



## L'esperienza della sovranità (Nietzsche con Sade)

Marco Refe

*La sovranità passa dalla morte di Dio*

Il tema della morte di Dio in Nietzsche è stato affrontato da più punti di vista e non vuole qui essere inteso come punto di partenza, bensì come riferimento sospeso per alcune considerazioni che seguono il *filo conduttore del corpo* e che collegano la trasvalutazione dei valori nietzscheana al pensiero libertino di Sade.

Nel momento in cui Nietzsche dichiara la morte di Dio la distinzione perde il segno del valore e l'impuro si reimmette nel puro, il disordine nell'ordine, annullando qualsiasi differenza tra maggiore e minore, tra Bene e Male<sup>1</sup>. È su questo luogo dell'indifferenza che emerge l'uomo integrale, l'uomo tragico, il quale assume su di sé la consapevolezza che le cose possano sfuggirgli di mano («*amor fati*») e che di questo *sfuggirsi* fa il suo emblema, collocandosi nell'ambito di una indeterminatezza che impone un costante rimettersi in gioco.

Con la morte di Dio il godimento non può più essere differito, come voleva il cristianesimo e la morale ascetica, ma *agito*; il suo modello non è più la resurrezione ma l'orgia, l'altare sacrificale. È in questo contesto, ambiguo e politeista<sup>2</sup>, che il corpo mostra la

<sup>1</sup> Si tratta di considerare la questione del rapporto bene/male, sacro/profano, vittima/carnefice ecc. in relazione alla loro barra di divisione. Potremmo dire che il nostro punto di osservazione è «sulla barra», nel senso che ci poniamo sul luogo di transito, sul punto di indifferenza delle opposizioni.

<sup>2</sup> Cfr. Perniola (1990), soprattutto il capitolo «Verso una civiltà della cosa».

sua capacità di sfuggire alle codificazioni, creando un *mostro* che, per le sue caratteristiche, provoca inquietudine e turbamento<sup>3</sup> e che non si pone solo come espressione della diversità, ma in quanto segno di una differenza più radicale, in cui l'Io si perde nell'Altro (cfr. Kristeva, 1980).

La mostruosità dell'orgia è quella di un corpo collettivo (ma, in Sade, solo da un punto di vista «architettonico»), che annulla i normali rapporti di reciprocità mostrandosi “leggero” e incapace di essere utilizzato per altri fini che non siano voluttuosi: «il *pornografo*, colui che, letteralmente, scrive l'orgia, impone la propria solitudine e rifiuta la cordialità, la complicità, la solidarietà, l'uguaglianza, tutta la moralità del rapporto umano, vale a dire: l'isteria (...) i partner sadiani non sono né compagni, né amici, né militanti» (Barthes, 1971: tr. it. 120).

Attraverso il corpo mostruoso dell'orgia si produce uno scarto che elude qualsiasi significazione codificata, qualsiasi certezza semantica, a favore di un disordine creatore più liberatorio di molte altre pratiche espressive. Infatti, l'instabilità prodotta dall'orgia può senz'altro essere considerata più radicale di pratiche (oggi alla moda) come il tatuaggio o il piercing. Ciò di cui queste ultime difettano è l'*ambiguità*: un corpo segnato da un tatuaggio o da un anello è pur sempre un corpo «scritto» e perciò posto all'interno di un nuovo Ordine del discorso che ha il solo vantaggio di essere, appunto, nuovo. L'orgia - o comunque la sessualità o finanche la pornografia - consente invece il lavoro sottile dell'*ambiguità* che non connota mai in senso definitivo.

Sade mostra un corpo pornografico, non allusivo come quello erotico, che si dichiara attraverso quella che Calabrese (1987) definisce una *estetica del frammento*, per la quale l'unità distrutta produce delle parti che esistono senza riferirsi più né al Tutto dal quale pure derivano, né al soggetto che compie la frattura.

Il corpo, allora, non rappresenta, come vorrebbe molta letteratura anche contemporanea, uno strumento di produzione, di soddisfacimento dei bisogni indotti; non può costituire l'equivalente generale di una sorta di economia libidinale della società.

