



**MIMESIS**  
**Il caffè dei filosofi**

n. 55

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio, Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio*

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese*)

Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*)

Matteo Giovanni Brega (*IULM, Milano*)

Antimo Cesaro (*Università degli Studi di Napoli, Federico II*)

Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*)

Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*)

Giuliana Parotto (*Università degli Studi di Trieste*)

Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*)

Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*)

Jean-Jacques Wunemberger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



# LA FILOSOFIA DEL MARCHESE DE SADE

a cura di  
Natale Sansone



MIMESIS  
*Il caffè dei filosofi*

© 2014 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: *Il caffè dei filosofi*, n. 55

Isbn: 9788857520469

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

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

*Telefono* +39 02 24861657 / 02 24416383

*Fax*: +39 02 89403935

*E-mail*: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

# INDICE

INTRODUZIONE	7
<i>Pietro Emanuele</i>	
PERCHÉ RECUPERARE SADE	11
1. Contro il pregiudizio del biografismo	11
2. Contro il pregiudizio dell'osceno e dell'efferato	14
3. Ragione e passione: i due volti di Sade	21
4. Pessimista esistenziale, cinico per reazione	27
5. Le oneste contraddizioni di Sade	28
<i>Anna Longo</i>	
SADE, ANIMALITÀ E MATERIALISMO	31
<i>Natale Sansone</i>	
UNA FILOSOFIA SPERIMENTALE	49
Gli studi sull'illuminismo e Sade	49
La funzione della ragione in Sade	56
L'estasi erotica e l'esperimento sadiano	73
<i>Paolo Mottana</i>	
UNA PEDAGOGIA SADIANA?	81
Il "tempio" di Silling	81
Antipedagogia per orchestra e da camera	84
Sade capace di dire l'indicibile	90
Bibliografia	94

*Silvia Capodivacca*

DILETTUOSO SADE, OVVERO: L'AMORALE DELLA FAVOLA	95
La profezia di Radulfo	95
Un'emancipazione reazionaria	98
La <i>parresia</i> di Sade	99
Silenzi interrotti	101
Karne wal	103
Il campo nemico	104
<i>Consider the Lobster</i>	107
<i>Minima immoralia</i>	112
L'improduzione creativa	114
Desublimatoria del piacere	120
Una nuova umanità	123
Testi di riferimento	130

## INTRODUZIONE

Perché tornare a occuparsi di Sade? Forse perché viviamo in un'epoca in cui la ben nota istanza della libertà sessuale sembra finalmente trovare soddisfazione e vogliamo confrontarla con quel tipo di libertà sfrenata auspicata da Sade? Oppure, perché dopo la sentenza di Nietzsche "Dio è morto" occorre fare un passo indietro e tornare a quell'autore che rinchiuso per tanti anni nelle patrie galere della Francia aveva prefigurato, seguendo una ferrea logica, cosa sarebbe potuta diventare la Repubblica nata dall'uccisione del Monarca? Potremmo ulteriormente interpellare Sade per avere chiarimenti su certi gusti umani avidi di consumare spettacoli dove violenza, distruzione, sangue e cadaveri sono i motivi dominanti, e che negli ultimi decenni ci vengono offerti da determinati generi cinematografici.

Quello che però ci ha indotti principalmente a interessarci del marchese è la valenza teorica dei suoi scritti. Non ci interessano le manie di persecuzione, la sua ossessione per la numerologia e, in generale, l'entità dei suoi disturbi mentali: tutti fenomeni che devono in ogni caso tenere conto del fatto che Sade trascorse ben ventisette anni della sua esistenza in stato di reclusione. Nei saggi che seguono, gli autori, da angolazioni diverse (e a volte opposte), hanno tentato di far emergere un pensatore dotato di una riflessione personale che non si presta semplicemente a ripetere quel che i suoi prediletti *philosophes* avevano già detto. Sade si spinge oltre il materialismo di La Mettrie o di d'Holbach; radicalizza il fondamentale egoismo di Helvétius; spinge fino all'osceno e alla profanazione l'irriverenza di Voltaire. Nei suoi romanzi maledetti si trova formulata e spiegata nei dettagli quella inversione dei valori sulla quale, a distanza di un secolo, costruirà la sua filosofia Friedrich Nietzsche. Non è un caso se il filosofo tedesco si ritrovi spesso menzionato tra le pagine di questo libro.

Ma Nietzsche ha avuto ben altra fortuna. Ha finito per rivestire un ruolo di primo piano per la filosofia contemporanea, è divenuto l'interlocutore preferito di molti tra i maggiori filosofi del Novecento e degli ultimi dieci anni. L'opera del marchese de Sade ha goduto, è vero, di un periodo di rivalutazione e di discreto successo tra la fine della Seconda guerra mondia-

le e gli anni Settanta; tuttavia bisogna sottolineare che tale riconoscimento proveniva in prevalenza da pensatori di lingua francese, e il dibattito e gli studi su Sade non hanno mai assunto le proporzioni di quelli nietzschiani. Probabilmente si faceva e si fa passare per assodato che essendo Sade autore di romanzi, di racconti e persino di (modestissime) opere teatrali, egli sia prevalentemente un narratore più che un filosofo. E il fatto che egli abbia dato il meglio di sé come scrittore di opere definite pornografiche, non lo ha di certo aiutato a fargli trovare un posto d'onore nell'Olimpo della filosofia. Ma se si leggono con attenzione le ampie parti in cui sono presenti i dialoghi e le disquisizioni dei personaggi de *La filosofia nel boudoir*, delle *120 giornate di Sodoma*, di *Aline e Valcour*, della *Nouvelle Justine* o di *Juliette*, potrebbe emergere che l'autore di questi scritti non è altri che un filosofo; e non di quelli che semplicemente si dilettono di filosofia. Un filosofo che, così come Platone si servì della finzione scenica dei dialoghi per rendere più accessibile il suo pensiero, si è servito a sua volta (mutandoli) degli espedienti letterari che il suo tempo gli offriva. Così troviamo in Sade la commedia teatrale, il romanzo erotico, il romanzo picaresco, il romanzo di formazione, il romanzo epistolare, nonché l'utilizzo del personaggio chiave del seduttore tanto in voga in Francia da Marivaux a Laclos. Ma Sade stesso ci avverte di ritenersi anzitutto un filosofo.

Dispiace che due intellettuali contemporanei di fama internazionale come Michel Onfray e Jonathan Israel non ne abbiano compreso il peso, e che siano giunti quasi a denigrarlo. In un certo senso, è probabile che il fatto che si sia trascurato il pensiero di Sade sia da imputarsi anche all'interpretazione che ne diede Roland Barthes, il quale aveva messo in rilievo il valore semiotico (scritturale e retorico) più che rispecchiante dell'opera sadiana. Forse alcuni di coloro che si sono adagiati su questa interpretazione hanno ritenuto a buon diritto di poter trascurare o far passare in secondo piano il dettato delle osservazioni di Sade. Le iperboli presenti nei suoi scritti, i discorsi fiume dei suoi personaggi, i tempi dilatati oltremisura, le sofferenze inflitte in un crescendo spesso irrealistico di violenza ed effrazione, il numero impressionante delle vittime, farebbero propendere verso una tale ottica. Ma non dobbiamo dimenticarci che la preferenza accordata da Sade ai filosofi materialisti, l'osservazione attenta per ciò che riguarda il mondo proteiforme della sessualità e l'avidità di conoscenza (una vera e propria *libido sciendi*<sup>1</sup>), sorgono in lui da una peculiare esigenza interiore. E questa esigenza ha trovato risposte nell'esperienza e nella riflessione che

1 Ricordiamo, ad esempio, che durante la sua detenzione presso Vincennes protestò vivamente per il rifiuto oppostogli dal direttore del carcere di recapitargli le *Con-*

su di essa Sade ha svolto. Allora si dovrebbe comprendere che la sua filosofia non è semplicemente una bizzarria, frutto di vacue fantasie, ma il tentativo estremamente sincero di dare risposte il più possibile veritiere alla propria condizione e, attraverso di essa, a quella di tutta l'umanità. Ma ciò può avvenire solo criticando aspramente o facendo la parodia del conformismo.

Se quindi quello di Sade è un mondo di scrittura, occorre però tener presenti le parole di Klossowski in merito alla passione che diede origine a tale scrittura e al pensiero che vi è sotteso: «Se si vuole rendere giustizia a Sade occorre prender sul serio questa “filosofia scellerata”, giacché essa prodigandosi in un'opera immensa, traccia un sinistro punto interrogativo sul partito del pensare e dello scrivere, e particolarmente di pensare e descrivere un atto, invece di commetterlo»<sup>2</sup>. Sade stesso ci fornisce ragguagli su come il suo pensiero sia sorto, su come esso non possa essere scisso dai principi basilari dell'edonismo e dell'assoluta libertà:

Il mio modo di pensare, voi dite, non può essere approvato. E che me ne importa? Bisogna essere proprio pazzi per adottare un modo di pensare in rapporto agli altri. Le mie opinioni sono frutto di riflessione, e dipendono dalla mia esistenza, dal mio organismo. Io non sono certo padrone di mutarle, ma se anche lo fossi, non lo farei per nulla al mondo. Questo modo di pensare che voi riprovate, è l'unica consolazione della mia vita, che allevia le mie pene di prigioniero, e rappresenta il solo piacere che ho al mondo, cosicché ci tengo più che alla vita stessa. Non è certo il mio modo di pensare che mi ha reso infelice, ma al contrario quello degli altri<sup>3</sup>.

Questo genere di pensiero è anche carico di nuove possibilità, di esperimenti e di scoperte, di suggerimenti per combinatorie che potrebbero condurci verso orizzonti mai esplorati. Sade ci spinge quindi a non rimanere costretti entro gli angusti limiti di ciò che ci è stato insegnato e la cui validità si regge sul peso della tradizione; ci sollecita ad abbattere i confini delle generalizzazioni che antropomorficamente abbiamo costituito (soprattutto quelle che pongono una netta distinzione tra i tre regni naturali). Può esortarci a partire da quello che sappiamo di noi stessi, delle nostre pulsioni, per procedere verso nuove conoscenze.

---

*fessions* di Jean-Jacques Rousseau. (Cfr. Lettera alla moglie del 25 giugno (ca.) 1783; G. Lely, *Sade profeta dell'erotismo*, tr. G. P. Brega, 1968, p. 199).

- 2 P. Klossowski, *Il filosofo scellerato*, in *Sade prossimo mio*, tr. A. Valesi, 1970, p. 18.
- 3 Lettera alla moglie degli inizi di novembre 1783 (in G. Lely, *Sade profeta dell'erotismo*, p. 201).

Non possiamo allora condividere i sorrisi beffardi degli accademici denigratori di Sade. Questi non si prestano certo a seguire la volontà testamentaria del marchese di essere dimenticato dal mondo, ma sembrano indicare, più che malcelati desideri di “bruciare Sade”, tentativi di instillare una subdola *damnatio memoriae*.

N.S.

PIETRO EMANUELE  
 PERCHÉ RECUPERARE SADE

Sino alla sua rivalutazione sarebbe stato impensabile che l'autore di una storia della filosofia dedicasse alcune sue pagine agli scritti di Sade. Ma oggi un evento del genere sarebbe tutt'altro che stravagante. Anzi, ci si dovrebbe meravigliare che il suo nome sia tuttora ignorato dalla maggior parte delle storie della filosofia.

Sade non è soltanto un polemista e tanto meno un pornografo, è anche e soprattutto un pensatore fuori dal coro. La sua opera può considerarsi la summa del radicalismo antispiritualista del mondo moderno. È stato soprattutto merito di Adorno e Horkheimer aver trasferito l'interesse per i suoi scritti da quello eccentrico per la letteratura *osée* a quello autenticamente filosofico per opere degne di riflessione. I pregiudizi e il contesto erotico in cui quegli scritti sono immersi hanno impedito a lungo un esame obiettivo delle idee che intendono comunicare. Ma sono idee autentiche, non semplici intermezzi di riflessione introdotti in discorsi ispirati alla licenziosità, anche se c'è chi stenta ancora a ritenerle tali<sup>1</sup>.

### 1. *Contro il pregiudizio del biografismo*

Sade autore sciagurato? C'è chi lo pensa ancora oggi: profluvii di sperma e sangue nei suoi romanzi non sono forse i parti di un folle? Ma un verdetto simile precluderebbe ogni possibilità di apprezzarne l'originalità di pensiero. In realtà, è un illuminista, che ha portato alle estreme conseguenze idee importanti del suo tempo: l'esaltazione della natura, la polemica antireligiosa, il sovvertimento di ogni ordine costituito. Un illuminista estremo, un pensatore paradossale, tanto da essere definito "l'uomo più

---

1 M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, 1976. Si veda in particolare l'Excursus II, *Juliette, o illuminismo e morale*, nel quale si afferma che l'opera di Sade palesa l'«intelletto senza la guida di un altro», cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela» (p. 95).

sovversivo che sia mai apparso sulla faccia della terra”<sup>2</sup> e l’“autore dell’opera più scandalosa che sia mai stata scritta”<sup>3</sup>.

Non si tratta certo dell’unico caso di autore dissacrante. Nell’antichità Archiloco dileggiò il valore guerriero; Cecco Angiolieri vagheggiava il parricidio; Machiavelli scandalizzò col suo immoralismo politico; Baudelaire fece altrettanto coi suoi *fleurs du mal*; Artaud non si trattenne dallo scrivere pagine pesantemente blasfeme. Mentre però il poeta allucinato seduce il lettore, lo scrittore che argomenta con freddezza tesi contrarie alla morale comune suscita sconcerto. Sade, come Machiavelli (da lui ammirato), rientra in quest’ultima categoria, e la sua figura è tuttora avvolta da non pochi preconcetti, a cominciare da quello biografico<sup>4</sup>.

Quello che Apollinaire definì “lo spirito più libero che sia esistito”, è stato, ironia della sorte, il corpo più incarcerato: quasi trent’anni di prigione. Non li spiegano qualche atto di libertinaggio di troppo. Al contrario, sembra che Sade abbia partecipato una sola volta a un’orgia (durante la quale si sarebbe fatto fustigare). Più verosimilmente, avrebbe pagato la scarsa prudenza e l’ostilità di una suocera puritana. Come scrive Bataille, «apparentemente i suoi abusi non superarono affatto quelli di altri signori dell’epoca, ma Sade fu maldestro, fu imprudente, si inimicò personaggi più potenti di lui. Da privilegiato egli divenne, nella fortezza di Vincennes e poi alla Bastiglia, la vittima dell’arbitrio imperiale»<sup>5</sup>.

Persino un anticonformista come Michel Onfray non è riuscito a evitare, al proposito, una deformazione prospettica. Per lui, cioè, chi è protagonista di atti di libertinaggio criminosi (o presunti tali), non merita la qualifica di filosofo: «A proposito della biografia detestabile di Sade, si può ormai concludere che siamo ben lontani dal filosofo liberatore della sessualità, dall’araldo che spezza le catene, dal modello di anarchico lodato dai surrealisti, vittima dell’arbitrio del potere reale, venerato come una leggenda dai moderni letterati e filosofi del XX secolo. Nient’altro che un delinquentello di competenza della buon costume»<sup>6</sup>.

2 G. Bataille, *L’erotismo*, Milano 1997, p. 171.

3 M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, Milano 2003, p. 21.

4 Nella terza parte di *Juliette* la Clairwill, dialogando con la protagonista, le ricorda le sagge riflessioni di Machiavelli: «...ricordati che Machiavelli ha detto che è meglio essere impetuosi che circospetti perché la natura è una donna di cui non si può venire a capo se non provocandola. Si vede per esperienza, continua lo stesso scrittore, che essa concede i suoi favori più alle persone feroci che non a quelle impassibili» (I, Roma 1993, p. 376).

5 Bataille, op. cit., p.158.

6 M. Onfray, *Illuminismo estremo. Controstoria della filosofia*, IV, Milano 2010, p. 233.

Onfray si riferisce, in particolare, all'episodio di Rose Keller, una fioraia che Sade portò a casa sua per poi flagellarle il sedere. I giudici lo condannarono. Ma egli sostenne che si trattava di una prostituta con la quale aveva pattuito un incontro di piacere. Come ha scritto il suo biografo ufficiale, Gilbert Lely, nessuno potrà mai rispondere alla domanda su quale sia stata la responsabilità del marchese nella vicenda: «cioè se sia vero che egli avesse fatto capire alla vittima che l'invitava a un'avventura libertina, o se invece, come ha dichiarato la donna, l'avesse adescata col miraggio di un lavoro onesto»<sup>7</sup>.

Più equilibrato appare il giudizio dello storico della letteratura erotica Sarane Alexandrian che considera la scrittura di Sade una sorta di autoterapia per mitigare una straripante sessualità: «Suo fattore d'equilibrio è il transfert delle passioni dalla sfera del reale a quella dell'immaginario, una liberazione tanto meglio avvertita quanto più erano parossistiche le scene immaginate»<sup>8</sup>.

Sade criminale, Sade aristocratico reazionario, Sade scrittore erotico per ammansire l'eccitazione. Le interpretazioni sono molteplici. In ogni caso, la disapprovazione delle vicende di vita non lusinghiere o sfortunate impedisce di valutare serenamente il pensiero del loro protagonista: non nel fondo schiena della fioraia troveremo il corpo del reato ma, eventualmente, negli scritti di Sade. Quanti autori di valore sarebbero rimasti ignoti o incomprendi se la critica si fosse fatta condizionare dalle loro oscure vicissitudini? Caravaggio fu un omicida, Verlaine sparò due colpi di pistola a Rimbaud, il filosofo Althusser si macchiò di uxoricidio. La storia della cultura prescinde dalla fedina penale. In ogni caso, Sade non fu un omicida. Perché, dunque, farne la pecora nera degli autori maledetti?

