L'ebbrezza delle taverne e la religione[1]

di Georges Bataille

L'ebbrezza delle taverne può essere utilizzato come paradigma per comprendere qualcosa della dimensione estatica, da sempre associata a spiritualità e religione? Georges Bataille, nel commento a due testi di Philippe de Félice tenta proprio di indagare le "forme inferiori della mistica" per comprendere la complessità dell'esperienza estatica nell'umano. Presentiamo questo testo di Georges Bataille, finora inedito in italiano, nella traduzione di Ornella Calvarese.

Recensione di:

Philippe De Félice,

1) *Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, Paris 1936.
2) *Foules en délire. Extases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, 1947, pp. 403.

Nel tentativo di descrivere lo stato di un bevitore "all'ultimo grado dell'ebbrezza alcolica", Philippe de Félice trova un solo epiteto adatto, per quanto strano possa sembrargli: "è uno stato *mistico*", dice, sottolineando la parola (*Poisons sacrés*, p. 13). Fa eco all'affermazione di William James secondo cui l'ubriachezza per un momento "identifica l'uomo con la verità". "Non è solo", scriveva l'autore americano, "per depravazione che gli uomini la cercano. Sostituisce la musica e la letteratura per i poveri e gli analfabeti. È uno degli inquietanti misteri della vita il fatto che per molti di noi gli unici momenti in cui godiamo di qualche soffio d'infinito siano i primi stadi dell'abbrutimento. L'ebbrezza deve comunque essere classificata come uno stato mistico: è una parte che deve essere presa in conto per giudicare l'insieme".[2]

I mistici orientali o cristiani, che paragonano l'estasi in cui si perdono all' ebbrezza delle taverne, sono di solito così eterei nel loro pensiero che esitiamo a prenderli in

[1] In Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. IX/Articles I – 1944-1949, Gallimard, Paris, pp. 322-330.
[2] W. James, *L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, Paris, 1908, 2° edizione, pp. 328-329, cit. in de. Félice in *Poisons sacrés*, p. 32.

parola. Evidentemente è per debolezza che non siamo capaci di comprendere il linguaggio di Santa Teresa d'Avila quando dice: “Considero il centro della nostra anima come una cantina…”. (*Poisons*, p. 22)

Tale debolezza, naturalmente, è inevitabile, ma ho qualche motivo per insistere: è nell'essenza del *cliché* sostituire all'impressione forte, che stupisce, sconvolge e introduce l'inquietudine di un rapimento, l'immagine neutra su cui l'attenzione scivola senza entrare, come se la posta in gioco dovesse essere *abilmente nascosta*. Mentre la mente si muove nel ciclo di pensieri, rappresentazioni ed emozioni che in essa si susseguono durante la giornata, essa sembra cercare la parola di cui diciamo che è “sulla punta della lingua”, ma che non sappiamo afferrare, che ci tenta e ci sfugge, che non abbiamo più la forza di afferrare quando c’è, e che non c’è più quando ci decidiamo ad afferrarla. Il *cliché* in questo incessante errore segna il momento in cui *ardiamo*, ma di solito non c’è nessuno a dirci, come al bambino nel gioco in cui nascondiamo un oggetto: “Fuocherello!”. E passiamo oltre senza che ci venga rivelato il segreto che ci avrebbe fatto soccombere.

Se si tratta di un’immagine che avvicina il momento perfetto dell’estasi – momento puro e spirituale – alle oscene profondità dell’ubriachezza, allora la nostra goffaggine è così stranamente intelligente da meritare un approfondimento. “Considero”, scriveva con coraggio Teresa d’Avila, “il centro della nostra anima come una cantina in cui Dio ci fa entrare quando gli piace, attraverso quella mirabile unione, per inebriarci in modo santo con il vino così delizioso della sua grazia…” O ancora: “Dicendo che lo Sposo la porta in una cantina piena di vino celeste, lei (la Sposa) mostra che egli le permette di berne fino a cadere in una felice e santa ebbrezza che la rapisce nella contemplazione della di lui grandezza. Quel santo trasporto la innalza a tal punto al di sopra della debolezza della natura che, invece di temere di perdere la vita al servizio del suo Sposo divino, desidera morire in quel paradiso di delizie…” (*Poisons sacrés*, pp. 22-23). Queste umili frasi, a chi si risvegliasse improvvisamente, come forse quando moriremo e ci sveglieremo con un urlo, svelerebbero indubbiamente il “segreto”. Tuttavia, sono lì solo per privarci di ciò che sembrano offrirci.