Come è vero che il castello dei libertini possiede molte equivalenze rispetto ai forzieri e alle casseforti nelle quali si accumulano denari e ori (isolati, protetti, sicuri, mascherati ecc.), i corpi accumulati in quel contesto divengono piuttosto l'oggetto di uno

<sup>3</sup>Per esempio gli uomini sfigurati di Bacon, i film di Greenaway e, soprattutto, i freaks, i cadaveri mutilati e i corpi estremi fotografati da J.P. Witkin (su di lui si veda il catalogo curato da G. Celant, Charta, Milano, 1995).

scambio che contraddice le regole di qualsiasi razionalità economica, mostrando invece maggiori affinità con quelle *perversioni* dell'economia quali il furto e il dono (cfr. Galimberti, 1987:209).

Se Galimberti (1987) afferma che questa gestione irrazionale del corpo è informata dal desiderio, noi preferiamo ritenerla informata dalla *voluttà* (allo stesso modo preferiamo parlare di *furto* anziché di dono, perché il primo termine ci consente di rappresentare meglio l'asimmetria della relazione), intesa come espressione di un godimento che non si interessa del suo oggetto, ma soltanto della sua realizzazione.

Il tentativo fatto dalla cultura occidentale di mettere da parte il corpo a favore della ragione e del linguaggio potrebbe avere origine nella sua storia, che è storia di nascita e di morte: luoghi abietti nei quali il *sacro destro* (l'attrazione) recupera il suo legame originario con il *sacro sinistro* (la repulsione) (cfr. Hollier (eds), 1979). Il recupero del corpo nietzscheano e quello della morte in Sade convergono nel tentativo di mettere da parte questa eredità, reinserendo l'uomo all'interno della sua esistenza concreta, finalmente liberata dalle istanze metafisiche che hanno avuto il compito di costringerla in un territorio fortemente determinato.

Se Freud - e i miti greci - hanno messo in evidenza il fatto che la legge, e quindi la società, ha il suo momento di origine nella violenza della castrazione, Sade propone un'anti-società fondata sulla castrazione della madre: esemplare è la scena finale della *Filosofia nel boudoir* quando Eugenie, oramai libertina, fa sigillare l'ano della madre. In questo caso si può ben parlare di una castrazione al contrario, anche rispetto alle azioni chiamate in causa: se la castrazione maschile richiede un taglio, una lacerazione, quella femminile impone una saturazione, una ricucitura di ciò che è originariamente lacerato<sup>4</sup>.

L'orifizio originario è metafora del caos dal quale si origina un'attività creatrice di forme eccedenti, le quali possono ridurre la complessità dalla quale sono scaturite per mezzo dell'istituzione di una nuova struttura gerarchica. Questa operazione, però, non presuppone da parte dell'individuo alcuna scelta razionale rispetto alle possibilità offertegli, quanto l'accettazione di ciò che è eccedente, di ciò che deborda, che supera i limiti. La selezione,

---

<sup>4</sup> «Cucire è in fin dei conti rifare un mondo senza cuciture, rimandare il corpo divinamente spezzettato - il cui spezzettamento è la fonte di tutto il piacere sadiano - nell'abiezione del corpo liscio, del corpo totale» (Barthes, 1971: tr. it. 156).

così, si manifesta come trasgressivo rovesciamento dell'ordine, generando quello spaesamento che si produce ogni qualvolta l'individuo perde i propri riferimenti, affrontando ciò che gli si pone come *perturbante*.

Il caos diviene l'archetipo di quella «mostruosità integrale» - come la chiama Klossowski (1973:11) - che stabilisce una *controgeneralità* definita attraverso la perversione e opposta alla normatività riconosciuta. È in questo modo che emerge un istinto di sopraffazione il cui obiettivo non è più quello di affermare il vero, ma un utile "privato" che sostituisce e supera l'azione morale la quale, come ricorda Nietzsche, altro non è che un'azione orientata all'utile sociale. La morale, infatti, «è originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private» (MA, II, *Il viandante e la sua ombra*, 40). L'educazione diviene lo strumento attraverso cui il singolo viene costretto a pensare e ad agire in modo contrario alla sua utilità, a favore di un più generale bene comune (cfr. Nietzsche, FW, 21).

In questa prospettiva, tanto Sade che Nietzsche respingono fermamente ogni forma di solidarietà, che richiederebbe alla collettività una base comune nella quale riconoscersi. Al contrario, una realtà non lineare, debordante, risulta difficilmente socializzabile e - pertanto - non facilmente *abbordabile*<sup>5</sup>.