Una spiegazione plausibile può trovarsi nella diversa influenza del poeta e dello scrittore: un poeta ribelle non minaccia l'ordine costituito, resta un fenomeno sospeso tra l'estetica e il gusto anarchico. Invece uno scrittore trasgressivo può sconfinare dal terreno dell'estetica a quello dell'eversione. Sade suscita questa paura: è un intellettuale dalle idee ardite e moralmente scandalose, che nei lettori non vaccinati può suscitare più biasimo che consenso.

Senonché le sue idee non vanno identificate senz'altro con le orge e le depravazioni sessuali che si celebrano nei suoi romanzi: è, in parte, l'errore di Onfray. Le orge sono scene concepite dalla mente di un commedian-

7 G. Lely, *Il profeta dell'erotismo. Vita del Marchese De Sade*, Milano 2012, p. 70.

8 S. Alexandrian, *Storia della letteratura erotica*, Milano 1994, p. 201.

te<sup>9</sup>. Le idee vengono esposte nei momenti di pausa, quando l'azione, interrompendosi, deve trovare la sua giustificazione teorica. Così, Justine e Juliette, rispettivamente eroine della virtù e del vizio, dialogano nel rispetto del contraddittorio. Le orge sono i giochi di prestigio che devono stupire il lettore, il Sade veramente esplosivo non è quello delle improbabili orge, bensì quello che espone le sue ragioni con logica ferrea. Le idee ne conseguono con lucidità e forza eversiva.

Insomma, non si può valutare il pensiero di Sade in base ai suoi casi di vita.

## 2. Contro il pregiudizio dell'osceno e dell'efferato

Non si può cogliere l'importanza del pensiero di Sade se si trovano disgustosi i contenuti dei suoi libri. Altrettanto non si può apprezzare un regista come Quentin Tarantino se ci si lascia condizionare dalle scene di violenza dei suoi film. Indubbiamente mettono a dura prova lo spettatore con un realismo di cui lo stesso Sade non è capace. Si dovrebbero allora negare al genere *pulp* i suoi canoni di bellezza?

Eppure, un secondo pregiudizio che grava su Sade e ne impedisce una corretta fruizione è quello che considera i suoi romanzi una forma di depravazione. Già un suo contemporaneo non meno libertino, Restif de la Bretonne, ne mostrava disprezzo in un romanzo altrettanto erotico, ma esplicitamente polemico nei confronti dell'abitudine di Sade di mescolare la crudeltà con l'erotismo. Nell'*Anti-Justine* esordisce infatti condannandolo in quanto scellerato e "vivisezionatore", e augurandosi che il proprio libro possa offuscare quelli dell'odiato Marchese (designato con la sigla DsDs):

Nessuno è più indignato di me per le sconce opere dell'infame DsDs; cioè di Justine, Aline, le Boudoir... Questo scellerato non descrive le delizie dell'amore, per gli uomini, se non accompagnate da tormenti, dalla stessa morte, per le donne. Il mio scopo è fare un libro più gustoso dei suoi, e che le mogli potranno far leggere ai loro mariti, per esserne meglio servite; un libro dove i sensi parleranno al cuore; dove il libertinaggio non ha nulla di crudele per il sesso debole,... dove l'amore ricondotto alla natura, esente da scrupoli e pregiudizi, non presenti altro che immagini ridenti e voluttuose. Si adoreranno le donne, leggendolo, le si amerà fottendole: ma soprattutto si aborrirà il Vivisezionato-

9 Durante i lunghi anni di prigionia Sade non si dedicò solo alla narrativa, ma scrisse pure opere teatrali, di cui era appassionato: drammi, tragedie, commedie, pantomime, atti unici.

re, quello stesso che fu tratto fuori dalla Bastiglia con una lunga barba bianca il 14 luglio 1789. Possa quest'opera incantevole seppellire le sue!

Questa critica di un astioso de la Bretonne è tipica di una caratteristica fallacia. Egli non si limita a criticare i gusti letterari del suo rivale, cosa pur legittima, ma gli attribuisce anche l'ignominia delle azioni da lui descritte: Sade non è soltanto l'inventore di vicende più o meno efferate, ma sarebbe l'istigatore e il responsabile morale di quelle efferatezze. Non si può negare che in alcuni momenti la fantasia di Sade venga presa da una sorta di delirio orgiastico-criminale. Addirittura nelle sue pagine l'aguzzino stesso fremette di desiderio quando può subire le medesime sevizie delle sue vittime. Così in quel capolavoro di teatralità che è *La filosofia nel boudoir*, per completare l'eccesso di godimento il maestro di libertinaggio Dolmancé propone una reciproca flagellazione di gruppo: «M.me de Saint-Ange batterà Lapierre di modo che questi lo spinga bene nella vulva di M.me de Mistival; io batterò M.me de Saint-Ange, Augustin batterà me, Eugénie batterà Augustin e sarà a sua volta battuta con forza dal cavaliere»<sup>10</sup>.

La crudeltà, nei racconti di Sade, non è nulla più di un ingrediente della sua estetica. A metà dell'Ottocento, un allievo di Hegel, Karl Rosenkranz, sconvolse i canoni dell'estetica tradizionale con un saggio rimasto celebre, *l'Estetica del brutto*. In esso si afferma che «per diventare esteticamente possibile il crimine deve essere grande, perché allora esige coraggio, astuzia, intelligenza, forza, perseveranza non comuni». Rosenkranz si riferisce a drammi e romanzi francesi imperniati su un vasto campionario di atti criminali: «...omicidio in tutte le forme fino all'avvelenamento e al suicidio, gozzoviglia, efferatezza, incesto, adulterio, tradimento: tutti gli orrori della brutalità sono rappresentati in questi drammi»<sup>11</sup>.

È verosimile che qualche lettore possa restare impressionato dalla perseveranza con cui i personaggi di Sade si dedicano al crimine. Ma occorre non lasciarsi sfuggire il carattere ambiguo di esso. L'horror si intreccia di continuo col surreale. Si pensi al cannibalismo, che caratterizza i libertini

10 De Sade, *La filosofia nel boudoir*, Milano 1992, p. 177. Quest'opera è giustamente considerata la più teatrale fra le opere narrative di Sade, fedele persino alle tre tradizionali unità di tempo, luogo e azione. Il testo stesso dei dialoganti è spesso accompagnato da didascalie tipiche dei testi teatrali: *con sarcasmo, continuando a fottere, perdendo i sensi, mostrando la verga in erezione, baciandola, arrossendo*, ecc. Naturalmente la finalità tipica della tragedia antica, tendente a trasmettere al pubblico norme di carattere etico e sociale, viene stravolta nel senso di una scuola di depravazione basata sull'idea della superiorità del vizio sulla virtù.

11 Cfr. K. Rosenkranz, *Estetica del brutto*, Bologna 1984, p. 255 e p. 256.

più sfrenati. L'orco Minski, un libidinoso Barbablù, ne è un esempio: «i resti di cadavere che vedete qui, sono i resti delle creature che mangio. Non mi nutro che di carne umana... per la nostra cena hanno ucciso un ragazzo di quindici anni che ho violentato ieri e che deve essere squisito»<sup>12</sup>.

Lo scrittore realista non impiegherebbe l'aggettivo "squisito". Altrettanto squisiti sono detti i "gelati" che il mostro coprofago offre agli ospiti. Questo aggettivo è la spia dell'intenzione di Sade di divertirsi e divertire il lettore con una vicenda più grottesca che paurosa. Non si può non pensare a quella "modesta proposta" che Swift avanzò per rendere i bambini utili alla comunità senza che pesassero sui genitori. Il suo ragionamento è sadico *ante litteram*: la maggior parte dei bambini all'età di un anno potrebbero essere venduti dopo che le rispettive mamme abbiano avuto cura

di farli poppare abbondantemente l'ultimo mese, in modo da renderli rotondetti e paffutelli, pronti per una buona tavola. Un bambino renderà due piatti per un ricevimento di amici; quando la famiglia pranzerà da sola, il quarto anteriore o posteriore sarà un piatto di ragionevoli dimensioni e, stagionato, con un po' di pepe e sale, sarà ottimo bollito al quarto giorno, specialmente d'inverno<sup>13</sup>.

È questa la miglior chiave di lettura dei libri di Sade. Apparentemente le esaltazioni del vizio e il compiacimento di ogni nefandezza possono sembrare un incitamento alla perversione, mentre il loro scopo è quello di lasciare il lettore sbalordito. Come scrive Roland Barthes, teorico del piacere del testo, «non si tratta di operare ciò che è stato rappresentato, non si tratta di diventare sadico o orgiastico con Sade... si tratta di parlare questo testo, non di agirlo, lasciandogli la distanza di una citazione, la forza d'irruzione di una parola coniata, di una verità di linguaggio»<sup>14</sup>.

E il già ricordato Alexandrian fa notare come Sade non abolisca ogni giudizio di valore: «Si è pensato che Sade ci presentasse i suoi eroi come esempi da seguire, ma è bene non dimenticare che vengono sempre qualificati come scellerati, mascalzoni, mostri»<sup>15</sup>.

In realtà, non si può riconoscere a Sade un pensiero autentico se non si coglie il suo gusto per la teatralità e per il mirabolante, che è cosa diversa dalla gratuita ostentazione dell'osceno e dell'efferato. Come in certi racconti gli orchi minacciano di mangiare i bambini, altrettanto in Sade le protagoniste più ingenuie sono colpite da sventure analoghe, plateali, ma non esiziali: l'eroina,

12 *Juliette* cit., I, p. 412.

13 J. Swift, *Una modesta proposta*, Milano 1997, p.143.

14 R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Torino 2001, p. XXV.

15 Alexandrian, op. cit., p. 204.

dopo aver superato molte tribolazioni, continua a vivere infelice e scontenta, come esige la morale rovesciata di Sade. Più volte si minaccia di farla a pezzi, di immolarla sull'altare della voluttà più crudele. Subisce continue sevizie. Realisticamente, dovrebbe essere morta da un pezzo. In realtà, ha sette vite e attesta l'esito non catastrofico anche delle peggiori crudeltà: per Justine le sevizie sembrano cure di bellezza, disavventure a lieto fine. È stata da poco ripetutamente stuprata e sevizata, ed ecco che subito dopo l'ennesimo libertino la guarda come un fiore appena sbocciato. Come il mitico Atlante, ritrova tutto il suo splendore ogni volta che si rimette in piedi. Certo, alla fine un fulmine avrà ragione su lei riducendola in cenere, ma questo evento sarà solo il simbolo che suggella il teorema sadico della sventura della virtù.

C'è in Sade, dunque, un'andatura obbligata che è incompatibile con ogni realismo. Come ha opportunamente rilevato Barthes, egli fa dei cosiddetti *impossibilia* i suoi ingredienti preferiti: «Se a una qualche compagnia venisse voglia di realizzare alla lettera una delle orge descritte da Sade... la scena sadiana si rivelerebbe presto fuori di ogni realtà: complicazioni delle combinazioni, contorsioni dei partner, dispendio dei gaudenti e sopportazione delle vittime, tutto supera la natura umana: ci vorrebbero parecchie braccia, parecchie pelli, un corpo da contorsionista e la facoltà di rinnovare l'orgasmo all'infinito... Sade oppone profondamente la lingua al reale»<sup>16</sup>.

La presunta realtà crudele sfuma così nell'innocuità del linguaggio. Al contrario, si direbbe che Sade conosca l'arte del comico e del grottesco (non a caso scrisse, oltre a delle commedie, anche dei racconti umoristici). Le vicende erotiche che coinvolgono Justine rientrano sovente in questa categoria. Ad esempio, quando il brigante dal nome favolistico *Coeur-de-Fer* si accinge a violentarla, succede che «il suo focoso arnese va ad afflosciarsi sull'anticamera della sua meta». E quando l'"infelice" fanciulla si imbatte in altri libertini, essi non sono mai nella media, ma eccezionalmente dotati. Così verso la fine del racconto si raggiunge il culmine del grottesco. Protagonisti sono due negri dei quali «nessun mostro fu mai tanto munito... il più celebre asino di Mirebalais [località della Francia] sarebbe stato un infante a confronto di quei due»<sup>17</sup>.

È il gusto dell'iperbolico, lo stesso della *gay art* più surreale o dell'istinto che spinge a disegnare nelle toilette membri spropositati.

A questo proposito, Bataille ha notato che i racconti di Sade «sono disseminati di dati e misure: spesso la lunghezza dei membri virili è indicata in pollici e a volte uno dei partecipanti si compiace, nel corso dell'orgia, di

16 Barthes, op.cit., pp. 123-124.

17 D.-A.-F., de Sade, *La nuova Justine*, Roma 1979, p. 534.

prenderne la misura»<sup>18</sup>. Egli ne conclude che la “misura della coscienza” sarebbe nelle pagine di Sade una funzione dell’eccitazione, in quanto l’erotismo, diversamente dalla sessualità animale, “è l’attività sessuale di un essere cosciente”. Mi sembra che lo stesso potrebbe dirsi, ma in senso aristofanESCO, per la “coscienza della misura”, giacché non c’è dubbio che la comicità è una costante nelle vicende sadiane.

Da un punto di vista retorico, si può affermare che Sade conosca molto bene l’impiego dell’amplificazione, non a caso tipica pure dei più efficaci romanzieri dell’illuminismo, quali Voltaire e Diderot. Justine è, in qualche modo, il *pendent* sadiano del *Candido* di Voltaire. Entrambi vanno incontro, come in una scena caricaturale, a centinaia di frustate<sup>19</sup>. E se *Candido* non abdica al suo ingenuo ottimismo, la pervicace Justine non perde la fiducia nella misericordia divina.

Questa affinità può suggerire un parallelo con la commedia di carattere subentrata alla commedia antica. Come allora gli spettatori videro sulla scena la rappresentazione di tipi umani caratteristici, quali l’avarO o il superstizioso, così Sade rispetta scrupolosamente i diversi ruoli dei personaggi. Attorno alla vittima, ingenua e ostinata, ruotano figure tipiche dei peggiori vizi: il giudice disonesto, il prete impudico, l’infanticida, il figlio degenerare. Lo stesso intreccio delle vicende obbedisce all’esigenza di episodi prevedibili perché richiesti da uno schema strutturale. Così Sade è un modello perfetto per quelle analisi strutturali che privilegiano le andature narrative e comportamentali rispetto alle descrizioni dei singoli episodi, come nel caso delle fiabe analizzate da Vladimir Propp. Lo ha fatto Barthes mettendo in evidenza le molteplici strutture della sua opera: da quelle narrative a quelle linguistiche a quelle retoriche<sup>20</sup>.

18 Bataille, *op. cit.*, p. 184.

19 Un primo episodio di fustigazione, ad opera dei Bulgari, si trova nel II capitolo del *Candido*: «Gli fu chiesto in buona forma di legge quale delle due preferisse: essere fustigato trentasei volte da tutto il reggimento, o aver dodici palle nella testa in una volta sola. ...scelse di passar trentasei volte per le verghe... e poiché il reggimento contava duemila uomini, furono dunque quattromila vergate che gli misero a nudo muscoli e nervi dalla nuca giù fino al culo». Un secondo episodio, meno cruento, si trova nel VI capitolo, allorché *Candido*, il suo maestro Pangloss e altri tre condannati vengono puniti coram populo durante la cerimonia di un autodafé: «*Candido* fu frustato nel sedere a tempo di battuta mentre cantavano: ...Pangloss impiccato per la gola».

20 Vladimir Propp ha individuato nelle fiabe russe precise caratteristiche strutturali. Non soltanto relative ai personaggi, ma anche alle loro parti: l’eroe che deve superare una o più prove difficili, il loro superamento, la lotta contro il malvagio e il trionfo su di lui, l’affermazione dell’eroe nella comunità. Queste modalità strutturali non sono esclusive delle fiabe, ma sono rintracciabili anche in altri testi nar-

Ciò non vuol dire che prevalga una noia ripetitiva, ma piuttosto il piacere di un'aspettativa soddisfatta. Se si riconosce che Sade appartiene a un genere letterario basato fundamentalmente sui caratteri, questa appartenenza diventa talmente preponderante da assolverlo dall'accusa di mostruosità dei contenuti, la quale inoltre sarebbe incompatibile sia con la ricerca della comicità sia col suo senso dell'humour.

Qualsiasi lettore non prevenuto non può non riconoscerlo. Tanto Barthes quanto Klossowski non si sono fatti sfuggire il carattere ironico di molte sue pagine. Il primo lo ha fatto andando alla ricerca di ogni sfumatura del suo linguaggio. Egli ha mostrato che Sade abbonda di massime ("non è la virtù che lega, è lo sperma"), di esortazioni liriche ("o mie compagne, fottete, siete nate per fottere"), di elogi delle virtù erotiche ("devo rendere al suo carattere la giustizia di dire che non eiaculò una sola volta")<sup>21</sup>.

---

rativi, sì che si può parlare non soltanto di una morfologia della fiaba, ma anche di una analoga morfologia del racconto.

Le opere narrative di Sade sono suscettibili, come ha mostrato Barthes, di un'analisi strutturale paragonabile a quella delle fiabe. Tra i tanti episodi di carattere apertamente fiabesco narrati da Sade, ce n'è uno in particolare degno di attenzione. Si tratta dell'episodio dell'orco incontrato da Juliette nel suo viaggio in Italia. Già la sua apparizione è da favola horror. Si manifesta con una "voce spaventosa", ha "una figura gigantesca, mai vista", è alto "sette piedi e tre pollici". Vive in un castello da dove giungono le grida di numerose sue vittime. Come sempre, però, Sade sa stemperare l'orrido e il grottesco con il più calcolato raziocinio. Ecco come Minski, così si chiama l'orco, presenta il suo identikit di libertino super: «Non mi stanco mai di moltiplicare i piaceri: le mie eiaculazioni sono impetuose e abbondanti la decima volta come la prima e l'indomani non sento mai la stanchezza per quanto ho fatto il giorno precedente. ...Occorre molta razionalità per capirmi. Lo so: sono un mostro, vomitato dalla natura per cooperare con lei alle distruzioni che essa ordina» (Cfr. *Juliette*, I, Roma 1993, p. 414).