* * *

Non potrei continuare a questo punto senza offendere in qualche modo il pudore (ma non solo quello cristiano): il pudore è l’espressione di una ritirata angosciosa, con la quale cerchiamo di allontanarci dalla fonte dell’angoscia. Quando leggiamo la santa,

abbiamo un'impressione di trasparenza e di purezza, ma lei ha potuto esprimere i suoi pensieri solo utilizzando immagini di per sé impure, e che lei stessa avrebbe considerato demoniache se non le avesse subito trasfigurate, se non avesse dato loro un significato divino fin dall'inizio. Nella loro trasparenza, queste immagini si riferiscono alle parti innominabili della vita. Ma il loro uso le stacca dalla realtà che evocano. Nel confronto, esse assumono solo un significato neutro, hanno l'insipidezza della poesia convenzionale. Cercano di descrivere un'estasi divina assimilandola alle estasi di questo basso mondo. Ma quell'estasi priva quelle altre del loro valore oscuro: riduce facilmente l'estasi alla povertà di una menzogna, a un'ebbrezza che è allo stesso tempo paura dell'ebbrezza, a una voluttà che è paura della voluttà. Questo risultato indubbiamente non è stato all'altezza dell'intenzione. Ciò che spingeva la santa al paragone non era la paura, ma il desiderio: la consapevolezza che il disordine della dissolutezza era equivalente alla violenza che l'aveva infiammata. Ma già il felice ravvicinamento rendeva necessario fare un passo indietro, così, la verità era stata rivelata solo per essere immediatamente celata. Una sorta di intimo orrore stava per squarciare l'opacità, per far scattare il lampo: ma quella intimità scompare nel momento stesso in cui appare; improvvisamente, è lì come una parola rimasta "sulla punta della lingua" e che un'ostinazione vana cerca inutilmente di riportare alla memoria.

* * *

Sarebbe inutile incriminare la purezza cristiana per questo tipo di derisione, che sembra destinata per sempre a privarci di noi stessi (a privarci di ciò che siamo *intimamente* e a lasciarci solo la realtà prosaica, l'*esteriorità* delle cose). Non basterebbe per "raccapezzarci" sfuggire alle leggi che governano l'eccesso. Come minimo, la morale rischia di oscurare la profonda unità di un'*intimità* i cui vari aspetti ci sembrano spesso scollegati. Ci troviamo *intimamente* nell'ebbrezza, nella voluttà, nell'estasi pura, che né i veleni né l'ardore sessuale hanno causato. Ma siamo soliti attribuire all'estasi un senso spirituale, mentre l'ebbrezza e la voluttà sono assegnate alla materia. Se ci limitiamo all'impressione superficiale, il linguaggio di santa Teresa apre un abisso tra i due mondi: demoniaco, della materia; divino, della spiritualità. Ma si riferisce al momento in cui l'abisso viene colmato, e assume pieno significato solo nell'unità delle forme opposte di rapimento.

È merito dell'opera di Philippe de Félice aver postulato l'unità dell'uomo interiore e non tenere separato ciò che solo il giudizio morale ha variamente qualificato. L'ebbrezza

da alcol, l'ebbrezza da oppio e da altre sostanze non possono essere considerate distinte dall'ebbrezza mentale, che prescinde da sostanze materiali. Lo stesso vale per "l'ebbrezza comune", spesso raggiunta nell'esaltazione delle folle. L'ebbrezza in generale definisce l'ambito del religioso, che è giusto collegare al superamento di se stessi, al salto oltre i limiti della *realtà*.

Philippe de Félice descrive così "l'autentico bevitore", che beve da solo "più volentieri che in compagnia" e che vi si dedica con una gravità quasi ritualistica.

"Lo sguardo vago e sprofondato in una beata serenità …, egli assiste al lungo svolgersi di un sogno, senza inizio né fine, che lo trascina lontano dai suoi crucci e dalla sua miseria. In quel momento, c'è per lui la grande anestesia, il sentimento oscuro di una liberazione, di una felicità indefinibile ma totale. Ha smesso di essere se stesso. Si spinge oltre i limiti della sua povera esistenza asservita alle dure necessità dell'affanno quotidiano. È fuggito al di là delle frontiere ristrette della propria personalità per smarrirsi in non so quale estasi che lo mette in comunione con un'inconoscibilità immensa e misteriosa…" (*Poisons sacrés*, p. 13).