### *Contratti e istituzioni*

La comunità sadiana nega ogni forma di contrattualismo. La condivisione delle parti, il rispetto della parola data, il riconoscimento di diritti e doveri reciproci, è quanto di più lontano vi possa essere dalla logica libertina.

Il contratto è invisibile da Sade perché è in esso che prendono forma le leggi, ritenute dal libertino la fonte del declino e della messa tra parentesi della sua posizione sovrana. L'avversione alla legge è evidente anche nella radicale critica fatta da Sade all'elemosina e peraltro presente anche in Nietzsche («io non faccio elemosine. Non sono abbastanza povero per farlo» (Z,

---

<sup>5</sup> Su questa tematica cfr. Derrida (1991: tr. it. 92). È possibile qui aprire una parentesi suggeritaci dal testo sopra citato. Infatti, Derrida afferma che la posizione di un «al di là» determina inevitabilmente la definizione di un confine, di una linea di separazione che distingue due spazi finiti, determinati. Quando questo «al di là» - però - si pone rispetto alle categorie determinate del Bene e del Male, esso finisce per creare uno spazio a(u)topico, che supera le determinazioni anziché fissarle.

*Prefazione*, 2). Essa costituirebbe infatti un dono «legante» (Derrida, 1991: tr. it. 137), vincolata tanto da un'obbligazione morale quanto da una religiosa. L'elemosina è la forma del dono che istituisce un rapporto contrattualistico, imponendo ai partecipanti allo scambio un legame fondato su beni non necessariamente materiali.

Il libertino attua un superamento della legge attraverso il sottile stiletto dell'ironia, che gli consente di prendersi gioco del contenuto sul quale la legalità dovrebbe fondarsi. In Nietzsche l'ironia assume un ruolo particolarmente rilevante, nello Zarathustra scrive: «E falsa sia per noi ogni verità, che non sia stata accompagnata da una risata!» (Z, III, *Di antiche tavole e nuove*, 23). Sempre nella stessa opera, nel famoso capitolo *La visione e l'enigma*, dopo il morso del pastore al serpente che lo soffocava Nietzsche esclama: «Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva!» (Z, III, *La visione e l'enigma*, 2)<sup>6</sup>.

Per mezzo dell'ironia l'uomo può definire un rapporto nuovo, più leggero, con se stesso e con il proprio mondo, un atteggiamento superficiale che Nietzsche ritiene essere l'elemento centrale del *saper vivere greco* (FW, *Prefazione*, 4) e che è consentito soltanto a coloro che sono in grado di prendersi gioco di sé («Si è sani quando si ride della propria serietà», Nietzsche, WzM, II, 233).

La leggerezza nietzscheana è rappresentata dalla figura di Dioniso, il cui compito è appunto quello di «renderci leggeri, insegnarci a danzare, infonderci l'istinto del gioco» (Deleuze, 1962: tr. it. 48), favorendo la liberazione da quel preconcetto cristiano secondo il quale la vita sarebbe qualcosa di cui dovremmo vergognarci. Ma la leggerezza, la superficie, può essere scelta solo da una posizione sovrana (da chi «abita le vette», direbbe Nietzsche), quella stessa che la legge metterebbe in discussione e che presuppone una comunità pensata come *istituzione*.

Se il contratto fonda una simmetria tra gli stipulatori i quali, se pure collocati su piani diversi, accettano le leggi in esso definite, l'istituzione *impone* l'asimmetria. Essa «si presenta come un ordine, molto diverso da quello della legge, che rende inutili le

---

<sup>6</sup> La presenza del riso all'interno di questo capitolo assume un ruolo fondamentale per la filosofia nietzscheana (Vattimo, 1974:204, corsivo nostro). Del resto, *Così parlò Zarathustra* è costellato di numerosi riferimenti all'ironia, al riso e allo scherzo. Sulla tematica del *nonsense* nella filosofia nietzscheana cfr. Arena, 1994.

leggi, che sostituisce al sistema dei diritti e dei doveri un modello dinamico d'azione, di potere e di potenza» (Deleuze, 1967: tr. it. 74) e che, nel caso di Sade, prende forma da una «trasmutazione della sessualità in Dio, Legge e coscienza» (Sollers, 1973:46).

La società sadiana preferisce la rigidità dell'istituzione alla immobilità imposta dal contratto; un'istituzione a cui non si domanda la legittimazione delle proprie azioni, quanto la *legittimazione dell'illegittimità*: poter agire senza tener conto delle leggi<sup>7</sup>.