Forse a un'analisi strutturale sfuggirebbe gran parte del contenuto erotico. Ma anche le favole più celebri di Perrault avevano un contenuto esplicitamente sessuale e di crudeltà, che fu epurato successivamente. La loro radice erotica venne poi riscoperta dalla psicanalisi dell'arte, la quale evidenziò come la favola sia il terreno di un erotismo sublimato. Così, nella favola di *Pollicino* vi sarebbe un significato sessuale latente dato dal nesso tra la grossezza del naso e il membro virile; in *Cenerentola* la scarpetta rappresenterebbe l'organo genitale femminile. In ogni caso, pur prescindendo da queste discutibili interpretazioni psicanalitiche, non v'è dubbio che alcune fiabe sono caratterizzate da situazioni angosciose e crudeli, simili a quelle dei racconti di Sade, tanto che qualche psichiatra è giunto a sconsigliarne l'impiego per i bambini, in quanto troppo sadiche.

21 Barthes, *op. cit.*, p. 136. *La filosofia nel boudoir*, proprio per la sua natura parateatrale, contiene parecchie battute ironiche. Nel finale, ad esempio, M.me de Mistical, in quanto madre devota di Eugénie, invoca la giustizia divina mentre sta

Il secondo ha evidenziato come le note in calce alle pagine dei libri di Sade «fanno corpo col proposito del libro. Dirle sprovviste d'interesse letterario significherebbe non capir nulla dell'originalità di Sade. Tali avvertenze pragmatiche sono il prodotto della sua ironia più pura»<sup>22</sup>.

Anche tenendo conto del suo gusto del comico e del suo senso dell'ironia, non si può fraintendere il talento di scrittore di Sade confondendolo con una aberrazione etica che pregiudicherebbe qualsiasi tentativo di apprezzare i suoi scritti. Se il lettore non superficiale sa cogliere e gustare l'abilità della rappresentazione delle vicende e del loro susseguirsi all'interno di uno schema preordinato, allora alcune pagine esorbitanti non potranno impedire di gustare i suoi libri.

Il crimine e la perversione, in Sade, oscillano continuamente tra la ricerca estetica e la consequenzialità logica. Nel primo caso si tratta di un horror che non fa paura. L'esagerazione quantitativa delle malvagità non provoca brividi, è più divertente che spaventosa. Non soltanto Sade, ma ogni autore del Settecento ignora ancora la capacità di un crudo realismo: l'enunciazione di mille frustate è soltanto una cifra, non uno shock narrativo. Da questo punto di vista, il crimine e la depravazione finiscono col tradire una certa artificiosità. Come nota Barthes, «scritta, la merda non ha odore»<sup>23</sup>. Quanto al sangue, non lascia traccia. In ogni caso, per quanto esagerati, i testi di Sade sono tutt'altro che mostruosi ed esteticamente validi.

Ma quando, come succede spesso, l'azione si ferma e il libertino, che fa proselitismo, ricostruisce la sua genesi psicologica e la sua figurazione mentale, si passa dall'estetica ad una logica imbarazzante. Il crimine non è più una rappresentazione innocua, ma una teoria non priva di fondamento, confortata da testimonianze del passato e del presente.

---

per essere brutalizzata. Ma Dolmancé le risponde in maniera salottiera e cinica allo stesso tempo: «Non implorarla, mia cara: rimarrà sorda alla tua voce, come lo è a quella di tutti gli uomini; mai la potenza dei cieli si è interessata alla sorte di un culo» (*op. cit.*, p. 173).

22 P. Klossowski, *Sade prossimo mio*, Milano 2011, p. 48. A conferma di quanto afferma Klossowski, riportiamo qui la quarta nota del primo capitolo della *Nuova Justine*, a proposito dell'espressione "socratizzare": «I libertini sanno che così vien detto l'atto di mettere uno o più dita nel buco del culo del paziente. Questo momento, fra i più essenziali alla lubricità, conviene soprattutto ai vecchi o a chi è invecchiato innanzi tempo; determina immediatamente l'erezione ed è grandemente voluttuoso nel momento dell'ejaculazione; chi tuttavia lo potesse supplire con un membro, proverà un piacere infinitamente più vivo e la differenza fondamentale fra l'illusione e la realtà. È un fatto che non esiste lubricità più viva a questo mondo di farsi fottere fottendo».

23 Sade, *Fourier, Loyola*, cit. p.124.

Lo conferma il fatto che Sade si compiace di fornire interi elenchi di supplizi in tempi e popoli diversi, allo scopo di dimostrare la costante presenza della crudeltà. È il caso del lungo elenco fatto dal papa Braschi a Juliette. Tale compiacimento non va considerato un'indulgenza nei confronti di costumi crudeli anche se lontani. Oltre ad essere una testimonianza del relativismo etico nei diversi popoli, ciò corrispondeva al gusto dell'epoca di dar notizia di tali aberrazioni sociali più o meno giustificabili.

È il caso di Helvétius e del suo libro *Dello spirito*, che fece scandalo per tale motivo. Riportava, tra l'altro, esempi di uccisioni di individui anziani perché ormai incapaci di difendersi dalle fiere. Helvétius paradossalmente li giustifica in quanto utili socialmente: "dovrebbero forse lasciare quei poveri vecchi nelle capanne o nelle foreste, esposti all'inedia e alle bestie feroci?"<sup>24</sup>.

L'accettazione antropologica della crudeltà era una conseguenza dello studio comparativo degli usi e dei costumi che andò di moda grazie all'illuminismo nella metà del XVIII secolo. Evidentemente a Sade conveniva far tesoro di tale avanguardia culturale per rafforzare l'estremismo delle proprie idee. Gli si rimproverano la difesa del crimine e dello stesso incesto, allora come sempre considerato un tabù. Ma per lui la natura stessa, priva dei freni inibitori della civiltà, li autorizzerebbe. In questo Sade non è un isolato. Al contrario, non si contano i pensatori (si pensi a un Mandeville) che ammettono l'assenza di ogni ragione obiettiva che porti a preferire la virtù al vizio.

Adorno ha sottolineato come l'impossibilità di sostenere la superiorità logica della normalità contro il crimine abbia alimentato l'odio dei progressisti contro Sade e il suo epigono Nietzsche<sup>25</sup>. Sade, in quanto scrittore "nero" della borghesia, suscita scandalo perché non ha cercato di attenuare le conseguenze nefaste di un illuminismo esasperato facendo comunque prevalere un rassicurante progresso.

### 3. *Ragione e passione: i due volti di Sade*

Resta comunque la matrice illuministica di Sade. Non a caso impiega spesso la metafora, tipica dell'illuminismo, della fiaccola della ragione. Non sorprende quindi che ne riproponga alcuni dei tratti più peculiari: non solo la supremazia dell'intelletto, ma anche la distruzione dei miti religiosi e il materialismo naturalista.

24 C. Helvétius, *Dello Spirito*, Roma 1970, p.46.

25 Cfr. *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 129.

La polemica antireligiosa presenta più di un aspetto e va dalla discussione teorica sulla religione in generale e dalla negazione della sua utilità alla prassi sacrilega. Mentre la discussione teorica è un tratto comune agli illuministi in generale, la negazione specifica della prassi religiosa è svolta puntualmente nella prima parte del celebre inserto *Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*, che si trova nella *Filosofia nel boudoir*.

Comuni all'ideologia illuminista sono la denuncia dell'oscurantismo del cristianesimo, dell'impostura dei preti, dell'assurdità dei dogmi. Tipico di Sade è invece l'esplicito invito ad abbattere le istituzioni ecclesiastiche in quanto dannose socialmente. Per lui un repubblicano che si è appena liberato della monarchia dovrebbe fare altrettanto con la religione cattolica: «Esaminate con attenzione i dogmi assurdi, i misteri spaventosi, le cerimonie mostruose, la morale impossibile di questa disgustosa religione, e vedrete se essa può convenire ad una repubblica! Credete davvero che mi lascerei dominare dalle idee di un uomo dopo averlo visto ai piedi di un imbecille prete di Gesù? No, no di certo!... dal momento che ha potuto sottomettersi alle stupidità di una religione come quella che eravamo così folli da accettare, non può più dettarmi delle leggi né trasmettermi dei lumi»<sup>26</sup>.

Si dirà che il popolo ha comunque bisogno di un culto religioso. Sade risponde con la proposta provocatoria di rimettere in piedi i dei dell'antica Grecia: «Adoreremo volentieri Giove, Ercole o Pallade, ma non vogliamo più saperne di quel fantomatico autore di un universo che si muove da solo, non vogliamo più saperne di un dio senza estensione che riempie tutto della sua immensità, di un dio onnipotente che non esegue mai ciò che desidera, di un essere eccezionalmente buono che produce solo degli infelici, di un essere amico dell'ordine ma nel cui regno tutto è disordine...»<sup>27</sup>.

Il senso della provocazione è che il paganesimo non fu mai fonte d'infelicità e non demonizzava il sesso. Acutamente Schiller dirà che quando gli dei erano più umani, gli uomini erano più divini. Perciò ripristinare le sue divinità sarebbe una benedizione per la vita dei sensi e i rapporti amorosi: «All'ingresso di un bosco solitario Venere, Imene ed Amore, eretti sotto un tempio agreste, riceveranno l'omaggio degli amanti»<sup>28</sup>.

Un'immagine forse chimerica, ma non priva di motivazione. Si pensi alla rivoluzione d'Ottobre. Se il tema del sesso non fosse in Sade preponderante, si dovrebbe riconoscere il valore profetico della sua istanza demolitrice. I bolscevichi non si limitarono ad abbattere lo zar, ma vietarono e

26 *La filosofia nel boudoir* cit., p.112.

27 *Ibid.*, p.115.

28 *Ibid.*, p. 116.

distrussero i luoghi di culto in quanto inconciliabili con l'avvento del socialismo. Con Stalin al potere, scomparsa la figura del Patriarca, fu decapitata l'organizzazione della Chiesa e annientata ogni forma di vita religiosa. La nuova religione del comunismo mise in atto quel che i francesi repubblicani, esortati da Sade a un ulteriore sforzo, non riuscirono a compiere. Costoro sancirono il principio della laicità dello Stato, ma non osarono spingersi oltre. Ben diversamente i rivoluzionari russi non esitarono a trasformare la cattedrale di Pietroburgo in museo dell'ateismo.

Se sul piano pratico la speranza di Sade che i francesi fossero capaci di liberarsi oltre che dello scettro anche dell'incensiere andò delusa, sul terreno ideologico invece la sua polemica contro la religione presenta toni particolarmente infuocati quando, sulla scia di altri illuministi come Voltaire, si scaglia contro le contraddizioni bibliche. Nella *Nuova Justine* il perverso Bressac, nemico di ogni religione, vuole illuminare Justine sui falsi principi di esse. Il diluvio universale? «Come ve la cavate con il diluvio che, se durò quaranta giorni soli, come dice Dio, non poté dare che diciotto pollici d'acqua sopra il livello della terra?... E come fece la famiglia di Noè, composta di otto persone, a dare da mangiare e a badare a tutte quelle creature?»<sup>29</sup>. E la coprofagia del profeta Ezechiele? «Il vostro Ezechiele mi sembra o un gran maiale o un gran libertino quando mangia la merda»<sup>30</sup>.

Voltaire si era occupato di questo profeta nel suo *Dizionario filosofico*. Pur partendo dalla premessa che i costumi degli antichi non vanno giudicati con quelli dei moderni, trova comunque bizzarro il comando del Signore a Ezechiele di mangiare sterco di bue per 390 giorni: «Siccome oggi non è più in uso di mangiare di tali conserve sul proprio pane, la maggior parte degli uomini trovano questi comandamenti indegni della maestà divina»<sup>31</sup>.

Voltaire aggiunge tra il serio e il faceto: «Tuttavia bisogna ammettere che una merda di vacca e tutti i diamanti del Gran Mogol sono perfettamente uguali in dignità, non solamente agli occhi di un essere divino... E in quanto alle ragioni che Dio poteva avere per ordinare un simile pranzo a quel profeta, non sta a noi indagarle»<sup>32</sup>.

Dove invece Sade tocca l'apice della polemica religiosa è quando si lascia andare alla blasfemia. Un gusto che non era nuovo, risalendo ai libertini preilluministi. Nel suo caso però questo atteggiamento va spiegato più

29 Sade, *La nuova Justine*, Milano 1979, p. 91.

30 Ibid., p. 95.

31 Voltaire, *Dizionario filosofico*. Si veda la voce "Ezechiele, ossia di alcuni passi singolari di questo profeta e di alcuni usi dell'antichità".

32 Ibid.

in chiave psicologica che con la tradizione libertina. Ecco, ad esempio, come lo stesso Bressac si sofferma sulla figura di Gesù: «Quando mai è esistito un saltimbanco più degno del pubblico disprezzo? Inaudito che un ebreo pidocchioso, nato da una prostituta e da un soldato, nel più trascurabile angolo dell'universo, osi farsi passare per lo strumento di colui che, si dice, ha creato il mondo!... il più miserabile degli esseri, il più maldestro fra tutti i bricconi,... eccolo Dio... ecco tutte le sue fantasticherie consacrate, tutte le sue parole dogmi e tutte le sue balordaggini misteri»<sup>33</sup>.

A commento di tale aggressività, non basta ricondurla all'illuminismo più radicale, quale quello del materialista Holbach. Questi è certamente il pensatore che più di ogni altro può aver influito su Sade<sup>34</sup>. Holbach non è soltanto anticlericale, ma particolarmente ostile al cristianesimo, che considera una religione più barbara delle religioni primitive, e, soprattutto, è ateo. Basta vedere la definizione che di esso fornisce Holbach per accorgersi della somiglianza concettuale col linguaggio di Sade. L'ateo

è un uomo che distrugge le chimere nocive per il genere umano riportando gli uomini alla natura, all'esperienza e alla ragione. È un pensatore che avendo meditato sulla materia, la sua energia, le sue proprietà e i suoi modi d'agire, non ha bisogno, per spiegare i fenomeni dell'universo e le operazioni della natura, di immaginare potenze ideali, intelligenze immaginarie, di esseri di ragione che, lungi dal far conoscere meglio questa natura, non fanno altro che renderla capricciosa, inspiegabile, irriconoscibile, inutile alla felicità degli esseri umani<sup>35</sup>.

33 *La nuova Justine* cit., p. 97.

34 È stato giustamente osservato che nella seconda fase del suo pensiero Holbach attenuò il suo ateismo allo scopo di approdare a quella *Morale universale*, del 1776, che annovera la castità tra le virtù e condannava senza appello il crimine. Cosa avrebbe pensato Sade di questo Holbach meno virulento e persino più accondiscendente nei confronti della funzione dei preti? «L'ateo e materialista Sade... avrebbe certamente giudicato la morale di d'Holbach, se si fosse pronunciato su di essa, non meno bigotta e repressiva di quella cristiana, nonostante la grande ammirazione da lui manifestata per il materialismo e il determinismo del *Sistema della natura*. Ma il marchese non si batteva, come d'Holbach e gli altri *philosophes*, contro un ordine vecchio per un ordine nuovo, che, pur diverso dal primo, sarebbe stato per lui, in quanto ordine, sostanzialmente dispotico; non proponeva soltanto di demolire leggi e valori del passato ed ancora operanti nel presente, metteva bensì in discussione la stessa opportunità di creare norme e valori e mirava ad eliminare le condizioni stesse di ogni possibile legiferazione futura». Cfr. P. T. d'Holbach, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Roma-Bari 1993, pp. LXXIV-LXXV.

35 P.-H., D. d'Holbach, *Système de la nature*, Paris 1981, p. 224.

Non si stenta a riconoscere nei tanti libertini-filosofi di Sade una logica analoga.

Egli non si limita tuttavia a una mera riproposizione delle tesi più audaci della filosofia illuministica, come l'ateismo, ma le sottrae alla natura astratta di filosofemi e le nutre di una drammaticità preromantica. Già Holbach, soprattutto nel *Buon senso*, opera non meno efficace del più noto *Sistema della natura*, non è esente da sfumature emotive quando accusa Dio di essere causa del male («Bisogna prendersela con Dio se l'uomo è così perverso») o constata la mancanza di libertà dell'uomo («La nascita dell'uomo non dipende in alcun modo da una sua scelta; nessuno gli ha chiesto se voleva venire al mondo o no. La natura non lo ha consultato quanto al luogo di nascita e ai genitori che gli ha dato»)<sup>36</sup>. Se l'uomo è privo di libero arbitrio, non gli si può imputare alcuna responsabilità quando compia azioni ritenute contrarie alla morale corrente, in quanto il suo comportamento è determinato dalla struttura che la natura gli ha conferito.

A differenza di Holbach, Sade non si accontenta di negare l'esistenza di un dio per affermare l'autosufficienza della natura, ma avvelena quella negazione col risentimento della miserevole condizione dell'uomo in generale e di lui in particolare. Senonché, l'infelicità della condizione umana e la delusione per un dio che non esiste o che, comunque, sarebbe malvagio, provoca in Sade una reazione disperata e caratteristica, quella della rivalse del godimento dei sensi, maggiore quando si trovino motivi di eccitazione come le fantasie sacrileghe.

Esse sono argomento di una delle lezioni di Dolmancé all'allieva Eugénie: «Profanare le reliquie, le immagini dei santi, l'ostia, il crocifisso... Una volta confinati nel disprezzo questi esecrabili ninnoli, bisogna lasciarveli, senza più occuparsene. È bene conservare di tutto questo solo la bestemmia; non che essa abbia maggiore realtà, perché dal momento che dio non esiste più, non serve a nulla insultarne il nome; è che diventa essenziale pronunciare parole pesanti e sconce nell'ebbrezza del piacere e quelle della bestemmia aiutano molto l'immaginazione... bisogna che scandalizzino il più possibile perché è molto dolce scandalizzare»<sup>37</sup>.

