una simile contro-Chiesa non può sperare di conseguire un'effettiva autonomia, anzi deve «prendere a prestito la propria esistenza blasfema dalla Chiesa della Resurrezione»⁴⁸. Quest'ultima riconosce la morte di Dio, nella persona del Cristo, ma da ciò non deduce affatto che l'esistenza di Dio sia stata annullata. Secondo Klossowski, «dire anche solo che Dio muore, che la nostra fede muore, è del tutto contraddittorio, perché non si può credere per un certo tempo in Dio e non crederci più l'istante successivo, al punto che tutto il passato della fede sia abolito. Il fatto di aver creduto in Dio rimane, così come rimane Dio, a dispetto dell'annientamento attuale della fede»⁴⁹. Quindi, se possiamo credere nella morte di Dio, lo dobbiamo ancora a Dio, che continua imperturbato ad esistere. Ed è proprio a un tale paradosso che approda, nella sua parte finale, il saggio di Klossowski.

In questo scritto l'autore, pur pagando qualche tributo alle concezioni cristiane, si rivela di fatto impigliato in una problematica teologica sua personale, che risulta difficile da conciliare coi dogmi della tradizione. Si può aggiungere che, anche quando egli attacca Bataille per l'esperienza di «Acéphale», è in fondo una parte di se stesso che sta cercando di rimuovere. Non sorprende dunque che le posizioni sostenute in quel saggio gli siano apparse presto imbarazzanti, e che, invece di limitarsi a correggerlo, abbia preferito farlo sparire dalla seconda edizione del volume.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 182.

L'autocritica, del resto, si è spinta ben più oltre, e lo ha indotto a sconfessare tutta la sua prima produzione. Infatti Klossowski ha ritenuto di poter individuare nel proprio percorso una soluzione di continuità che «si situa verso gli anni 50, con *La vocation suspendue*, il cui interesse è solo quello di una liquidazione, e prepara la rottura consacrata infine da *Roberte ce soir*, che apre al tempo stesso lo spazio del *Bain de Diane*, della trilogia e del *Baphomet*. La presenza di queste opere d'immaginazione *reagisce necessariamente sul piano nozionale* e consente l'espressione del *Philosophe scélérat* e del *Cercle vicieux* [...]. Fino a tale periodo, per me decisivo, che esige che il pensiero venga interpretato solo a partire dall'immaginazione, e non questa a partire da quello, la scrittura era rimasta embrionale, così come il pensiero era ibrido»⁵⁰.

Tuttavia, benché un mutamento a partire dagli anni Cinquanta sia effettivamente riscontrabile nell'ambito dei testi klossowskiani, occorre precisare che esso non ha portato a una drastica interruzione del rapporto con i temi, lo stile e le idee dei primi scritti. È quanto deve ammettere l'autore stesso, compiendo un doppio movimento di ripulsa e riappropriazione: «Se getto uno sguardo sull'epoca in cui, in età già adulta, ho cominciato a pubblicare dei testi come *Sade mon prochain* e *La vocation suspendue*, sarò prontissimo a sconfessarli, ancorché segnino per me una svolta decisiva»⁵¹. Infatti, se mai c'è un'opera in cui tutto risulta connesso, perché in ciascun periodo, e quale che sia la forma espressiva scelta (letteraria, filosofica o artistica), si manifesta un costante impulso a dar vita ad un mondo mentale di indubbia originalità, è proprio quella, ampia e variegata, prodotta da Klossowski.

⁵⁰ P. Klossowski, lettera senza data a René Micha, cit. in «L'Arc», 43, 1970, p. 89.

⁵¹ P. Klossowski, *Protase et apodose*, in «L'Arc», 43, 1970, p. 8.