### ***Società segrete***

Se la mostruosità rappresenta la condizione per mezzo della quale è possibile procedere ad un annientamento dei confini, essa richiede comunque (creando un gioco paradossale di opposizioni) il mantenimento dell'ordine dal quale differenziarsi. La società segreta opera proprio in questa direzione, individuando una realtà, una istituzione appunto, dalla quale *organizzare il disordine*.

Analogamente a quanto afferma Klossowski (1973:17) a proposito della trasgressione, anche il mostruoso non è altro che la dimostrazione di come il «normale» sia contingente. Normalità e mostruosità, così, appaiono come possibilità alternative ugualmente percorribili e legittimate attraverso l'istituzione: la società civile o la società segreta.

È proprio la società segreta sadiana a farsi portavoce di una particolare azione politica, il cui studio può ripercorrere alcune tracce suggeriteci da Alfieri (1996) che, nell'analisi della figura del Terzo, ritiene possibile parlare di *politica* soltanto laddove la relazione tra Due si leghi ad un Terzo al quale rapportarsi. Da questa prospettiva, la comunità sadiana si pone al di là della politica - o meglio è a-politica - proprio perché in essa è prevista una relazione limitata alla coppia vittima/carnefice, le cui differenze (come vedremo anche in seguito) sono del tutto contingenti. Affinché si possa istituire un legame di tipo politico è necessaria l'introduzione di un Terzo, che invece è apparentemente omesso da Sade.

La realtà immaginata dal libertino francese è però più complessa. Il Terzo sadiano può infatti essere riconosciuto nella società

---

<sup>7</sup> «Il problema [del perverso], in effetti, non consiste soltanto nel trasgredire la legge, sta nel sostituirsi alla Legge» (Sollers, 1973:49).

civile: quel soggetto rispetto al quale la comunità libertina istituisce un al di là. Come afferma ancora Alfieri (1996:28): «i Due sono *un* oggetto superindividuale, non una pluralità di soggetti»<sup>8</sup>.

La coppia vittima/carnefice, per essere tale, ha bisogno di un Terzo il quale - a differenza dei Due - può essere indicato soltanto per mezzo di leggi formali che lo contraddistinguano. Pertanto, seguendo questo percorso, possono prodursi due forme: a) il Terzo come capo; b) il Terzo come nemico vinto, come vittima. E sarebbe proprio questa seconda connotazione a caratterizzare il Terzo dal punto di vista direttamente politico (Alfieri, 1996:37). Tutta la socialità, così, si fonderebbe sul principio del *Terzo escluso*.

L'idea del Terzo come vittima designata è sviluppata anche da Nietzsche (sebbene egli non parli esplicitamente di un «terzo»), che nello Zarathustra afferma: «I più lontani devono scontare il vostro amore per il prossimo; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto» (*Z, I, Dell'amore per il prossimo*).

Il tema della cinquina è presente anche in Dostoevskij, che dalla filosofia nietzscheana ha acquisito molti proficui spunti. Ne *I demoni* Stavrogin, pienamente consapevole del suo ruolo sovrano e dell'autorità spirituale che esercita, ammaestra Pëtr Verchovenskiĭ al dominio: «inducete quattro membri del gruppo ad accoppiare il quinto col pretesto che quello denuncia, e subito, col sangue sparso, li legherete come in un nodo. Diventeranno vostri schiavi, non oseranno ribellarsi e domandare resoconti. Ah, ah, ah!» (*I demoni*, II, 6, VII). Nell'opera dello scrittore russo il sesto che deve essere eliminato è Sciatov e l'omicidio è utilizzato, come in tutte le società, allo scopo di rendere più saldo il legame tra i suoi membri.

La relazione politica che si instaura all'interno della comunità sadiana, allora, prevede una Vittima che non è, come potrebbe sembrare, la/lo sventurata/o di turno, bensì la società esterna e il suo contrattualismo. È la sacralità posta al di là dei confini indecidibili dell'orgia a dover essere violata, quella stessa sacralità che viene infranta nel momento in cui la divinità muore.

---

<sup>8</sup> Questa affermazione rafforza quanto si era detto sopra a proposito dell'orgia. Segnaliamo a questo proposito il film *Society* di B. Yuzna (1989), che ci sembra evidenziare bene la funzione astrattizzante dell'orgia. In esso i corpi aggrovigliati finiscono per fondersi l'uno con l'altro dando vita ad una poltiglia vischiosa che racchiude tutti i partecipanti.