La bestemmia è quindi materia didattica, assurge alla stessa dignità dei compiti che un maestro diligente assegna ai suoi alunni. Quando M. de Verneuil dopo un festino interroga Bressac sul rapporto sessuale da lui avuto con un giovane poco prima, vuole essere sicuro non soltanto che lo ab-

36 Cfr. d'Holbach, *Il buon senso*, Milano 2005, p. 59 e p. 67.

37 *La filosofia nel boudoir* cit., pp. 66-67.

bia convertito alla filosofia del vizio, ma pure che non sia stato negligente quanto a vituperio:

Avete operato sul morale?

Enormemente; non esiste virtù che non abbia distrutta, vizio che non gli abbia fatto amare.

Qual è stata in voi la dose di voluttà?

Assai alta.

Avete molto bestemmiato agendo?

Molto<sup>38</sup>.

È un gustoso catechismo invertito: non basta dimostrare l'irrazionalità della religione con una diagnosi serena, ma occorre accettare l'ipotesi dell'esistenza di dio per poterlo svergognare e insultare come il sadico responsabile di ogni male. Così il mito del peccato originale commesso da Adamo ed Eva viene interpretato come una malvagia trappola di dio tesa per farli cadere in colpa. Nelle parole di M. de Bressac a Justine: «Cos'è la ridicola proibizione di mangiare il frutto di un albero in un giardino messo a nostra disposizione? Possiede grande malvagità questo dio poiché proibì tal cosa; egli sapeva che l'uomo sarebbe caduto: dunque, una trappola che gli tese. Che vile furfante il vostro dio! Lo consideravo un imbecille, ora lo ravviso gran scellerato»<sup>39</sup>.

Si potrebbe pensare che basti appellarsi al concetto di natura per calmare lo sdegno nei confronti di una divinità malvagia. Ma la natura, per Sade, non è niente di meglio del dio malvagio, è una natura matrigna. Egli ne riconosce il funzionamento meccanico, ma ne condanna la disumanità. Un leitmotiv delle sue pagine è l'idea che il compito della natura sia quello di una incessante trasformazione della materia e che questa avvenga attraverso continue distruzioni, che ai danni dell'uomo risulterebbero spietate. Se dio è malvagio, la natura non è certo migliore. Di qui la reazione di Sade, che potrebbe chiamarsi, all'opposto di Nietzsche, *odium fati*.

Di fronte a tanta cattiveria, cosa resta da fare al misero uomo? Vendicarsi della sua sorte gareggiando in malvagità con la natura malvagia. È un ineccepibile vangelo diabolico.

38 *La nuova Justine* cit., pp. 400-401.

39 *Ibid.*, p. 91.

#### 4. *Pessimista esistenziale, cinico per reazione*

In Sade il culmine della licenza illuministica si capovolge in una inaspettata malinconia esistenziale. Non è un caso che i suoi due libri filosoficamente più rilevanti esordiscano entrambi con la stessa riflessione sulla condizione d'infelicità dell'uomo, antitetica all'ottimismo illuministico. Nella *Filosofia nel boudoir* affiora per la prima volta nella storia del pensiero il concetto dominante del pessimismo esistenzialistico, quello dell'uomo gettato a vivere. Esso diverrà la molla essenziale del pensiero di Heidegger: per lui la gettatezza, *Geworfenheit*, è l'origine e il destino dell'uomo. Nessuno però ha mai rilevato che Sade ha espresso questo concetto esiziale assai prima di Heidegger, anche se ne trae conseguenze diverse dal catastrofismo heideggeriano, giacché secondo lui “soltanto sacrificando tutto alla voluttà quell'essere infelice che chiamiamo uomo, gettato suo malgrado in questo triste universo, [ *jeté malgré lui sur ce triste univers* ] può riuscire a spargere qualche rosa tra le spine della propria vita”.

La cosa sorprendente è che non si tratta di un caso isolato, ma di un concetto sul quale Sade ritorna con insistenza. Ad esempio quando lo attribuisce alle parole del pontefice Braschi che, è superfluo sottolinearlo, esercita il suo libertinaggio nei confronti di Juliette. Così egli si rivolge alla natura: «O tu! ... forza cieca e sciocca di cui mi trovo ad essere il risultato involontario, tu che mi hai gettato su questa terra con il desiderio di offenderti... Voglio obbedire alle tue leggi, poiché esigono misfatti dei quali ho ardente sete... matrigna!...»<sup>40</sup>.

A conferma del fatto che questa riflessione è tutt'altro che accidentale, la *Nuova Justine* la ribadisce nel suo esordio chiedendosi come l'uomo, “sventurato individuo bipede”, debba procedere “lungo il cammino coperto di spine della vita”.

Questa diagnosi è alla base della terapia filosofica suggerita da Sade: capovolgere, invertendoli, bene e male, virtù e vizio. Quella che in Nietzsche sarà l'inversione dei valori trova la sua genesi in riflessioni quale questa di Sade, con la differenza che la sua molla generatrice è quella di un opportunismo funzionale: la virtù è sempre perdente, conviene quindi puntare sul suo opposto, tanto più che una tale scelta è ormai diffusa nella società corrotta. Nietzsche invece convoglierà la sua inversione dei valori nella prospettiva escatologica di un superuomo ormai svincolato dalla morale corrente. Senonché Nietzsche resta sul terreno della riflessione utopica,

---

40 *Juliette* cit., II, p.123.

mentre Sade milita concretamente per la più realistica prassi libertina (il che non è in contraddizione col carattere surrealistico delle sue narrazioni).

### 5. *Le oneste contraddizioni di Sade*

Sarebbe unilaterale se ci si limitasse a difendere la dignità filosofica del pensiero di Sade senza parlare delle sue contraddizioni. Esse provengono dal fatto che egli si dibatte tra i valori liberali della rivoluzione e quelli conservatori della tradizione aristocratica. Si prenda il caso dell'omicidio, frequente argomento delle sue riflessioni. Da un lato Sade lo giustifica attraverso un discutibile riduzionismo: esso non sarebbe altro che una mera trasformazione tra le tante operate dalla natura. E non ha senso condannare quel che avviene secondo natura. In ogni caso non sarebbe meritevole della pena capitale, perché è insensato, per lui, pensare di rimediare alla morte di un individuo sopprimendone un secondo: «L'omicidio deve essere represso con l'omicidio? Certamente no». Ecco così il presunto mostro combattere la pena di morte in quanto incivile.

Ma eccolo, al tempo stesso, invocare la legge della jungla, per cui l'assassino deve sempre aspettarsi che i parenti della vittima gli facciano espia-re la sua colpa: «Non imponiamo mai all'omicida altre pene oltre a quella in cui può incorrere per la vendetta degli amici o della famiglia dell'ucciso. "Vi concedo la grazia", diceva Luigi XV a Charolais che aveva appena ucciso un uomo per divertimento, "ma la concedo anche a chi vi ucciderà". Sade commenta così: «Tutti i principi della legge contro gli omicidi si trovano contenuti in questa frase sublime»<sup>41</sup>.

Un'altra contraddizione è data, da un lato, dal riconoscere che tutti gli uomini sono liberi per natura e, dall'altro, dal ritenere a un tempo che l'uomo possa disporre a suo piacimento di qualsiasi donna, sia pure non in esclusiva. «Nello stato naturale le donne nascono vulgivaghe, cioè in grado di godere gli stessi vantaggi delle femmine di altre specie animali e, come loro, appartenenti, senza eccezioni, a tutti i maschi. Queste furono, senza dubbio, le prime leggi della natura...»<sup>42</sup>.

D'altro canto, Sade vorrebbe rimediare all'iniquità per cui le donne vengono considerate virtuose se resistono agli impulsi del piacere: «Voglio che le leggi permettano loro di darsi a tutti gli uomini che desiderano; voglio che sia loro permesso il godimento di tutti i sessi e di tutte le parti del cor-

41 *La filosofia nel boudoir* cit., p. 152.

42 *Ibid.*, p.132.

po, come agli uomini; e, a condizione di concedersi a tutti coloro che le desidereranno, è necessario che abbiano la libertà di godere ugualmente di tutti coloro che esse riterranno in grado di soddisfarle»<sup>43</sup>.

Questa prospettiva appare eccessiva. Ma non si deve dimenticare che, ancora un secolo dopo, l'idea di Marx di comunione delle donne non si baserà su un concetto molto diverso da quello di Sade. Nel *Manifesto* si leggerà che dato che la prostituzione esiste da sempre, tanto vale legalizzarla.

Ma la contraddizione più vistosa consiste nel coniugare l'erotismo con la crudeltà. In Sade l'atto sessuale non è mai a lieto fine, comportando quasi sempre il sacrificio, parziale o totale, del partner: una sorta di sindrome della mantide religiosa. Se pur è ammissibile come canone estetico, non è accettabile allorché si pretenda di fare della crudeltà una fonte di eccitazione necessaria. Nelle parole di Dolmancé, «la crudeltà altro non è che l'energia dell'uomo non ancora intaccata dalla civiltà: è quindi una virtù e non un vizio»<sup>44</sup>.

Anche qui il paradosso di Sade consiste nel trasformare una constatazione talora innegabile in una predisposizione congenita che dovrebbe spingere ogni uomo. Certo, non è il primo a diagnosticare e a incoraggiare la malvagità insita nell'uomo. Anche Machiavelli lo faceva, ma limitatamente al raggiungimento di date finalità. Più recentemente, è stata la prospettiva dominante del romanzo *Le Benevole* di Jonathan Littell, che ha costituito, per le sue tesi immoralistiche, un caso letterario.

I latini dicevano che il piacere comporta fatica e sacrificio (*res severa gaudium est*), ma non al punto di trasformare questa constatazione in un'approvazione del sadismo. La contraddizione di Sade consiste, da un lato, nel giustificare deterministicamente la tendenza al crimine, dall'altro nel fare della crudeltà il migliore optional per irrobustire il piacere. La si può cogliere, ad esempio, nelle parole di padre Clément. La natura determina negli individui gusti differenti: «I tre quarti dell'universo possono trovare delizioso l'odore di una rosa, ma ciò non costituisce una prova né per condannare il restante quarto che potrebbe trovarlo cattivo, né per dimostrare che tale odore è veramente piacevole»<sup>45</sup>.

Quando però lo stesso libertino vuole convincere Justine che l'inclinazione alla crudeltà consegue dall'egoismo, la sua logica diffonde una luce sinistra ignorando le diverse sensibilità in individui diversi. Pur non essendo incompatibili, crudeltà ed egoismo non sono affatto legati da necessità.

---

43 Ibid., p. 136.

44 *La filosofia nel boudoir*, cit., p. 69.

45 *La nuova Justine*, cit., p. 230.

Tanto è vero che l'unico argomento addotto per giustificare questa singolare sindrome consiste nel maggior vigore che acquisterebbe il piacere quando sia in grado di conferire dolore al proprio oggetto. Sade giustifica fisicamente questa relazione sostenendo che un'emozione maggiore e quindi più dolorosa è in grado di provocare maggiore voluttà: ««« «la violenta emozione, risultato delle impressioni altrui su noi, dovendo essere proporzionale all'impressione prodotta, sarà necessariamente più attiva se tale altrui impressione sarà stata dolorosa piuttosto che dolce e morbida»<sup>46</sup>.

Ma allora la crudeltà è un 'inclinazione naturale a cui l'uomo non può sottrarsi o è un espediente allo scopo di aumentare il piacere? In ogni caso, questo principio, per quanto efficace narrativamente, non può essere generalizzato essendo diverse sia le inclinazioni naturali degli individui (cosa che Sade riconosce), sia le loro reazioni al fenomeno del dolore.

Comunque, non si può escludere l'ipotesi che una tale fattispecie non sia altro che un sottile artificio retorico. Nel qual caso il Marchese si sarebbe elegantemente fatto beffe dei propri lettori.

---

46 *La nuova Justine*, cit., p. 234.

ANNA LONGO

## SADE, ANIMALITÀ E MATERIALISMO

Oggigiorno sono in molti a ritenere che non sia possibile stabilire una frontiera netta e precisa che differenzi gli umani dagli altri animali: sensibilità, intelligenza, socievolezza, uso di strumenti e comunicazione si ritrovano anche in molte specie animali. La constatazione di quest'uguaglianza di natura conduce solitamente a stabilire che gli animali debbano essere trattati con lo stesso riguardo che riserviamo ai rappresentati della nostra specie. Sembrerà quindi strano ritrovare nei romanzi del marchese de Sade argomenti a favore dell'egalitarismo tra animali umani e non umani, nonché l'idea che i primi si differenzino dai secondi soltanto per la presunzione di essere diversi e superiori. Tuttavia, piuttosto che di elevare l'animale, la comunanza di natura gli consente di degradare l'umano. Visto che l'uomo è una bestia come tutte le altre, lo si deve trattare come tale, come un essere il cui valore è puramente strumentale. Come vedremo in questo breve contributo, i libertini dei romanzi sadiani giustificano spesso i propri atti criminali ricorrendo ad esempi tratti dal mondo animale, comparandosi a delle bestie feroci che non fanno che mettere in pratica ciò che la natura gli ispira. Tali argomenti, ben presenti nei lunghi discorsi in cui i crimini più efferati vengono legittimati, sono strutturati in riflessioni che prendono avvio dalle opere di alcuni tra i maggiori materialisti francesi del XVIII secolo. Vedremo in che modo Sade faccia uso di questi autori, portando le loro tesi a conclusioni estreme e paradossali.

Non c'è dubbio che Sade fosse un appassionato lettore dei filosofi materialisti del suo tempo, impegnati a dar conto del fenomeno della vita sulla base delle conoscenze scientifiche allora disponibili, evitando tutte le spiegazioni soprannaturali. Citazioni tratte da autori come La Mettrie, Fréret, Helvetius, D'Holbach, Robinet o Buffon compaiono spesso nei discorsi dei suoi libertini, che a volte prendono in prestito interi brani.<sup>1</sup> Sappiamo che già nel 1767 erano presenti nella biblioteca di Lacoste la *Lettre de Thrasybule a Leucip-*

1 A questo proposito si veda *Sade philosophe*, introduzione di Depurn alla raccolta delle opere di Sade pubblicata nella collezione Pléiade, (Sade, *Oeuvres*, Galli-

pe<sup>2</sup> di Nicolas Fréret, il trattato *De la nature*<sup>3</sup> di Jean-Baptiste Robinet, e le *Œuvres philosophiques* di La Mettrie. Per quanto riguarda il *Système de la nature*<sup>4</sup> del barone d'Holbach, di cui il marchese si dichiara discepolo "jusqu'au martyre s'il le fallait",<sup>5</sup> sappiamo che ne viene richiesta una copia alla moglie in una lettera inviata dal carcere nel novembre 1783. Testimoniano della conoscenza di un'altra opera di d'Holbach, *Bon sens*,<sup>6</sup> numerose citazioni tratte da questo testo che ritroviamo, per esempio, nel quinto dialogo di *La philosophie dans le boudoir*<sup>7</sup> e nel discorso di Mme Delbène nell'*Histoire de Juliette*.<sup>8</sup> Un'altra delle fonti da cui Sade ha tratto le proprie conoscenze sul funzionamento del mondo naturale e sul comportamento degli animali è sicuramente l'*Histoire naturelle des animaux et de l'homme* del conte di Buffon, il quale è nominato due volte dal personaggio di Dolmancé ed elogiato come un "bon philosophe".<sup>9</sup> Se queste sono i principali ispiratori delle idee di Sade sul mondo naturale, è ora interessante vedere nello specifico quali siano le teorie materialiste che sorreggono i discorsi con cui i libertini legittimano il crimine a partire dall'uguaglianza dell'uomo e dell'animale.

Per spiegare il fenomeno della vita che anima la materia senza ricorrere ad un dio creatore, era diffusa all'epoca la teoria del "fluido elettrico" di cui parla, tra gli altri, il barone d'Holbach.<sup>10</sup> La materia sarebbe animata da un fluido elettrico che attraversa tutte le organizzazioni viventi, offrendo tanto agli uomini che agli animali le facoltà di muoversi, sentire e ragionare. La teoria del fluido elettrico si oppone quindi all'idea che l'uomo sia diverso dagli altri animali per il possesso di un'anima spirituale che lo richiamerebbe ad una destinazione morale superiore: come tutte le altre specie

---

mard, Parigi 1998) e, dello stesso autore, *Sade et le rationalisme des Lumières*, in *Raison présente*, n° 3, 1967, p. 75-90.