Liberato degli oggetti – che gli sono utili ma pretendono da lui servigi e attenzione – intimamente smarrito nelle mille e una notte della vita profonda, l'uomo si ritrova alla fine simile a se stesso, in un rapimento infinito. Non è esattamente *se stesso* che ritrova, ma la verità generale dell'uomo, simile alla verità del mare o dell'aria. Il riconoscimento di un'identità tra la mistica ebbra di Dio e il bevitore ebbro di vino (e poi, tra contemplazione e deboscia) mette fine al ritorno dell'uomo verso quella verità intima: così, quest'ultima torna ad essere il fondamento dell'amicizia (o dell'amore) che l'uomo nutre per la verità dell'uomo (staccata dagli oggetti dai quali l'individuo attende un profitto).

* * *

Il mondo cristiano stesso ha sempre avuto la percezione di un legame tra il male e la santità, tra la purezza religiosa e il peccato, ma la relazione che ne ricavava era quella del ricco con il povero: si aspettava la sofferenza e i lamenti del peccatore. Il cristiano non era asservito al mondo reale, ma gli concedeva la condanna degli eccessi. La legge cristiana si definisce, dal punto di vista della religione, tramite l'*esecrazione dell'eccesso sacro*. Nel cristianesimo viene respinto del divino tutto quanto il divino ha di ambiguo, di violento o di folle: l'ebbrezza causata dalle sostanze, alcoliche o no, la voluttà sensuale, l'eccitazione collettiva, la violenza guerresca, i sacrifici di sangue di uomini o

animali. Il cristianesimo non è affatto una rinuncia alla verità dell'uomo, ma consente completamente il movimento che ci preserva da quella verità, nella misura in cui ne distrugge la messa in opera paziente, ciò che potremmo chiamare "l'ordine delle cose", "l'ordine reale", che è, in ultima analisi, il mondo *profano* dell'utilitarismo. Con ogni evidenza il cristianesimo (o, in modo generale, ogni pensiero dualistico) in un certo senso ha separato l'uomo dalla sua verità, giacché ha definito come menzogna la manifestazione immediata del sacro, propria alle società arcaiche. Il cristiano non può più riconoscere questa verità laddove si presenti, mentre le sue credenze lo invitano a considerarla come una menzogna, la depressione altera in lui la coscienza che ne ha. Con ogni evidenza la depressione è favorevole alla vita nell'ordine reale: benché mantenga in alto la sovranità del mondo divino, tende tuttavia, con crescente tristezza, a subordinare l'uomo nel suo insieme. Ma non ha senso considerare tale scivolamento depressivo verso le cose, tale ansiosa avversione dell'ebbrezza come un errore o una miserabile fuga dell'uomo davanti a se stesso. Perché ciò fosse possibile, gli si sarebbe dovuto dare *innanzitutto una* coscienza in senso forte. Ma egli ha acquisito la coscienza solo poco alla volta *in tale movimento*. La coscienza chiara è discriminante: è la piena coscienza dell'uomo solo nella misura in cui, da un indistinto sentimento di sé, è diventata una chiara distinzione degli oggetti che concepisce. Perciò dobbiamo dire semplicemente che la coscienza si è sviluppata in noi proprio dal momento in cui ha voltato le spalle alla nostra verità più intima. Ma se oggi diciamo di non essere più separati dalla verità dell'uomo, è per via della coscienza chiara di ciò che siamo diventati: le rimane ancora di diventare cosciente della propria verità, giacché è tutt'uno con l'uomo stesso; tuttavia, non sarebbe la coscienza che è se gli avesse dapprima voltato le spalle a vantaggio di oggetti senza intimità.

Inoltre, lungi dall'averci allontanati dalla nostra intima verità, il movimento spirituale di cui il cristianesimo è la forma più vistosa, non ha smesso di ricondurre a quella verità la coscienza stessa, la cui essenza consisteva nell'allontanarsene. Nelle condizioni più difficili, barcamenandosi contro vento con un'ostinazione indefessa, la *coscienza cristiana* fu come il balbettio della *coscienza di sé*. Non fu *coscienza di sé* e non poté esserlo, ma non abbandonò mai, nemmeno per un istante, la ricerca deludente. Non vi è forzatura a cui non abbia fatto ricorso per riaprire ciò che aveva chiuso il suo stesso movimento. E la difficoltà estrema esercita sull'uomo tali virtù da fargli raggiungere a volte una lucidità accecante. Gli scritti dei mistici ne recano la più alta testimonianza, benché la luce vi appaia solo come il ricordo di un abbaglio nella densità delle tenebre. In un certo senso si tratta forse dell'unica forma di verità intima accessibile alla

coscienza, ma è anche l'impotenza del "cliché", che cercò di indicare lo strappo incongruo finendo per lasciare solo una verità convenzionale e la povertà esteriore della cosa.