### ***Legge/Regola***

Il problema della legge e della sua trasgressione viene affrontato anche da Baudrillard (1979: tr. it. 137-160). Questi, infatti, sostiene che la Legge «può e deve essere trasgredita», al contrario della Regola che non prevede un'insubordinazione. Mentre la Legge si fonda sulla necessità di essere interpretata, la Regola - non avendo soggetto - non può essere decifrata.

Funziona bene allora - nel caso della comunità sadiana - la metafora del *gioco*, dato che esso presuppone la condivisione di una Regola che non può essere messa in discussione. Potremmo sostenere che è proprio all'interno della Regola che la Legge può essere oltrepassata.

Mentre la Legge traccia dei confini formali (concreti: unisce coloro che nella legge si riconoscono), la Regola agisce nel territorio del mostruoso, dello spazio indeterminato. Non accettare l'imperiosità della Regola significherebbe ricadere sotto il dominio della Legge (il *baro* è colui che, se scoperto, viene allontanato dal dominio della Regola per essere ascritto a quello della Legge).

La Regola non presuppone la sua stessa giustizia, così come l'istituzione non persegue alcuna equità, dato che qualsiasi ipotesi in questo senso risulterebbe percorribile soltanto all'interno di una comunità di uguali in cui fosse possibile generare quel *sottile equilibrio* che «vuole che noi ci perdoniamo parecchie cose che non *dovremmo* perdonarci» (Nietzsche, MA, II, *Il viandante e la sua ombra*, 32). L'istituzione, la comunità sadiana, la Società degli Amici del Delitto<sup>9</sup>, non prevede né comprensione né perdono, dato che tutto è sempre organizzato allo scopo di tracciare il proprio «campo da gioco», di *abbordare* un inabbordabile.

### ***Sovranità e trasgressione***

Assumere una posizione sovrana significa poter agire trasgredendo. In questo senso si afferma quanto diceva Bataille (1976: tr. it. 94): «la sovranità è la negazione del divieto».

La sovranità rimanda, ancora una volta, all'eccesso, che viene definito da Nietzsche come «uno degli stratagemmi più raffinati nell'arte di vivere» (MA, II, *Opinioni e sentenze diverse*, 365), presupponendo quella leggerezza propria di chi ha scelto di vivere in un eterno presente. La posizione sovrana *gioca con la morte*

---

<sup>9</sup> Preferiamo questa definizione a quella di «Società degli amici del crimine» perché il suo acronimo crea «Sade».

perché sa che il principale rischio deriva proprio da essa.

Eccesso, gioco. E dispendio: il sovrano vuol mostrarsi per mezzo di un dispendio improduttivo. Si è distanti dalla logica del capitale che invece enfatizza la produttività sociale del dispendio (del consumo), la sua funzionalità. La posizione sovrana è per definizione antieconomica: in essa opera un sostanziale *rifiuto di servire* (Bataille, 1976: tr. it. 205). In tutti i sensi: rifiuto di essere utili, rifiuto di essere sottomessi.

La posizione sovrana, così come è presentata da Sade e da Nietzsche, emerge come il risultato di una selezione consapevole, quale espressione della volontà umana di imporre la propria *attività creatrice*. È in questo senso che l'uomo integrale sadiano e l'oltre-uomo nietzscheano potranno modificare l'esistente, cambiarne i nomi, agire come *inconfrontabili*<sup>10</sup>, come Distruttori<sup>11</sup>.

Il libertinaggio (o la volontà di potenza) afferma la distruzione/introiezione dell'alterità e la definizione del corpo unico dell'istituzione. In essa convivono degli uomini che esperiscono la loro sovranità (i libertini) e delle «cose» (le vittime) che necessitano ai primi per rendere evidente (a loro stessi) la loro posizione. L'istituzione può così essere pensata come il luogo nel quale i Due prendono coscienza della loro indivisibilità, organizzandosi al fine di mettere a punto un progetto atto ad uccidere il Terzo. Non esiste alcuna legge, se non allo scopo di essere infranta, ma le azioni per mezzo delle quali può concretizzarsi la trasgressione devono essere rigorose (istituzionali, regolamentate).