- 2 Testo anonimo normalmente attribuito a Nicolas Fréret, pubblicato a Londra nel 1768 dopo anni di circolazione manoscritta.
- 3 Robinet, *De la nature*, Amsterdam, 1763-1766.
- 4 D'Holbach, *Le système de la Nature*, Londra 1770.
- 5 Sade, O.C., cit., t. XII, p.416. [Fino al martirio, se necessario].
- 6 D'Holbach, *Bon sens, ou, Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Amsterdam 1772.
- 7 Cfr. d'Holbach, *Bon sens*, cit., § 4, 9, 10; e di Sade, *La philosophie dans le boudoir*, in O.C., cit., t. III, p. 499-500.
- 8 Cfr. d'Holbach, *Bon sens*, cit., § 100-108 e Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, pp. 52-57.
- 9 Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, O.C., cit, t. III, p. 471 e p. 480. [Buon filosofo].
- 10 Cfr. D'Holbach, *Le système de la Nature*, cit., t. I, ch. LX, p. 126.

egli non è che una macchina che reagisce necessariamente ad impulsi e stimoli elettrici. A questo proposito, nell'*Histoire de Juliette*, leggiamo:

Aussi matérialiste sur le système de l'âme que sur celui de la divinité, je vous avouerai, nous dit la Durand, qu'après avoir lu avec attention toutes les rêveries des philosophes sur cet article, j'en suis venue à me convaincre que l'âme de l'homme, absolument semblable à celle de tous les animaux, mais autrement modifiée dans lui, à cause de la différence de ses organes, n'est autre chose qu'une portion de ce fluide éthéré, de cette matière infiniment subtile dont la source est dans le soleil. Cette âme, que je regarde comme l'âme générale du monde, est le feu le plus pur qui soit dans l'univers, il ne brûle point par lui-même, mais, en s'introduisant dans la concavité de nos nerfs, où est sa résidence, il imprime un tel mouvement à la machine animale, qu'il la rend capable de tous les sentiments et de toutes les combinaisons. C'est un des effets de l'électricité dont l'analyse ne nous est pas encore suffisamment connue, mais ce n'est absolument pas autre chose.<sup>11</sup>

Il fluido elettrico determina l'attivazione delle varie "macchine" umane e non, ovvero delle diverse organizzazioni della materia prodotte in accordo con i progetti della natura. Queste, quindi, non differiscono tra loro in maniera essenziale ma formale: a seconda degli organi disponibili, le varie specie reagirebbero in maniera specifica alle varie eccitazioni. La teoria del fluido elettrico sostituisce quindi la teoria dell'anima e si trova alla base dell'idea della comunità tra uomini e animali. Sarebbe quest'energia immanente alla natura che renderebbe possibile tutte le sensazioni, compreso il piacere, come leggiamo in una nota dell'autore in *Aline et Valcour*:

On appelle esprits animaux, ce fluide électrique qui circule dans les cavités de nos nerfs; il n'est aucune de nos sensations, qui ne naisse de l'ébranlement

11 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, p. 520. [Altrettanto materialista per quanto concerne l'anima che la divinità, vi confesserò, ci disse la Durand, che dopo aver letto attentamente tutte le teorie dei filosofi su questo argomento, mi sono convinta che l'anima dell'uomo, simile in tutto e per tutto a quella degli animali se non per una declinazione diversa e determinata dalla disposizione degli organi, non è nient'altro che una parte di quel fluido etereo, fatto di una materia infinitamente sottile, la cui fonte si trova nel sole. Quest'anima, che considero l'anima generale del mondo, è il fuoco più puro che vi sia nell'universo che non brucia per sé stesso ma, introducendosi nelle concavità dei nervi che sono la sua residenza, imprime alla macchina animale un tale movimento che la rende capace di tutti i sentimenti e di tutte le combinazioni. Si tratta di un effetto dell'elettricità la cui natura non ci è ancora completamente nota, tuttavia non può assolutamente essere altro che questo].

causé à ce fluide; il est le sujet de la douleur et du plaisir; c'est, en un mot, la seule âme admise par les philosophes modernes.<sup>12</sup>

Le passioni, allora, non sarebbero che effetti dell'irritazione del fluido elettrico, effetti che, a loro volta, sono causa delle azioni volte a soddisfarle. Questa prospettiva offre a Sade il modo di elaborare una sorta di "edonismo elettrico", di cui il personaggio di Saint-Fond si fa portavoce nell'*Histoire de Juliette*:

Celui qui veut connaître toute la force, toute la magie des plaisirs de la lubricité, doit se bien convaincre que ce n'est qu'en recevant ou produisant sur le système nerveux le plus grand ébranlement possible, qu'il réussira à se procurer une ivresse telle qu'il la lui faut pour bien jouir; car le plaisir n'est que le choc des atomes voluptueux, ou émanés d'objets voluptueux, embrasant les particules électriques qui circulent dans la concavité de nos nerfs.<sup>13</sup>

In tal modo la lascivia dei libertini trova una giustificazione nelle teorie scientifiche del tempo: se la natura ha disposto sia la produzione dei desideri, che i mezzi per soddisfarli con piacere, è ragionevole cercare l'appagamento più completo e più intenso. Quello che ci interessa far notare è che al fine di garantire questa possibilità è dapprima necessario fare dell'uomo una macchina che, come l'animale, reagisce meccanicamente a stimoli che producono effetti determinati. Questo livellamento, che fa di tutti gli organismi viventi degli automi, non implica tuttavia il rispetto del simile, quanto piuttosto l'idea che tutte le macchine naturali possano essere indifferentemente impiegate come mezzi per la produzione del piacere. Si tenga presente che in questo contesto la ragione è semplicemente la facoltà, presente in gradi diversi sia nell'uomo che nell'animale, che permette di fuggire il dolore e di procurarsi il piacere. Ragionare significa determinarsi per l'oggetto più adatto ad appagare un bisogno o un desiderio necessariamente indotto da cause esterne. A questo proposito nell'*Histoire de Juliette* leggiamo:

12 Sade, *Aline et Valcour*, O.C., cit., lettera XXV, t. IV, p. 12, nota. [Viene chiamato spirito animale questo fluido elettrico che circola nelle cavità dei nostri nervi; non c'è una sola delle nostre sensazioni che non sia causata dalla vibrazione di tale fluido; questo è il soggetto del dolore e del piacere; in poche parole la sola anima ammessa dai filosofi moderni].

13 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, p. 329. [Chi volesse conoscere tutta la forza, tutta la magia, del piacere e della lubricità deve convincersi che è soltanto ricevendo o producendo la più intensa vibrazione possibile del sistema nervoso che riuscirà a procurarsi l'ebbrezza di cui ha bisogno per godere a fondo; il piacere non è che lo choc di atomi voluttuosi, o emanati da oggetti voluttuosi, che fanno vibrare le particelle elettriche che circolano nella concavità dei nervi].

Qu'est-ce que la raison? C'est cette faculté qui m'est donnée par la nature de me déterminer pour tel objet et de fuir tel autre, en proportion de la dose de plaisir ou de peine reçue de ces objets: calcul absolument soumis à mes sens, puisque c'est d'eux seuls que je reçois les impressions comparatives qui constituent ou les douleurs que je veux fuir, ou le plaisir que je dois chercher. La raison n'est donc autre chose, ainsi que le dit Fréret, que la balance avec laquelle nous pesons les objets, et par laquelle, remettant sous le poids ceux qui sont éloignés de nous, nous connaissons ce que nous devons penser, par le rapport qu'ils ont entre eux, en telle sorte que ce soit toujours l'apparence du plus grand plaisir qui l'emporte. Cette raison, enfin, tu le vois, dans nous comme dans les animaux qui en sont eux-mêmes remplis, n'est que le résultat du mécanisme le plus grossier et le plus matériel.<sup>14</sup>

La ragione, allora, non è qualcosa che faccia dell'uomo un essere speciale e diverso dagli altri animali, ma soltanto ciò che consente alla macchina vivente di agire in conformità con i propri bisogni e desideri. Non differenziandosi dalle altre specie né per il possesso di un'anima, né per l'esclusivo possesso della ragione, la specie umana non godrebbe allora di alcun privilegio rispetto alle altre con cui condivide lo stesso destino. Questa visione, che oggi potremmo definire antiantropocentrica, si trova anche in d'Holbach:

Concluons donc que l'homme n'a point de raisons pour se croire un être privilégié dans la nature; il est sujet aux mêmes vicissitudes que toutes ses autres productions. Ses prétendues prérogatives ne sont fondées que sur une erreur. Qu'il s'élève par la pensée au dessus du globe qu'il habite et il envisagera son espèce du même œil que tous les autres êtres: il verra que, de même que chaque arbre produit des fruits en raison de son espèce, chaque homme agit en raison

14 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, p. 180. [Cos'è la ragione? È la facoltà, fornita dalla natura, di determinarmi per un oggetto e di fuggirne un altro in base alla quantità di piacere o di pena che tali oggetti mi procurano: un calcolo completamente dipendente dai miei sensi poiché è soltanto da questi che ricevo le impressioni comparative che costituiscono sia i dolori che voglio evitare, sia il piacere che devo ricercare. La ragione non è nient'altro che, come sostiene Fréret, la bilancia con la quale soppesiamo gli oggetti e per mezzo della quale, confrontando il peso delle cose che sono lontane da noi, comprendiamo, sulla base del loro rapporto, ciò che dobbiamo pensare acciocché quello che riteniamo il piacere più grande sia sempre ciò per cui ci determiniamo. Infine, questa ragione – in noi come negli animali, che ne sono anch'essi dotati – non è che il risultato del meccanismo più rozzo e materiale]. Si veda anche Fréret: «cette raison dont les hommes tirent tant de vanité, et qu'ils se sont attribuée à l'exclusion des animaux, je ne sais sur quel fondement», *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, cit., p. 111. [Questa ragione da cui gli uomini derivano tanta vanità e che si sono attribuiti ad esclusione degli animali, non so bene su quale base].

de son énergie particulière et produit des fruits, des actions, des ouvrages également nécessaires.<sup>15</sup>

Tutte le produzioni dell'uomo, per quanto possano sembrare stupefacenti, non sono che un effetto determinato dalla sua costituzione, il merito, pertanto non va a lui ma alla natura, a cui occhi egli non ha alcun valore particolare. Questa tesi è abilmente impiegata da Sade per legittimare le azioni violente e criminali dei protagonisti dei suoi romanzi: dal momento che per la natura l'uomo non è più prezioso che un qualunque animale, allora non vi è alcuna differenza nell'uccidere l'uno o l'altro.

Qu'est-ce que l'homme, et quelle différence y a-t-il entre lui et les autres plantes, entre lui et tous les autres animaux de la nature? Aucune assurément. (...) Si les rapprochements sont tellement exacts, qu'il devienne absolument impossible à l'œil examinateur du philosophe d'apercevoir aucune dissemblance, il y aura donc alors tout autant de mal à tuer un animal qu'un homme, ou tout aussi peu à l'un qu'à l'autre.<sup>16</sup>

Se uccidere un uomo ed uccidere un animale sono due atti equivalenti, allora antropofagia e vegetarianismo sono due opzioni entrambe disponibili, a seconda del valore che si decide di attribuire alla vita: se questo è scarso ci si può nutrire tanto degli animali quanto degli uomini, se questo è elevato non ci si deve nutrire né degli uni né degli altri. Questo paradosso è messo in luce da Sade in *Aline et Valcour*, quando vengono descritte le abitudini alimentari dei due regni immaginari di Tamoé e Butua: il presupposto dell'equivalenza di tutte le produzioni naturali autorizza nel primo caso il vegetarianismo e nel secondo l'antropofagia. Nell'isola di Tamoé la preoccupazione fondamentale del saggio re Zamé consiste nel fare in modo

15 D'Holbach, *Le système de la nature*, cit., t. I, p. 88. [Concludiamo quindi che l'uomo non ha alcun motivo per credersi un essere privilegiato dalla natura; egli è soggetto alle stesse vicissitudini alle quali sono soggette le altre produzioni. Le sue prerogative non sono fondate che su un errore. Basta che, grazie al pensiero, si sollevi sopra il globo che abita per vedere che la propria specie è come tutte le altre: vedrà che allo stesso modo in cui ogni albero produce dei frutti secondo la sua specie, così ogni uomo agisce rispetto alla propria energia particolare e produce dei frutti, delle azioni, delle opere egualmente necessarie].

16 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, O.C., cit., t.III, pp. 525-526. [Cos'è l'uomo e quale differenza c'è tra costui e gli altri animali che fanno parte della natura? Certamente nessuna. Se le somiglianze sono talmente esatte che l'occhio analitico del filosofo non riesce a trovare alcuna differenza, allora vi è altrettanto male nell'uccidere un animale che nell'uccidere un uomo, ovvero in entrambi i casi molto poco].

che umani e animali vivano quanto più felici possibile, nel rispetto del valore implicito in ogni vita. Una volta ben compresi i bisogni fondamentali dell'uomo, secondo Zamé è evidente che il mangiare carne non rientra tra questi e sarebbe solo un orgoglio infondato a far credere all'uomo di essere tanto superiore agli altri animali di poterne liberamente disporre.

Le plus mauvais petit prince d'Allemagne fait meilleure chère que moi, n'est-ce pas mon ami, me dit Zamé. Voulez-vous savoir pourquoi? C'est qu'il nourrit son orgueil beaucoup plus que son estomac, et qu'il imagine qu'il y a de la grandeur et de la magnificence à faire assommer vingt bêtes pour en sustenter une. Ma vanité se place à des objets différents: être cher à ses concitoyens, être aimé de ceux qui l'entourent, faire le bien, empêcher le mal, rendre tout le monde heureux, voilà les seules choses, mon ami, qui doivent flatter la vanité de celui que le hasard met un moment au-dessus des autres. Ce n'est point par aucun principe religieux que nous nous abstenons de viande, c'est par régime, c'est par humanité. Pourquoi sacrifier nos frères quand la nature nous donne autre chose?<sup>17</sup>

Al contrario, nel tirannico regno di Butua il postulato sull'uguaglianza di valore di tutte le produzioni naturali, conduce a ritenere che sia giusto servirsi indifferentemente di qualunque mezzo per soddisfare i propri desideri. Se determinati individui sono dotati della capacità di sopraffare gli altri e se ogni cosa ha la stessa scarsa importanza, allora non c'è nessuna ragione per cui i più forti non debbano approfittare dei più deboli. È su queste basi che a Butua ogni crimine ed ogni violenza sono considerati conformi ad una legge naturale che distribuisce i ruoli di vittime e carnefici:

Aucuns de leurs actes de tyrannie et de cruauté, aucuns de leurs excès de débauche, aucunes de leurs hostilités ne passent pour des crimes chez eux. Pour légitimer les premiers articles, ils disent que la nature, en créant des individus inégaux, a prouvé qu'il y en avait quelques-uns qui devaient être soumis aux

17 Sade, *Aline et Valcour*, O.C., cit., t. III, lettera XXXV, p. 281. ["Il principe tedesco più piccolo e meschino offre una mensa sicuramente più generosa della mia, non siete d'accordo amico mio?" mi disse Zamé. "Volete sapere perché? Per il fatto che nutre il suo orgoglio ben più che il suo stomaco e immagina che ci sia della grandezza e della magnificenza nel far macellare venti bestie per sostentarne una. La mia vanità si basa su oggetti differenti: esser caro ai concittadini, essere amato da quelli che stanno intorno, fare il bene, impedire il male, rendere tutti felici. Ecco le sole cose che devono suscitare la vanità di colui che il caso pone per un momento al di sopra degli altri. Non è affatto per qualche principio religioso che ci asteniamo dalla carne, è per dieta, per umanità. Perché sacrificare i nostri fratelli quando la natura ci offre altre cose?"].

autres. (...) D'un côté, l'homme reçoit des goûts; de l'autre, il a ce qu'il faut pour se contenter: quelle apparence que la nature eût réuni ces deux moyens, si elle était offensée de la manière dont on en use.<sup>18</sup>

In questo regno, la legge del più forte è la sola legge che deve essere rispettata, essa si accorda con l'idea che l'economia naturale si basi sulla distruzione di ogni forma: la violenza del più forte sarebbe funzionale all'eliminazione delle produzioni inutili. Il fine dell'attività della natura non sarebbe il benessere e la conservazione delle sue creazioni, quanto, piuttosto, il proprio continuo rinnovamento. Da questo punto di vista, allora, l'omicidio, sarebbe utile all'adempimento dei suoi piani. Chiunque commetta il male, lo fa per soddisfare un bisogno naturalmente indotto e non ha nessun motivo per sentirsi colpevole; questa tesi è esposta da Sarmiento, mentre giustifica la sua adesione ai costumi di Buta:

Non, c'est la faute de la nature; elle m'a donné une sorte d'organisation vigoureuse, qui semble s'accroître avec l'âge, et qui ne saurait s'arranger aux préjugés vulgaires; ce que tu nommais en moi dépravation, n'est qu'une suite de mon existence; j'ai trouvé le bonheur dans mes systèmes, et n'y ai jamais connu le remords. C'est de cette tranquillité, dans la route du mal, que je me suis convaincu de l'indifférence des actions de l'homme. Allumant le flambeau de la philosophie à l'ardent foyer des passions, j'ai distingué, à sa lueur, qu'une des premières lois de la nature, était de varier toutes ses œuvres, et que dans leur seule opposition se trouvait l'équilibre qui maintenait l'ordre général. Quelle nécessité d'être vertueux, me suis-je dit, dès que le mal sert autant que le bien?<sup>19</sup>

- 
- 18 Sade, *Aline et Valcour*, O.C., cit. lettera XXXV, p. 262. [Nessuno dei loro atti di tirannia e di crudeltà, nessuno dei loro eccessi di dissolutezza, nessuna delle loro ostilità passano, nel loro regno, per dei crimini. Per legittimare tali tesi dicono che, avendo creato degli individui ineguali, la natura ha provato che certi devono essere sottomessi agli altri. Da un lato l'uomo riceve dei gusti e dall'altro il modo per soddisfarli: che illusione sarebbe credere che la natura avrebbe riunito questi mezzi se si offendesse per il modo in cui ce ne serviamo].
- 19 Sade, *Aline et Valcour*, O.C., cit., t. III, lettre XXXV, p. 239. [No, è colpa della natura; questa mi ha fornito un'organizzazione vigorosa che sembra migliorare con l'età e che non saprebbe accordarsi con i pregiudizi volgari; quello che in me tu chiami depravazione, non è che un derivato della mia esistenza; ho trovato la felicità grazie al mio sistema e non ho mai conosciuto il rimorso. È per questa tranquillità, incontrata sulla strada del male, che mi sono convinto dell'indifferenza delle azioni dell'uomo. Accendendo la fiamma della filosofia al focolaio ardente delle passioni, ho capito, grazie alla sua luce, che una delle prime leggi della natura comporta la variazione di tutte le sue opere e che nella semplice opposizione

Facciamo notare che la teoria secondo la quale il bene e il male sono entrambi necessari, che troviamo citata nel passaggio qui riportato, è derivata dalla prima parte del trattato *De la Nature* di Jean-Baptiste Robinet, *D'un équilibre nécessaire des biens et des maux dans la nature*. L'autore sostiene che il cosmo si regge sull'equilibrio complementare del bene e del male, il quale si traduce in un flusso continuo di benessere e di malessere, di piacere e di dolore, che interessa sia la vita dei singoli individui che il rapporto tra le specie.<sup>20</sup> Allo stesso modo in cui i predatori sono utili al rinnovamento e al contenimento delle specie animali,<sup>21</sup> così le epidemie e le guerre sono necessarie per limitare la crescita della popolazione umana. È assumendo un tale punto di vista che Robinet può dichiarare che «Le germe de la valeur meurtrière ne semble avoir été mis dans quelques âmes que pour prévenir les inconvénients d'une trop grande population; inconvénients plus considérables qu'on ne croirait».<sup>22</sup> Le guerre e gli stermini di massa sarebbero quindi fondamentali perché il numero degli umani sia mantenuto entro limiti ragionevoli. Di conseguenza, omicidi e massacri non devono essere considerati un male ma dei mezzi disposti dalla natura al fine di garantire l'equilibrio dell'universo: se gli uomini non si divorano tra loro bisogna almeno che si ammazzino a vicenda.<sup>23</sup> Sade dimostra di conoscere le tesi di Robinet di cui il personaggio di Noirceuil si fa portavoce nell'*Histoire de Juliette*.