* * *

Al di là del cristianesimo, il movimento dello spirito è portato verso una coscienza sempre più chiara degli oggetti, verso una discriminazione sempre più precisa. La coscienza abbandona allora la ricerca affannosa della propria intimità, ma si interessa alle manifestazioni, alle forme esteriori che la vita intima degli uomini assunse storicamente . La storia delle religioni è il risultato più evidente di tale ricerca, poiché la religione *manifesta* l'inquietudine dell'uomo nel voler consegnare a se stesso la propria intima verità (al di là di una verità profana, di un mondo di cose *esterne* all'intimità "divina"). Così, la coscienza degli oggetti, che in origine è dovuta all'angoscia dell'uomo per la propria intimità, alla fine del suo sviluppo finisce col distruggere il lavoro di dissociazione che l'aveva resa possibile. In origine, la coscienza chiara nasceva dall'esecrazione dell'ebbrezza o della violenza, e dell'attenzione verso il mondo dell'attività inutile. All'opposto, la scienza (la coscienza chiara sviluppata) contesta il valore della dissociazione operata un tempo tra la verità dell'uomo e l'ebbrezza.

Gli studi di Philippe de Félice sono notevoli in tal senso. Hanno per oggetto le *forme inferiori della mistica*: da una parte l'ebbrezza da sostanze, e dall'altra l'estasi derivante dall'esaltazione della folla ottenuta dalla coincidenza dei movimenti. Confermano il carattere inferiore di tali forme, ma la differenza rilevata è nell'ordine del grado: l'autore pone l'accento sull'identità di cui egli ha, se non la coscienza (è ciò che un'analisi esterna non può raggiungere), per lo meno la nozione chiara e motivata. Philippe de Félice vede chiaramente che in ogni caso, che si tratti dell'ebbrezza delle folle profane o delle intossicazioni rituali delle folle religiose, è pur sempre l'annichilimento della lucidità relativa che viene conseguito e, per suo tramite, il superamento di se stessi nel momento in cui cadono le distinzioni e si rivela una verità indistinta. Ha certamente ragione di avvicinare lo stato che segue l'assunzione di una sostanza a quello che si connette alla formazione di una folla, e entrambi all'estasi dei santi. Il carattere comune a questi diversi stati – o meglio a questi movimenti – consiste nel sostituire la libera violenza alla calma concatenazione della coscienza e della ragione. Si tratta di altrettante forme d'ebbrezza, di origini diverse, nelle quali è bastato paralizzare le facoltà superiori per scatenare un movimento di consumazione rapido. A volte la violenza si esercita

all'interno, e le risorse consumate saranno quelle del gruppo o dell'individuo guidato dall'ebbrezza, a volte si esercita all'esterno, e saranno le vite e i beni di estranei ad esserne le vittime. Tutto avviene come se le facoltà superiori avessero per funzione l'economia dell'energia, o in generale delle risorse disponibili, di cui bisogna limitare l'utilizzo per operazioni benefiche, quali la somma delle risorse sempre maggiore e mai minore. Ma tale ruolo della coscienza e della ragione non è mai facile; non appena cala la tensione, non resta che distruggere o consumare senza profitto la ricchezza accessibile. Basta che venga aperta la diga e immediatamente le acque scorrono fragorosamente. L'unica domanda che ci si pone ancora riguarda la direzione di tale flusso. Le acque di cui i movimenti non consumano nulla si liberano semplicemente verso l'esterno, mentre il flusso di energia si consuma e si esaurisce in diversi modi.

È un movimento violento capace di distruggere ciò che tocca, incapace di ordinare la produzione: porta immediatamente solo disordine o morte; di solito prende la forma di una moltitudine di gesti la cui unica caratteristica comune è la frenesia. Il movimento esteriore può essere, nella danza o nella corsa veloce, nient'altro che puro consumo interiore, ma può tradursi nell'azione distruttiva di oggetti, che possono essere a volte i propri beni o i propri cari, a volte gli estranei o i loro beni. Ma l'oggetto viene dato alla frenesia solo per essere in qualche modo negato. Altri esseri umani possono essere coinvolti nel movimento, ma da quel momento in poi non sono più "altri": cadono nell'unità della frenesia. Tutto quanto viene dato è destinato a perire nella fiammata in cui consiste il ritorno al sé della vita profonda: l'autonomia di una realtà esterna non è più accettata e la violenza scatenata distrugge ciò che non può essere perso in essa.