Questo punto di vista ci consente di proporre una diversa interpretazione della coppia vittima/carnefice che non basta più a se stessa, anche perché le due parti possono facilmente scambiarsi all'interno del gioco libertino. La vittima può divenire, attraverso la propria volontà, l'altra parte della coppia. Sembrerebbe che Sade abbia voluto suggerire proprio questa scambiabilità dei ruoli con la coppia Justine/Juliette, metafora del mostro, unione dei contrari, luogo dell' *Unheimliche*.

### ***Gerarchia. Attivo-Reattivo***

Il concetto di volontà, oltre ad essere centrale nella filosofia

<sup>10</sup> Nietzsche, FW, 335.

<sup>11</sup> «Solo come creatori noi possiamo annientare» (Nietzsche, FW, 58). Anche in questo caso è evidente la tensione tra i due termini che ripropone quella già incontrata più volte (positivo/negativo, sacro destro/sacro sinistro), che è una delle cifre stilistiche nietzscheane (cfr. su questo Franck, 1996).

nietzscheana, è emerso più volte nel corso di questo lavoro nei termini di una istanza selettiva, quella che Deleuze tratta quale «elemento differenziale della forza» (Deleuze, 1962: tr. it. 37). Secondo il filosofo francese la volontà agisce sempre su un'altra volontà, istituendo un rapporto «tra una volontà che comanda e una volontà che obbedisce, e che obbedisce in misura maggiore o minore» (Deleuze, *ibid.*).

In questo rapporto tra forze (tra volontà) la gerarchia è intesa come *fatto originario*. Per Deleuze il senso di una cosa è infatti determinato dalla relazione tra la stessa e la forza che se ne impadronisce. È la gerarchia delle forze presenti nella cosa a definirne il valore.

Le forze prese all'interno del rapporto gerarchico vengono distinte da Deleuze in *attive* e *reattive*. Attivo significa «tendere alla potenza. L'appropriarsi, l'impadronirsi, il soggiogare, il dominare sono gli attributi della forza attiva» (Deleuze, 1962: tr. it. 71). Nella forza attiva opera la funzione trasformatrice (trasvalutatrice) del potere dionisiaco e la sua definizione è possibile solo in relazione alla forza reattiva che gli si contrappone.

Le forze reattive, che dominano invece l'uomo socializzato dal cristianesimo, finiscono per essere rovesciate per mezzo di quella *distruzione attiva* in cui avviene la «trasmutazione della volontà del nulla» (Deleuze, 1962: tr. it. 202). È in questo momento che la volontà assume su di sé la potenzialità creatrice dell'affermazione e che si manifesta lo *spirito libero* nietzscheano; è il culmine della filosofia dionisiaca, «il punto in cui il negativo diventa tuono e fulmine di una potenza di affermare» (Deleuze, *ibid.*).

La *negazione*, strumento delle forze reattive, passa al servizio di un *eccedente* della vita, tramutandosi in potenza affermativa. Il negativo acquista aggressività, qualità che il pensatore dionisiaco contrappone al risentimento del pensatore cristiano.

L'attività non esaurisce però la negazione, che invece prevede anche una parte inutilizzata che prorompe nell'interiorità: «l'affermazione di questa negazione radicale che non ha più nulla da negare è l'esperienza interiore» (Blanchot, 1970: tr. it. 277). In tutta la loro opera Sade e Nietzsche non fanno altro che andare alla ricerca di quella forza negativa in grado di mettere in crisi le nozioni consolidate di Uomo, Dio, Natura, con l'obiettivo di affermare l'uomo integrale, tragico, Unico.

La volontà, che Nietzsche contrappone al ricatto cristiano (che usa il dolore come moneta di scambio per promesse non mante-

nute), assume il suo vero volto mostrando la sua funzione creatrice. «Volontà - è il nome di ciò che libera e procura la gioia» (Nietzsche, Z, II, *Della redenzione*), di ciò che impedisce all'uomo meschino e piccolo di rimontare all'interno della gerarchia e che si esprime anche attraverso la sofferenza, quella sofferenza esterna, osservata, inflitta e subita tanto cara alle rappresentazioni sadiane, ma non ignorata da Nietzsche.