C'est par un mélange absolument égal de ce que nous appelons *crime et vertu* que ses lois se soutiennent; c'est par des destructions qu'elle renaît; c'est par des crimes qu'elle subsiste; c'est, en un mot, par la mort qu'elle vit. Un univers totalement vertueux ne saurait subsister une minute; la main savante de la nature fait naître l'ordre du désordre, et, sans désordre, elle ne parviendrait à rien: tel est l'équilibre profond qui maintient le cours des astres, qui les suspend dans les plaines immenses de l'espace, qui les fait périodiquement mouvoir. Ce n'est qu'à force de mal qu'elle réussit à faire le bien; ce n'est qu'à force de crimes qu'elle existe, et tout serait détruit, si la vertu seule habitait sur la terre. Or, je

---

si trova l'equilibrio che mantiene l'ordine generale. Che bisogno c'è di essere virtuoso, mi son detto, se il male è tanto utile quanto il bene?]

20 Cfr. Robinet, *De la Nature*, Amsterdam 1766, t. I, parte I, capitolo XII, p. 68.

21 Cfr. Robinet, *De la Nature*, cit., sommario della prima parte.

22 Robinet, *De la Nature*, cit., t. I, parte I, capitolo XVIII, p. 88. [Il germe della tendenza omicida sembra esser stato messo in qualche anima al fine di prevenire gli inconvenienti che deriverebbero da un'eccessiva densità di popolazione, inconvenienti che sono più gravi di quanto non si creda].

23 « Si les hommes ne s'entremangent pas, au moins chez les nations policées, il faut qu'ils s'entre-tuent », Robinet, *De la Nature*, cit., Sommario del capitolo XVII, t. I, p. 318.

vous le demande, Juliette, dès que le mal est utile aux grands desseins de la nature, dès qu'elle ne peut parvenir à rien sans lui, comment l'individu qui fait le mal pourrait-il ne pas être utile à la nature? Et qui peut douter que le scélérat ne soit un être qu'elle ait formé tel pour accomplir ses vues? Pourquoi ne voulons-nous pas qu'elle ait fait parmi les hommes ce que nous voyons qu'elle a fait parmi les animaux? Toutes les classes ne se dévorent-elles pas mutuellement, et ne s'affaiblissent-elles pas sur la terre, en raison de l'état où il est nécessaire que les lois de la nature se maintiennent?<sup>24</sup>

Nessuno degli altri materialisti del XVIII secolo arriva alle conclusioni estreme di Robinet, tuttavia la teoria secondo la quale la marcia della natura procede attraverso la distruzione e il rinnovamento continuo delle sue forme è abbastanza diffusa. La ritroviamo, per esempio, nell'*Histoire naturelle* di Buffon, il quale sostiene che, al fine di potersi esprimere in organizzazioni sempre nuove, la natura è obbligata ad evitare la permanenza delle forme prodotte. Ogni volta che un essere muore i materiali che erano bloccati in una certa struttura vengono resi disponibili per nuove produzioni. L'annientamento sarebbe quindi un'operazione necessaria all'espressione della creatività naturale e non può essere considerato come un male: la sparizione di qualche individuo, o di intere specie non è una perdita di cui la natura debba soffrire.

Leur organisation détruite, leur vie éteinte, leur corps décomposé, ne seraient pour la nature que des formes anéanties qui seraient bientôt remplacées par d'autres formes, puisque les masses générales de la matière vivante et de la matière brute sont et seront toujours les mêmes, puisque cette matière organique

24 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, pp. 168-169. [È perché c'è un miscuglio assolutamente paritario di quelli che chiamiamo crimine e virtù che le leggi si sostengono; è attraverso la distruzione che essa (la natura) rinasce; è per mezzo di crimini che essa sussiste; in altre parole, è grazie alla morte che essa vive. Un universo completamente virtuoso non potrebbe resistere un solo minuto; la saggia mano della natura fa nascere l'ordine dal disordine e, in mancanza del disordine, essa non potrebbe compiere nulla: questo è il profondo equilibrio che mantiene il corso degli astri, che li sospende nelle piane immense dello spazio, che li fa muovere regolarmente. Non è che a forza di male che essa riesce a fare il bene; non è che a forza di crimini che essa esiste; tutto sarebbe distrutto se la sola virtù risiedesse sulla terra. Ora, glielo chiedo Juliette, visto che il male è utile ai grandi disegni della natura, visto che questa non può compiere nulla senza di lui, come sarebbe possibile che l'individuo che fa il male non fosse utile alla natura? Chi potrebbe dubitare che lo scellerato non sia un essere che la natura ha formato per compiere i propri propositi? Perché non vogliamo ammettere che essa abbia prodotto tra gli uomini quello che vediamo tra gli animali? Tutte le classi sulla terra non si divorano forse mutualmente senza indebolirsi per il fatto che è necessario che le leggi della natura si conservino?].

vivante survit à toute morte et ne perd jamais son mouvement, son activité, ni sa puissance.<sup>25</sup>

Questa teoria è ben presente nella mente di Sade quando, in *La nouvelle Justine*, attribuisce ai libertini il ruolo di “transmutatori”,<sup>26</sup> giustificando il crimine come funzionale al rinnovamento naturale. Allo stesso modo in cui le reciproche uccisioni che osserviamo nel mondo animale sono utili al divenire del mondo, così le violenze messe in atto dall’uomo non possono essere giudicate colpevoli ma necessarie. Nella paradossale inversione dei valori tradizionali operata da Sade, tutti gli sforzi volti ad assicurare la conservazione della razza umana sono visti come contrari al volere della natura, mentre l’omicidio, la violenza e la distruzione vi si accorderebbero perfettamente. È ricorrendo a tali argomentazioni paradossali che i libertini possono legittimare il loro atti infami come conformi alla legge naturale:

Cette propagation, ne nous trompons point, ne fut jamais une de ses lois, mais une tolérance tout au plus, je vous l’ai dit. Eh! que lui importe que la race des hommes s’éteigne ou s’anéantisse sur la terre! Elle rit de notre orgueil à nous persuader que tout finirait si ce malheur avait lieu! Mais elle ne s’en apercevrait seulement pas. S’imagine-t-on qu’il n’y ait pas déjà des races éteintes? Buffon en compte plusieurs, et la nature, muette à une perte aussi précieuse, ne s’en aperçoit seulement pas. L’espèce entière s’anéantirait que ni l’air n’en serait moins pur, ni l’astre moins brillant, ni la marche de l’univers moins exacte. Qu’il fallait d’imbécillité, cependant, pour croire que notre espèce est tellement utile au monde que celui qui ne travaillerait pas à la propager ou celui qui troublerait cette propagation deviendrait nécessairement un criminel!<sup>27</sup>

25 Buffon, *Histoire naturelle*, ed. Flourens, t. I, p. 681. [Una volta distrutta la loro organizzazione, spenta la loro vita, decomposto il loro corpo, non sarebbero per la natura che delle forme annientate che verrebbero prontamente sostituite da altre, poiché le masse generali della materia vivente e della materia bruta sono e saranno sempre le stesse, poiché la materia organica vivente sopravvive ad ogni morte e non perde mai il suo movimento, la sua attività, né la sua potenza].

26 Cfr. *Justine ou les malheurs de la vertu*, O.C., cit., t. III, p. 118.

27 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, O.C., cit., t. III, dialogo V, p. 459. [Questa propagazione, non fraintendiamo, non è mai stata una delle sue leggi, al limite essa è stata tollerata, come vi ho detto. Che può importarle che la razza umana si estingua o sparisca dalla faccia della terra? Lei (la natura) ride dell’orgoglio che ci persuade che tutto cesserebbe se questa disgrazia avesse luogo! In realtà lei non se ne accorgerebbe neanche. Possiamo immaginare che non ci siano delle razze già estinte? Buffon ne conta parecchie, e la natura, muta davanti ad una perdita così preziosa, non se ne accorge nemmeno. L’intera specie potrebbe sparire senza che l’aria diventi meno pura, né gli astri meno brillanti, né il corso dell’universo meno esatto. Quanta imbecillità per credere che la nostra specie sia talmente utile

Un altro modo per far passare i crimini più orrendi come comportamenti non solo innocenti ma anche utili, consiste nel prendere ad esempio gli animali che, al contrario degli uomini deviati dai pregiudizi dell'orgoglio, sono rimasti più vicini alla natura e alle sue leggi. Comparandosi alle belve feroci, i libertini di Sade sostengono di adempiere ad un ruolo funzionale al contenimento delle popolazioni e al rinnovamento perpetuo della natura, ruolo che Buffon attribuisce ai carnivori nella sua *Histoire naturelle des animaux*:

La mort violente est un usage presque aussi nécessaire que la loi de la mort naturelle; ce sont deux moyens de destruction et de renouvellement, dont l'un sert à entretenir le jeunesse perpétuelle de la nature, et dont l'autre maintient l'ordre de ses productions et peut seul limiter le nombre dans les espèces.<sup>28</sup>

Ricorrendo a questo argomento derivato da Buffon, Clément, accusato da Justine di essere una bestia feroce, spiega:

L'homme que je peins est dans la nature. Le tigre, le léopard, dont cet homme est, si tu veux, l'image, n'est-il pas, comme lui, crée par la nature, et crée pour remplir les vues de la nature? Le loup qui dévore l'agneau accomplit les vues de cette mère commune, comme le malfaiteur qui détruit l'objet de sa vengeance ou de sa lubricité.<sup>29</sup>

I libertini non possono quindi essere giudicati colpevoli per le atrocità commesse, dal momento che le loro azioni sono conformi al volere della natura e indotte necessariamente da quest'ultima. Si tenga presente, infatti, che secondo la prospettiva materialista, la natura è un sistema assolutamente determinista nel quale l'agire non è la conseguenza di una scelta deliberata ma l'effetto di cause estrinseche. Animali umani e non umani non

---

al mondo che si debba far fatica per diffonderla o che colui che ostacola questa diffusione sia necessariamente un criminale!].

28 Buffon, *Histoire naturelle*, cit., t. II, p. 553. [La morte violenta ha una funzione quasi altrettanto necessaria che la legge che prescrive la morte naturale; si tratta di due mezzi utili alla distruzione e al rinnovamento, l'uno serve a conservare la perpetua giovinezza della natura, mentre l'altro mantiene l'ordine delle sue produzioni ed è il solo che possa limitare il numero degli individui delle varie specie].

29 Sade, *Nouvelle Justine*, O.C., cit., t. VI, p. 400-401. [L'uomo che dipingo è l'uomo della natura. La tigre, il leopardo di cui quest'uomo è - se vuoi - il ritratto, non è stato forse, come questi, creato dalla natura per adempiere ai propri propositi? Il lupo che divora l'agnello esegue le direttive di questa madre comune allo stesso modo in cui il malfattore distrugge l'oggetto della sua vendetta o della sua lubricità].

sono che delle macchine che reagiscono a irritazioni e stimolazioni esterne, ricercando il miglior mezzo per soddisfare i bisogni così suscitati. La libertà non sarebbe che un'illusione derivante dall'ignoranza delle cause. Quest'idea è sostenuta, tra gli altri, da La Mettrie in *L'homme machine*, dove la condizione di automa determinato da forze esteriori che caratterizzava gli animali secondo la famosa teoria cartesiana, è estesa anche all'uomo. I comportamenti di tutti i viventi non sarebbero che reazioni e riflessi meccanici che si rivelano come tali quando si conosce il funzionamento della loro struttura: tutto quello che appare come una scelta non è che l'unica risposta possibile in una data situazione. Il desiderio e la volontà, invece che espressioni di libertà, non sarebbero che le determinazioni necessarie di una ragione che non può che scegliere l'oggetto più adatto alla soddisfazione di un certo bisogno.

Le sentiment intime qui nous fait croire que nous sommes libres de faire ou de ne pas faire une chose, n'est qu'une pure illusion. Lorsque nous remontons au principe véritable de nos actions, nous trouverons qu'elles ne sont jamais que des suites nécessaires de nos volontés et de nos désirs, qui jamais ne sont en notre pouvoir. Vos volontés et vos désirs ne sont-ils pas nécessairement excités par des objets ou pas des qualités qui ne dépendent aucunement de vous?<sup>30</sup>

È portando alle estreme conseguenze queste tesi che Sade ha potuto costruire i sofismi che deresponsabilizzano i suoi libertini: le loro azioni non sono delle scelte libere, e quindi moralmente pregnanti, ma gli effetti necessari delle passioni violente che la natura, in conformità con i propri piani, gli ispira. Da questo punto di vista, se il crimine non è la scelta riprovevole di un individuo colpevole ma l'effetto necessario di una causa che agisce su un certo meccanismo, allora anche gli atti virtuosi non meritano alcun elogio in quanto il soggetto che li ha compiuti non poteva fare altrimenti. Questo ragionamento si ricollega alla teoria del fluido elettrico di cui abbiamo parlato all'inizio, le cui irritazioni determinano effetti necessari che interessano gli esseri organizzati. Ritroviamo quest'argomentazione nel discorso di Mme Delbène all'inizio dell'*Histoire de Juliette*:

30 La Mettrie, *L'homme machine*, Leida 1748, p. 92. [Il sentimento intimo che ci fa credere di essere liberi di fare o non fare una cosa non è che pura illusione. Quando rimontiamo al vero principio delle nostre azioni scopriremo che queste non sono che le conseguenze necessarie della nostra volontà e dei nostri desideri, i quali non dipendono da noi. La vostra volontà e i vostri desideri non sono forse eccitati in una maniera necessaria da certi oggetti o da certe qualità in maniera indipendente da voi?].

Tous les effets moraux, poursuit Mme Delbène, tiennent à des causes physiques auxquelles ils sont irrésistiblement enchaînés. C'est le son qui résulte du choc de la baguette sur la peau du tambour; point de cause physique, c'est-à-dire point de choc, et, nécessairement, point d'effet moral, c'est-à-dire point de son. Le fluide nerval plus ou moins irrité par la nature des atomes que nous respirons et par mille autres causes externes, détermine un homme au crime ou à la vertu, et, souvent dans le même jour, à l'un et à l'autre: voilà le choc de la baguette, le résultat du vice ou de la vertu; Sommes-nous maîtres de ces seconds effets, quand les premières causes les nécessitent?<sup>31</sup>

Le tesi dei materialisti sono quindi portate da Sade a conseguenze estreme che stravolgono il proposito degli stessi autori, intenzionati a stabilire le condizioni di possibilità di una società pacifica e giusta. A tale proposito, si consideri che La Mettrie sosteneva che la ragione, se ben impiegata, indica all'uomo che la strada migliore per soddisfare il suo bisogno fondamentale di felicità consiste nel produrre una società nella quale il simile rispetta il simile, cercando di evitargli sofferenze inutili.

Tout homme dont l'esprit se livre à la réflexion ne peut s'empêcher de connaître ses devoirs, de découvrir les rapports souhaitables entre les hommes, de méditer sa propre nature, de démêler ses besoins, ses penchants, ses désirs et de s'apercevoir de ce qu'il doit à des êtres nécessaires à son propre bonheur.<sup>32</sup>

Oltre ad aver volutamente tralasciato le conclusioni moraleggianti di La Mettrie, Sade sembra aver dimenticato anche la nozione di "interesse ben compreso" con la quale d'Holbach aveva stabilito che il miglior modo perché ciascuno ottenga la soddisfazione dei propri bisogni fondamentali con-

31 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, p.169. [Tutti gli effetti morali, proseguì Mme Delbène, dipendono da cause fisiche alle quali sono necessariamente concatenati. È il suono che risulta dallo choc della bacchetta sulla membrana del tamburo: in assenza della causa fisica, ovvero in assenza dello choc, alcun effetto morale, ovvero alcun suono. Il fluido nervoso, più o meno irritato dalla natura degli atomi che respiriamo e da mille altre cause esterne, determina un uomo al crimine o alla virtù e spesso, nell'arco della stessa giornata, all'uno e all'altro: ecco lo choc della bacchetta, ecco come risultato il vizio o la virtù. Disponiamo forse del controllo su questi effetti secondi allorché le prime cause li rendono necessari?].

32 La Mettrie, *L'homme machine*, cit., p. 265. [Ogni uomo il cui spirito sia dedito alla riflessione non può evitare di conoscere i propri doveri, di scoprire i rapporti desiderabili tra gli uomini, di meditare sulla propria natura, di comprendere i suoi bisogni, le sue tendenze, i suoi desideri rendendosi conto di quello che deve agli esseri necessari alla propria felicità].

siste nell'istituire una società dove questi siano garantiti per il numero più grande.