Ma non è necessario, e persino superfluo, che l'energia liberata dall'annientamento dell'ordine abituale che ci lega agli oggetti del mondo utile si traduca in movimenti corporei: è proprio la virtù dell'alcol o delle droghe a restituirci da subito, e senza l'ombra dell'agitazione, la fiammata in cui nulla è più che un'indistinta radiosità che ci riempie di meraviglia. La meditazione estatica del mistico è senza dubbio più potente, ma porta elementi nuovi solo nei metodi – o nell'interpretazione arbitraria delle emozioni. L'alcol e la meditazione consentono allo stesso modo una consumazione semplice e molto rapida, un'estrema intensità di vita ridotta a contemplazione.

È impossibile sopravvalutare l'interesse di queste due opere in cui Philippe de Félice ha creato una sorta di affresco monumentale dell'umanità *intera* in preda al delirio di ritrovarsi. Occorre indubbiamente avanzare delle riserve secondarie alle sue analisi dettagliate. È commovente che abbia terminato in Francia, durante l'occupazione, un libro in cui voleva mostrare i pericoli del fenomeno della folla, che mette immense

energie al servizio delle più tristi ambizioni. Ma queste dimostrazioni non sono molto convincenti. Se ha sentito profondamente la natura angosciante dei paragoni che fa, ci ha dato solo brevi vie di fuga da questa angoscia. Egli fa della folla un'entità chiaramente distinta dalla società, ma partendo dalla distinzione che un biologo come Rabaud fa tra società animale e folla, senza riuscire a mantenerne minimamente il carattere perentorio. La folla umana non sarebbe altro che un fenomeno patologico rispetto alla società. In realtà, ciò non significa nulla: sarebbe fin troppo facile trarre da queste stesse opere esempi in cui la società presenti caratteristiche non meno patologiche della folla. Ma questo non toglie nulla alla visione. Vedere in *tutta la sua unità* l'intenso movimento che costantemente estrae dalla vita profonda una realtà oggettiva in cui si stava svuotando, è ciò che si ricava da un'opera indubbiamente migliorabile, ma il cui tratto essenziale è finalmente l'immagine che l'umanità ha saputo dare di sé.

* * *

Ma solo l'*immagine*, ancora tutta esterna.

Naturalmente, l'affresco di Philippe de Félice non è *autocoscienza*, o meglio, può darci solo l'*aspetto esteriore* dell'autocoscienza. Vediamo da tutte le parti, nelle forme più folli, vane e crudeli, la vita umana manifestare la sua rabbia per afferrare se stessa, per non fuggire più da se stessa e per realizzarsi. Ma questo non ci dà la possibilità di afferrare nulla. Abbiamo solo il rovescio del mondo interiore. Ma se non riusciamo a raggiungere nulla, almeno sappiamo dove trovare ciò che stiamo cercando. Forse riusciremo anche a intravedere la ragione per cui una volta trovato non riusciremo ad afferrarlo. Come non rendersi conto, alla fine, che non possiamo ubriacarci ed essere consapevoli dell'ebbrezza allo stesso tempo? Così avremmo trovato ciò che stavamo cercando solo per scoprire che è perduto per sempre…

Avremmo lottato invano, e saremmo rimasti condannati, finendo per avere sempre "sulla punta della lingua" la parola, lìultima parola, che ci avrebbe rivelato il segreto. Ciò è possibile (a meno che questa condanna non sia essa stessa la parola: perché, in fondo, come faremmo a rimanere *svegli* senza di essa: ci addormenteremmo *se sapessimo*).

Traduzione di Ornella Calvarese

Bibliografia:

P. De Felice*, Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, Paris 1936.

P. De Felice*, Foules en délire. Extases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Albin Michel, 1947.

Georges Bataille (1897-1962) è una delle figure chiave della filosofia francese del 1900. Pensatore atipico e non convenzionale, grande studioso di Nietzsche, ha concentrato la sua attenzione di filosofo sui fenomeni della mistica e dell'erotismo, così come su aspetti dell'antropologia, della sociologia e dell'economia. Fra il 1937 e il 1939 fonda il *Collège de Sociologie*, a cui parteciperanno altri importanti filosofi e intellettuali francesi, come Pierre Klossowski e Roger Caillois, e dal 1936 al 1939 fa parte degli intellettuali della rivista *L'Acéphale*, fondata come una "società segreta". All'attività di filosofo e studioso di antropologia, accosta l'attività di scrittore, inscindibile da quella filosofica. Fra i suoi numerosi testi citiamo *L'erotismo*, *L'esperienza interiore*, *La parte maledetta*, *L'ano solare*, *Madame Edwarda*.

Parole chiave: Philippe De Felice, ebbrezza, estasi, mistica, intimità