Il labirinto (nel quale abbiamo tentato di perderci) è quello in cui la voluttà sadiana e la volontà nietzscheana si incontrano sul terreno della decostruzione del soggetto e della società, proponendosi quali scelte che immettono l'uomo all'interno di un territorio rizomatico, *nonsensical*, in cui ogni certezza è bandita e nel quale emerge il potenziale del corpo, della fisicità, con la sua forza perturbante.

#### Bibliografia

Nietzsche F.

*Opere (1844-1900)* a cura di Colli-Montinari (Adelphi), tranne che *La volontà di potenza*, per la quale si segue la traduzione curata da M. Ferraris e P. Kobau (Bompiani). In numeri romani, le sigle, poi l'eventuale titolo e il numero dell'aforisma (in numeri arabi): MA = *Umano troppo umano* (I; II); FW = *La gaia scienza*; Z = *Così parlò Zarathustra*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GdM = *Genealogia della morale*; WzM = *La volontà di potenza*.

AA. VV., 1973 *Il pensiero di Sade*, Guida, Napoli.

Alfieri, L., 1991 «Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema politico e giuridico di René Girard», in Corradini Broussard, D., 1991. 1996 «Il terzo che deve morire», in Chiodi, G.M. (eds), 1996.

Arena, L.V., 1982 «Sul Male», in *Studi Urbinati*, B/2, pp. 145-169. 1994 *Nietzsche e il Nonsense*, Angeli, Milano.

Barthes, R., 1971 *Sade, Fourier, Loyola*, tr. it. Einaudi, Torino, 1977.

Bataille, G., 1957a *L'erotisme*, tr. it. SE, Milano, 1986. 1957b *La littérature et le mal*, tr. it. SE, Milano, 1987. 1967 *La Part maudite précédé de La Notion de la dépense* tr. it.

Boringhieri, Torino, 1992. 1973 *Sur Nietzsche*, tr. it. SE, Milano, 1994. 1976 *La souveraineté*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1990.

Baudrillard, J., 1976 *L'échange symbolique et la mort*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1984. 1979 *De la séduction*, tr. it. ES, Milano, 1995.

Blanchot, M., 1970 *Entretien infini*, tr. it. Einaudi, Torino, 1976. 1980 *L'écriture du désastre*, tr. it. SE, Milano, 1990.

Calabrese, O., 1987 *L'età neobarocca*, Laterza, Bari.

- Chiodi, G.M., 1996 (eds) *Simbolica politica del Terzo*, Giappichelli, Torino.
- Corradini Broussard, D., 1991 (eds) *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa.
- Deleuze, G., 1962 *Nietzsche et la philosophie*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1992.  
1967 *Presentation de Sacher-Masoch*, tr. it. Bompiani, Milano, 1978.
- Derrida, J., 1967 *L'écriture et la différence*, tr. it. Einaudi, Torino, 1971.  
1987 *Eperons*, tr. it. Adelphi, Milano, 1991.  
1991 *Donner le temps*, tr. it. Cortina, Milano, 1996.
- Foucault, M., 1976 *La volonté de savoir*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1993.  
1984 *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.  
1994 *Dits et écrits*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1996.
- Franck, G., 1996 *Forme del paradosso. Il doppio volto dell'opera tra Baudelaire e Nietzsche*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti, U., 1987 *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Girard, R., 1972 *La Violence et le sacré*, tr. it. Adelphi, Milano, 1980.
- Hollier, D., 1979 (eds) *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris (tr. it. Boringhieri, Torino, 1991).
- Klossowsky, P., 1969 *Nietzsche et le cercle vicieux*, tr. it. Adelphi, 1981.  
1970 *La Monnaie Vivante*, tr. it. Mimesis, Milano, Adelphi, 1989.  
1973 «Sade, ovvero il filosofo scellerato» in AA. VV., 1973.
- Kristeva, J., 1980 *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, tr. it. Spirali, Milano, 1981.
- Perniola, M., 1985 *Transiti*, Cappelli, Bologna.  
1990 *Enigmi. Il momento egizio nella società e nell'arte*, Costa & Nolan, Genova.  
1994 *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino.
- Sollers, P., 1973 «Sade nel testo» in AA. VV., 1973.
- Signorini, A., 1980 *Sade Stirner Nietzsche*, Jovene, Napoli.  
1996 «Il terzo come portatore di giustizia nel pensiero di E. Levinas» in Chiodi (eds), 1996.
- Vattimo, G., 1974 *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano.
- Il Verri*, 1972 «Nietzsche», n. 39/40.