Sade ha dunque preso in prestito le tesi dei materialisti del XVIII secolo per tirarne le proprie conclusioni, ovvero per rovesciarle dall'interno in una serie di sofismi funzionali a legittimare le azioni più turpi. Partendo dagli assunti sull'animalità dell'uomo e sulla sua sottomissione ad una legge naturale strettamente determinista, egli dipinge una società dove vige la legge del più forte, dove ogni prepotenza ed ogni abuso sono conformi al volere della natura. Tuttavia è chiaro che sia la società pacifica desiderata dai materialisti, sia quella dove la gerarchia è imposta con la violenza e la sopraffazione, sono opzioni ugualmente derivabili dalle stesse premesse filosofiche: queste sono forse l'oggetto ultimo delle amare e disperate riflessioni messe in scena nei romanzi di Sade. Come si rende evidente in *Aline et Valcour*, infatti, le due alternative, quella del regno tirannico di Butua e quella dell'isola utopica di Tamoé, sono le due soluzioni disponibili a chi ammetta l'uguaglianza di valore (sia questo elevato o nullo) di tutte le produzioni di una natura determinista e indifferente. Sarebbe proprio la tesi dell'assoluta necessità della natura e del funzionamento meccanico di tutti gli esseri ad impedire la possibilità di una morale responsabile. Nell'uno come nell'altro regno, infatti, l'uomo non può essere ritenuto responsabile delle proprie azioni in quanto la legge naturale non consente al singolo la libertà di scelta, ma lo obbliga a nient'altro che a trovare il modo più adatto di soddisfare i propri bisogni, sia questo il rispetto degli altri o la loro distruzione. Si osservi che anche nell'isola utopica di Tamoé chiunque compia delle azioni criminali non può essere ritenuto responsabile poiché l'agire dipende dal modo in cui le cause naturali stimolano le macchine animali:

Supposons un œuf placé sur un billard et deux billes lancées par un aveugle: l'une dans sa course évite l'œuf, l'autre le casse; est-ce la faute de l'aveugle qui a lancé la bille destructive de l'œuf? L'aveugle est la nature, l'homme est la bille, l'œuf cassé le crime commis. (...) Nous sommes comme ces instruments qui, formés dans une telle proportion, doivent rendre un son agréable ou discord, contournés dans des proportions différentes, il n'y a rien de nous, rien à nous, tout est à la nature, et nous ne sommes jamais dans ses mains que l'aveugle instrument de ses caprices.<sup>33</sup>

33 Sade, *Aline et Valcour*, O.C., cit., t. III, lettera XXXV, p. 188. [Immaginiamo un uovo posto su un tavolo da biliardo e due palle lanciate da un cieco: nella loro corsa l'una evita l'uovo e l'altra lo rompe; è forse colpa del cieco che ha lanciato la biglia che ha rotto l'uovo? Il cieco è la natura, l'uomo è la palla, l'uovo rotto il crimi-

Laddove la libertà è negata, laddove non è effettivamente possibile scegliere di fare o di non fare qualcosa, non è possibile nemmeno fondare una morale basata sulla responsabilità poiché tutto dipende da una natura che non può essere giudicata né giusta, né ingiusta. In questi termini, il crimine è sempre e comunque legittimato e il criminale non può mai essere ritenuto colpevole. A partire dalle tesi materialiste sulla natura, quindi, l'operato dei libertini di Sade non può essere condannato, né punito, al limite si potrebbe obiettare che i criminali non facciano un buon uso della ragione in quanto scelgono mezzi di soddisfazione che mettono a rischio la loro stessa vita. Il carnefice, infatti, può sempre diventare la vittima di una belva più feroce, la gerarchia del più forte può sempre essere rovesciata dal momento che nessun principio garantisce che qualcuno meriti più rispetto di quanto non riesca a procurarsi col terrore. Le due ipotesi, allora, quella del regno pacifico dove la ragione si determina per la cooperazione, e quella del regime tirannico dove la ragione si determina per l'utilizzo indifferente di qualunque mezzo, dipendono dal modo in cui la legge naturale viene interpretata: da una parte essa stabilisce che il simile provi compassione per il simile, dall'altra che il più forte approfitti del più debole. Tuttavia, il mondo naturale offre esempi a sostegno sia dell'una che dell'altra ipotesi, consentendo di giustificare qualunque tipo di comportamento. Se nell'uno come nell'altro caso il principio motore è la soddisfazione di bisogni necessariamente indotti, è chiaro che tutte le azioni che li appagano sono razionalmente valide, siano esse criminali o virtuose. Il postulato dell'uguaglianza essenziale tra animali umani e non umani, pertanto, non sembra poter garantire la necessità del rispetto della vita, dal momento che l'osservazione delle dinamiche naturali non permette di provare inconfutabilmente questo principio. Sade sembra quindi aver messo in pratica nella propria vita quanto sembrava concesso dal ragionamento dei filosofi materialisti che conosceva così bene, quanto sembrava implicito nei loro ragionamenti o, almeno, quanto poteva risultare giustificabile a partire dai loro presupposti. Sono le premesse materialiste che il marchese sembra indicare come la causa dei comportamenti che lo hanno condotto in carcere, comportamenti che egli si sforza di dedurre coerentemente da quegli assunti. È in questi termini che possiamo leggere questa nota dell'autore nell'*Histoire de Juliette*:

---

ne commesso. (...) Siamo come degli strumenti che, formati secondo una certa proporzione, producono un suono piacevole o stonato, fatti secondo proporzioni diverse, non c'è nulla di nostro, niente che ci appartenga, tutto è nella natura e nelle sue mani non siamo nient'altro che lo strumento cieco dei suoi capricci].

Aimable La Mettrie, profond Helvétius, sage et savant Montesquieu, pourquoi donc, si pénétrés de cette vérité, n'avez-vous fait que l'indiquer dans vos livres divins? Ô siècle de l'ignorance et de la tyrannie, quel tort vous avez fait aux connaissances humaines, et dans quel esclavage vous reteniez les plus grands génies de l'univers! Osons donc parler aujourd'hui, puisque nous le pouvons; et, puisque nous devons la vérité aux hommes, osons la leur dévoiler tout entière.<sup>34</sup>

Sade sembra qui accusare i propri ispiratori di avergli suggerito ciò che loro stessi non hanno osato mettere in pratica, di avergli fatto credere che il libertinaggio che lo ha condotto in carcere fosse completamente giustificabile filosoficamente. Seguace di tanti tra i più grandi intellettuali del tempo, il marchese sembra indicare il sapere e la conoscenza come le cause dei suoi mali, come l'ispirazione della sua perversione. Sentendosi autorizzato dai materialisti del suo tempo a seguire i propri istinti sfrenati, come una belva feroce rispetto alla quale l'uomo non ha nessun motivo di sentirsi superiore o diverso, il marchese finirà trattato peggio degli animali. Come si legge in una lettera dal carcere del 26 ottobre 1781:

L'on me refuse de me faire la barbe et de balayer ma chambre: ce sont pourtant deux objets essentiels qui tiennent à la santé et à la propreté et qu'on ne refuse nulle part ni dans aucun cas. Je ne citerai pas les fous car il n'est aucune prison où ils ne soient infiniment mieux traités que ne le sont ici les gens raisonnables. Mais je citerai les bêtes de la Ménagerie: tous les huit jours on les nettoie et elles et leur loge. Je demande à n'être pas traité pis.<sup>35</sup>

Passato da carnefice a vittima, egli si dichiara innocente o quanto meno non responsabile dei crimini commessi, accusando, allo stesso tempo, il sistema giudiziario del tempo di abusare della forza e del potere. Se da un lato è assurdo che la violenza sia considerata un crimine quando questa viene legittimamente punita con altrettanta violenza, dall'altro, quest'inversione sempre possibile dei ruoli di vittima e carnefice conferma l'idea del valore nullo dell'essere umano e della sola efficacia della forza. Tuttavia ci

34 Sade, *Histoire de Juliette*, O.C., cit., t. VIII, p. 170.

35 Sade, lettre à sa femme du 26 octobre 1781, O.C., cit., t. XII, p. 341-342. [Mi rifiutano di farmi la barba e di spazzare la mia stanza: si tratta tuttavia di due operazioni fondamentali per la salute e l'igiene e che non devono essere rifiutate in nessun luogo ed in nessuna circostanza. Non citerò i pazzi, poiché non vi è nessuna prigione dove questi siano trattati infinitamente meglio di quanto non lo siano qui le persone ragionevoli. Citerò piuttosto le bestie del serraglio: questi e la loro stalla vengono puliti ogni otto giorni. Chiedo di non essere trattato peggio].

sembra che la richiesta di non essere trattato peggio che le bestie implichì, da parte di Sade, l'invocazione di un principio in base al quale l'essere umano dovrebbe essere trattato col rispetto che egli stesso si vede negato, e che viene invece accordato agli animali domestici. Punito come un animale feroce per una colpa imputabile soltanto alla natura, il marchese si riconosce la vittima di belve ancora più feroci, le quali, tuttavia, non sembrano in diritto di perpetuare questa violenza. Se da una parte gli assunti filosofici materialisti vengono mostrati in tutta la loro incapacità di costituire un fondamento etico, dall'altra nell'uomo abbassato al rango di bestia sembra farsi sentire un bisogno di giustizia, il desiderio di credere in un principio morale che forse è completamente sconosciuto agli altri animali.

NATALE SANSONE  
UNA FILOSOFIA SPERIMENTALE

*Gli studi sull'illuminismo e Sade*

A partire dagli anni Trenta dello scorso secolo, grazie a Ernst Cassirer e Paul Hazard, veniva avviato un nuovo e proficuo periodo di studi sull'Illuminismo. Mi riferisco, naturalmente, all'influenza culturale esercitata da due grandi classici della storia del pensiero moderno, ovvero *La filosofia dell'illuminismo* di Cassirer e *La crisi della coscienza europea* di Hazard, che con notevole forza di penetrazione intellettuale rendevano più manifesti certi aspetti caratteristici dell'età dei lumi fino ad allora scarsamente compresi. In realtà, il terreno per una nuova epoca di studi in questo ambito era stato preparato dal serio e attento lavoro di critici come Gustav Lanson (suo un ancora valido *Voltaire*, del 1906) e Bernard Groethuysen (autore di scritti su Montesquieu, sulle origini del pensiero borghese e sulla filosofia della Rivoluzione francese).

Cassirer era consapevole del fatto che certe definizioni acritiche dell'Illuminismo che lo indicavano come età del trionfo della limpida ragione fossero unilaterali, e, nella prefazione del suo libro, esprimeva il proprio intento riguardo all'Illuminismo nel voler «render palese il moto interno che vi si compie, e in certo qual modo, l'azione drammatica del suo pensiero»<sup>1</sup>. Del resto, seppure a Cassirer interessasse non tanto la somma dei risultati raggiunti dal pensiero illuministico ma «l'unità del suo pensiero originario e del suo principio determinante», egli metteva in ogni caso in rilievo che «il fascino più singolare e il vero valore sistematico della filosofia illuministica» consistevano «nell'energia del pensiero che la fa procedere e nella *passione* di pensiero che essa mette in tutti i suoi problemi»<sup>2</sup>.

1 E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. E. Pocar, 1973, pp. 7-8.

2 *Ibidem*, p. 8. Cassirer seppe comprendere dell'età dei lumi le sue componenti contrastanti, «le sue ansie e soluzioni, i suoi dubbi e le sue decisioni, la sua scempi e la sua fede incrollabile».

Nel suo libro sul pensiero del Settecento, Cassirer chiarisce per primo la sostanziale differenza tra la filosofia dei grandi costruttori di sistemi secenteschi e quella dei cosiddetti *philosophes*<sup>3</sup>, tanto che la natura e la peculiarità dell'illuminismo «non appaiono nella loro massima purezza e chiarezza là dove esso si concreta in singole dottrine e in singoli assiomi, ma dove sta ancora divenendo, dove dubita e cerca, dove demolisce e costruisce»<sup>4</sup>.

Ancor più di Cassirer, Paul Hazard aveva chiarito in quali termini il pensiero dei lumi dipendesse dai più innovativi pensatori del Seicento, artefici di una profonda trasformazione etico-culturale. Hazard individuava nella lotta condotta tramite le idee, nella mobilità, nello spirito critico, i germi della crisi della coscienza europea e la nascita di un nuovo modo di pensare. E particolarmente in Bayle rintracciava il filosofo che sintetizzava quelle peculiarità. Bayle è il contestatore per antonomasia, colui che sferra l'attacco frontale e decisivo contro superstizioni e affermazioni prive di fondamento che hanno la pretesa di essere indubitabili. Hazard notava che Bayle, partendo dalla constatazione che le autorità culturali erano anzitutto autori di trattati, conduceva agevolmente la propria battaglia unicamente sul terreno letterario.

La persona è solo un corollario del libro: le sue grandi battaglie, Pierre Bayle le combatte contro i libri. Da questo momento nella sua vita nessun avvenimento conta più: tranne quelli d'ordine intellettuale. Egli legge, scrive, discute, trova «negli studi tanta dolcezza e *piacere* quanta altri nel giuoco o all'osteria». *La libido sciendi* lo domina intero: conoscere tutto, per criticare tutto<sup>5</sup>.

Ma nonostante Cassirer rilevasse che il secolo dei lumi non fosse affatto privo di interesse per le passioni, e che Hazard tenesse in alta considerazione le diverse anime da cui sarebbe scaturito, nessuno dei due grandi studiosi tenne in alcun conto la figura del marchese de Sade. Va detto, però, che prima del Secondo conflitto mondiale l'interesse per Sade era stato prevalentemente rivolto alle forme di perversione psicosessuale che veni-

3 *Ibidem*, p.10: «L'illuminismo incomincia, in Inghilterra e in Francia, coll'infrangere la forma precedente della conoscenza filosofica, la forma dei sistemi metafisici. Esso non crede più nel diritto e nel rendimento dello "spirito di sistema"; non trova in esso la forza quanto piuttosto un limite e un ostacolo della ragione filosofica. Ma rinunciando all'*esprit de système* e combattendolo esplicitamente esso perciò non rinuncia all'*esprit systématique*, ma intende farlo valere e agire in un modo diverso e più energico».

4 *Ibidem*, p.13.

5 P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, tr. P. Serini, 1968, p. 132.

vano raffigurate nei suoi scritti. Krafft-Ebing, Albert Moll, Freud e Have-lock Ellis, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del secolo scorso, riconobbero la valenza psichiatrica (ma anche semplicemente sessuologica) di quanto contenuto nei romanzi sadiani, tanto che per merito loro si consolidò la definizione di "sadismo" giunta fino a noi.

A partire dal Secondo dopoguerra tuttavia l'interesse per Sade si rivolse verso aspetti di carattere più strettamente filosofico. È l'epoca degli studi e delle innovative interpretazioni dell'opera di Sade da parte di Jean Paulhan, di Maurice Blanchot, di Bataille, di Klossowski, grazie anche alla riscoperta dei testi sadiani voluta da Maurice Heine. Nel 1944 esce *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, che nell'intenzione degli autori era una critica della forma irriflessiva dell'illuminismo, del suo mutarsi e del suo realizzarsi in ciò che è proprio l'opposto dello spirito critico, ovvero l'ordine totalitario, che sarebbe ben esemplificato nelle opere di Sade<sup>6</sup>. Pochi anni dopo Horkheimer ribadirà e renderà più espliciti i concetti contenuti in quel difficile libro, nel testo dal titolo emblematico *Eclisse della ragione*. In buona sostanza, Horkheimer e la Scuola di Francoforte si mostravano profondamente turbati e preoccupati dalla degenerazione che il mondo occidentale e occidentalizzato stava subendo a causa dell'esacerbarsi dell'interesse egoistico, il quale aveva ridotto la ragione a mero calcolo e a feticcistico oggetto di culto<sup>7</sup>. Sade e Nietzsche, esempi di un illuminismo estremo, sarebbero stati, secondo il parere dei francofortesi, più coerenti perché sostennero l'inconciliabilità tra le proprie idee e l'ideologia dominante.

Nel 1950, proprio in quegli Stati Uniti in cui avevano vissuto da esuli Horkheimer e Adorno, veniva pubblicato l'importante studio *Nietzsche filosofo, psicologo, anticristo* di Walter Kaufmann, il principale traduttore in lingua inglese delle opere di Nietzsche. Kaufmann (tedesco naturalizzato

6 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. R. Solmi, 1997, p. 92: «[...] l'ordine totalitario insedia completamente nei suoi diritti il pensiero calcolante, e si attiene alla scienza come tale. Il suo canone è la propria cruenta efficienza. La mano della filosofia lo aveva scritto sulla parete, dalla critica kantiana alla genealogia nietzschiana della morale; uno solo lo ha realizzato fino in fondo e in tutti i dettagli. L'opera del Marchese di Sade mostra "l'intelletto senza la guida di un altro", cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela».

7 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, tr. E. Vaccari Spagnol, 1969, pp. 22, 27: «Gli illuministi attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la chiesa bensì la metafisica e il concetto obiettivo della ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza [...] se la ragione stessa è ridotta alla funzione di uno strumento, essa assume una sorta di materialità e di cecità, diventa un feticcio, un'entità magica che si accetta, più che sperimentarla intellettualmente».

americano) non condivideva affatto le interpretazioni che vedevano in Nietzsche l'araldo dell'irrazionalismo e dello spirito dionisiaco, e propose invece un Nietzsche che non aveva mai abbandonato l'ispirazione illuministica, anche nei suoi scritti tardi. Sul versante opposto, Lukács contrastò aspramente l'interpretazione di Kaufmann, nella ben nota *La distruzione della ragione*: egli accusava Nietzsche di essere uno dei principali responsabili della deriva reazionaria che aveva condotto l'irrazionalismo, celato sotto la maschera della pseudo-rivoluzione, verso il sistema hitleriano. Così, Lukács non poté esimersi dal dire che la rinascita dell'interesse per Sade non lo stupiva, poiché essa derivava dallo stesso tipo di interpretazioni fondamentalmente errate accostabili a quella di Kaufmann, il quale vedeva invece in Nietzsche un ulteriore sviluppatore dell'illuminismo settecentesco<sup>8</sup>. Come dire che sarebbe stato davvero incredibile e paradossale che, per riconoscere organicità e coerenza al pensiero di Nietzsche, si fosse poi costretti a far passare Sade per razionalista.

Nei confronti di Sade, quindi, non veniva mostrato un serio interesse rivolto a una comprensione il più possibile completa della sua figura. In quegli anni, Simone de Beauvoir, a proposito di Sade, lamentava che «si possono sfogliare delle opere compatte e minuziose sulle “Idee nel XVIII secolo”, persino sulla “Sensibilità nel XVIII secolo”, senza trovarvi una sola volta il suo nome»<sup>9</sup>. Bisognerà attendere la fine degli anni '50 perché nell'ambito degli studi storici sul pensiero del Settecento venga attribuito un ruolo di rilievo a quanto elaborato da Sade sul piano teorico. Mi sto riferendo al volume di Lester G. Crocker *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, uscito in America nel 1959 (e seguito dal volume complementare *Nature and Culture*, edito nel 1963). Nella poderosa opera di Crocker sull'Illuminismo francese, si trovano (a differenza dei suoi diretti precedenti in opere del genere, Cassirer e Hazard) continui riferimenti al marchese de Sade. Qui viene sottolineato come da Sade vengano tratte le conseguenze inevitabili del materialismo settecentesco, fino a giungere al nichilismo morale.

Le conseguenze più radicali delle posizioni atee del diciottesimo secolo nel campo metafisico ed etico si riscontrano nel marchese de Sade, la cui importan-

8 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. E. Arnaud, 1974, p. 792: «Kaufmann, per esempio, vuol fare di Nietzsche un degno continuatore dei grandi illuministi, ed è estremamente caratteristico per questa “rinascita dell'illuminismo” che essa abbia portato, come grande scoperta e rivalutazione, una rinascita del marchese di Sade».

9 S. de Beauvoir, *Bruciare Sade?*, tr. G. Grasso, 1989, p. 5.

za nel pensiero della sua epoca è stata erroneamente trascurata. Nei suoi attacchi alla religione, Sade appare come una mescolanza delle idee di Fréret, La Mettrie e d'Holbach, di cui spesso si riconobbe figlio spirituale. Spazzando via l'intera struttura della cultura occidentale, egli affermò che l'uomo è completamente libero da ogni restrizione morale, dal momento che vive in un universo assurdo e privo di significato, nell'assenza assoluta di ogni scopo o valore morale<sup>10</sup>.

Secondo Crocker, Sade stesso era pienamente consapevole di portare a compimento ciò che i *philosophes*, suoi predecessori, non avevano avuto il coraggio di condurre a termine<sup>11</sup>. Ed è proprio in una nota in *Juliette*, relativa alla necessità del crimine e al fascino della distruzione, che Sade mostra il suo rammarico perché gli intellettuali da lui tanto apprezzati non abbiano saputo condurre fino in fondo il loro pensiero:

Piacevole La Mettrie, profondo Helvétius, saggio e sapiente Montesquieu, perché voi che siete immersi in queste verità, ne avete solo accennato nei vostri divini libri? O secolo dell'ignoranza e della tirannide, quale torto avete fatto alla scienza umana, in quale stato di schiavitù tenevate i più grandi geni dell'universo! Parliamo oggi, visto che possiamo farlo. Dal momento che dobbiamo dire la verità agli uomini, osiamo dirla completamente<sup>12</sup>.

Una tensione verso la verità, nel volerla dire a ogni costo (anche se sgradevole per l'uomo), che Crocker ha visto distintamente in Sade, tanto da renderlo, da oscuro e dimenticato pensatore del Settecento che era, a culmine dello stesso Illuminismo. Una svolta di rilievo, tenuto conto che Theodore Besterman (che forse è stato il più grande studioso di Voltaire nonché promotore di una sterminata produzione di saggi critici sul XVIII secolo) considerava, ancora alla fine degli anni '60, quella di Crocker come una delle tre opere da consultare sui caratteri generali dell'Illuminismo (le altre due erano il già menzionato libro di Cassirer e l'opera in due volumi di Peter Gay, *The Enlightenment*)<sup>13</sup>.

Durante gli anni '60, in Francia, mentre Lacan accostava Sade a Kant (operazione quasi blasfema), Michel Foucault scriveva di Sade nella sua *Storia della follia nell'età classica* e ne *Le parole e le cose*. In quest'ultimo

10 L. G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, tr. M.L. Bonaguidi Paradisi, 1975, pp. 28-29.

11 *Ibidem*, p. 31: «Sade, come egli stesso affermò, non fece altro che trarre le conseguenze ultime dalle filosofie radicali sorte nella prima parte del secolo».

12 *Juliette, ovvero le prosperità del vizio*, tr. P. Guzzi, 1993, t. 1, p. 156 nota 34.

13 T. Besterman, *Voltaire*, tr. R. Petrillo, 1971, p. 530.

libro, Foucault sostiene che la scrittura di Sade si situerebbe sul limite di quello che viene denominato “pensiero classico”, ovvero il pensiero caratterizzato dalla *episteme* della rappresentazione<sup>14</sup>. Anche qui Sade viene collocato alla fine di un processo di sviluppo destinato a una profonda crisi. Mentre, tra i lavori degli studiosi italiani di quegli anni, si trovano alcune considerazioni di Franco Venturi su Sade come attento lettore di Diderot e il denso volumetto del 1967 *Che cosa è l'Illuminismo* di Armando Plebe, che vede Sade fra i principali immoralisti del Settecento.

Tutto ciò non significa che la fortuna di Sade come intellettuale di indiscussa levatura riuscisse ad affermarsi incontrastata e in maniera definitiva. A metà degli anni '60, il già citato Peter Gay, nel volume del suo *The Enlightenment* dal titolo *The Rise of Modern Paganism*, scriveva (smi nuendo la portata del radicalismo di Sade) che i *philosophes* erano sì radicali ma niente affatto nichilisti, «poiché tutto il pretenzioso filosofare introdotto dal marchese de Sade nei suoi tediosi romanzi, non è stato niente di più che una caricatura dell'Illuminismo di cui affermava essere l'erede»<sup>15</sup>. E per quanto negli anni '70 si possa registrare l'interesse per Sade di un grande intellettuale come Roland Barthes, a partire da quel periodo nell'ambito degli studi storici sul pensiero del Settecento ben poco credito gli è stato riconosciuto.

Non ci si può allora stupire se i maggiori storici dell'Illuminismo tuttora viventi, John Pocock e Jonathan Israel, abbiano trascurato Sade fino quasi a dimenticarsi della sua esistenza. Israel, per esempio, compie un lavoro ciclopico, che si riversa nelle sue tre opere principali dedicate all'Illu-

14 M. Foucault, *Le parole e le cose*, pp. 229, 231: «La fine del pensiero classico – e dell'*episteme* che rese possibili la grammatica generale, la storia naturale, e la scienza delle ricchezze – coinciderà con l'avvenuto arretramento della rappresentazione, o piuttosto con l'affrancamento, nei riguardi della rappresentazione, del linguaggio, del vivente e del bisogno [...] Qualcosa come un volere o una forza sorgerà nell'esperienza moderna, a costituirla forse, a segnalare ad ogni modo che l'età classica si è conclusa e con essa il regno del discorso rappresentativo [...] Tale rovesciamento è contemporaneo a Sade. O piuttosto tale opera impraticabile manifesta il precario equilibrio fra la legge senza legge del desiderio e l'ordinamento meticoloso d'una rappresentazione discorsiva [...] Sade raggiunge il termine del discorso e del pensiero classici. Regna rigorosamente sul loro limite».

15 P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, 1965, p. 25: «All this does not mean that the *philosophes* were merely opportunists. They were radicals, even if they were not nihilists: for all the pretentious philosophizing the marquis de Sade injected into his tedious novels, he was never more than a caricature of the Enlightenment whose heir he claimed to be».

minismo radicale<sup>16</sup>. Nella sua ricostruzione, minuziosa e ottimamente documentata, compaiono diversi personaggi ingiustamente trascurati e rivalutati attraverso la capacità e la lucidità straordinarie che contraddistinguono Israel; tanto che nelle sue opere non ci si perde nella vasta mole dei dettagli e si ha sempre presente una ben precisa visione sinottica alla quale rapportare il tutto. Ma, in circa 3000 pagine, ci si accorge di non incontrare neppure una volta il nome del marchese de Sade. Israel lo cita soltanto in un libro edito nel 2009, dal titolo *Una rivoluzione della mente*, che è una sintesi dei risultati di oltre dieci anni di studi sull'Illuminismo. Qui è reso esplicito che Sade non potrà mai rientrare in quella forma di radicalismo rischiarante a cui fa riferimento Israel, perché non sarebbe tanto l'ateismo o l'aspetto materialistico a fare di un filosofo del Settecento un pensatore veramente radicale, ma l'aspirazione al progresso verso l'uguaglianza e la democrazia, cui necessariamente tenderebbe la ragione. I referenti originari di Israel di questo pensiero radicale sono i sociniani e Spinoza, piuttosto che i filosofi libertini<sup>17</sup>. La distinzione tra moderati e radicali è, secondo Israel, una dicotomia per la quale «è essenziale evitare di assimilare la divisione [...] alla differenza fra teisti e ateisti. Molti "ateisti" e scettici totali – compreso Thomas Hobbes, Julien Offroy de La Mettrie, Hume e il marchese de Sade – non erano affatto "radicali", nel senso in cui il termine viene qui adoperato, perché non basavano la moralità sulla sola ragione, o sul principio di eguaglianza, o legavano la propria concezione di progresso all'eguaglianza e alla democrazia»<sup>18</sup>.

Non si può certo obiettare che il campo del radicalismo al quale Israel presta interesse non sia ben definito. Ma Israel non si prende cura di altri fattori del progresso di cui si è fatto promotore l'Illuminismo. Potremmo chiederci: il progresso scientifico e tecnologico si sviluppa unicamente nella direzione del miglioramento delle condizioni umane? Tale progresso è avviato nella direzione del conseguimento dell'uguaglianza? E soprattutto: la ragione, se radicalizzata, conduce necessariamente a quella

16 Si tratta dei volumi *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) e *Democratic Enlightenment* (2011), editi presso la Oxford University.

17 J. Israel, *Una rivoluzione della mente*, tr. F. Tassini e P. Schenone, 2011, p.19: «L'Illuminismo radicale non può in alcun modo essere semplicemente identificato con l'ateismo o, ancora più genericamente, con il libero pensiero o con il libertinismo o con l'irreligione. Come hanno sottolineato numerosi critici contemporanei, il genere di idee diffuse da Diderot, d'Holbach e dai loro discepoli negli anni settanta e ottanta del Settecento aveva fondamentalmente una base filosofica "spinoziana"».

18 *Ibidem*, pp. 19-20.

morale umana su cui poter fondare la perfetta democrazia? La ragione è votata al bene?

### *La funzione della ragione in Sade*

Buona parte della tradizione filosofica ha guardato e continua a guardare alla ragione come fonte del bene per gli esseri umani. La retta ragione condurrebbe soprattutto a una conoscenza adeguata delle cose, al perché dei costumi e delle leggi, e indirizzerebbe quindi il nostro comportamento verso ciò che è giusto. Questa sarebbe sostanzialmente la concezione che può essere individuata nell'intellettualismo etico di Socrate. Secondo tale etica «la virtù (ciascuna e tutte le virtù) è “scienza” o “conoscenza”, e il contrario della virtù, cioè il vizio (ciascuno e tutti i vizi) è privazione di conoscenza, vale a dire ignoranza»<sup>19</sup>. La ragione, secondo tale tradizione socratica, oltre a dare unità a ciò che appare molteplice agli occhi di un essere ancora preda dell'anima sensitiva, riesce a coordinare le diverse componenti delle attività umane e le stesse diverse virtù tramandateci, dandone un senso univoco. Rendere giusto tutto questo vuol dire giustificarlo, e per far ciò occorre la conoscenza tramite la ragione, che quindi è la più elevata delle virtù<sup>20</sup>.

Ma accanto a questa esiste, seppure malferma, una tradizione che non vede nella ragione solo l'aspetto benefico per il genere umano, ma la sua forte componente egoistica, astuta, quando non apertamente ingannatrice e malevola. Nel Settecento tale corrente di pensiero si è manifestata con maggiore acutezza in tre pensatori che occupano quasi per intero il secolo dei lumi: Mandeville, Rousseau e Sade. Le loro posizioni filosofiche di fondo hanno peculiarità che li rende inconfondibili, e se a prima vista può sembrare che Mandeville e Sade abbiano tra loro più aspetti in comune rispetto a Rousseau, si può invece sostenere che fra tutti e tre vi siano sorprendenti somiglianze, ma anche insanabili differenze. Mandeville e

19 G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 2, 2004, pp. 149-150.

20 *Ibidem*, p. 155: «Socrate nei confronti della virtù e della vita morale dell'uomo fa esattamente quello che i Presocratici avevano fatto nei confronti della natura [...]: tenta di sottoporre sotto il dominio della ragione la vita umana, così come quelli avevano sottoposto il mondo esterno al dominio della ragione umana. Per lui la virtù non è e non può essere semplice adeguarsi ai costumi, alle abitudini e nemmeno alle convinzioni generalmente accolte: deve essere qualcosa di motivato razionalmente, di giustificato e fondato sul piano della conoscenza. E, in questo senso, egli dice senz'altro che “virtù è conoscenza”».

Rousseau condividono la considerazione che le moderne città siano il ricettacolo di quanto di più turpe, ambizioso, egoistico e ipocrita sia stato capace di esprimere il genere umano. Per entrambi, la radice dei mali di cui l'animo umano è gravato va individuato nello sviluppo economico, nel progresso scientifico, nell'affinarsi dei gusti (non solo artistici) e nel conseguente aumento demografico delle grandi città europee. Mandeville ritiene però che si tratti di "mali" necessari, se si vuol mantenere ricca e prospera una nazione. Ciò che quindi secondo una visione antropomorfa chiamiamo male, fa invece prosperare l'umanità, aguzza il suo ingegno e la sua capacità di creare ulteriore ricchezza<sup>21</sup>. È in quello che chiamiamo male che, secondo Mandeville, «dobbiamo ricercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze», tanto che «nel momento in cui il male cessa, la società risulta impoverita, se non totalmente dissolta»<sup>22</sup>.

Quanto sostenuto da Mandeville viene ripreso nei due *Discours* di Rousseau, che, pur condividendo l'idea secondo la quale più una comunità prospera più coloro che la compongono sono corrotti, non può però condividere che ciò sia un male inevitabile al fine di perseguire il progresso; come non può condividere la frase tipica di Mandeville, la quale recita "vizi privati, pubblici benefici". Pur riconoscendo il giusto tributo all'autore della *Fable of the Bees*, in merito al fatto che questi ha scorto che se gli uomini oltre alla ragione non avessero avuto in se stessi il sentimento innato della pietà sarebbero stati dei perfetti mostri, Rousseau tiene però a precisare di contestare con forza l'assunto che non vi siano autentiche virtù sociali<sup>23</sup>. Ma tali virtù, quando sono vere, hanno ben poco a che vedere con lo studio e l'applicazione intellettuale, tanto che Rousseau giunge persino ad affermare che «se coltivare le scienze nuoce alle qualità guerresche, anche

21 B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in *La favola delle api*, tr. T. Magri, 2002, p. 206: «Mi vanto di aver dimostrato che né le qualità amabili né i sentimenti che sono naturali nell'uomo né le reali virtù che egli è capace di acquisire con la ragione e la rinuncia sono il fondamento della società, ma ciò che noi chiamiamo male, sia morale sia naturale, è il grande principio che ci rende creature socievoli, la solida base, la linfa vitale e il sostegno di ogni commercio e di ogni mestiere, senza eccezione alcuna».

22 *Ibidem*.

23 J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, tr. M. Garin, 1971, vol.1, p.163: «Mandeville si è reso conto giustamente del fatto che gli uomini, con tutta la loro morale, sarebbero stati solo dei mostri se la natura non li avesse dotati della pietà a soccorso della ragione; ma non si è accorto che da sola questa qualità derivano tutte le virtù sociali che egli vuol contestare all'uomo».

di più nuoce alle qualità morali»<sup>24</sup>. Nello stato di natura l'uomo non si troverebbe, secondo Rousseau, in quella condizione di guerra di tutti contro tutti descritta da Hobbes quando vuol farci intendere il suo concetto di diritto naturale. L'uomo primitivo, come si potrebbe evincere ancora presso le popolazioni non civilizzate, si mostrerebbe meno aggressivo, più soddisfatto di ciò che ha, più propenso a una forma di quasi oziosa serenità, garantitagli anche dal condurre una vita pressoché isolata o dall'appartenere a comunità di scarsa densità demografica. Così Rousseau rileva che ci si sbaglia quando si crede che nelle società selvagge, prossime all'ideale dello stato di natura, la legge del più forte prevalga su tutti gli altri costumi e finisca per opprimere i più deboli. In realtà, egli sostiene, questo è quanto invece «vedo accadere tra noi», nella società moderna<sup>25</sup>, la quale non fa altro che aumentare la inevitabile differenza naturale tra gli esseri umani fino a trasformarla in artificiale disuguaglianza<sup>26</sup>.

A distanza di qualche decennio una posizione molto simile a quella di Rousseau sarà condivisa da Sade. Tant'è che, in modo del tutto analogo, Sade ritiene che nelle complesse società moderne anziché esservi un grado più elevato di eguaglianza e di giustizia sociale, come ci si aspetterebbe, viene invece garantita la sperequazione e il dominio di pochi "forti" – e vedremo meglio più avanti in che senso – nei confronti di una maggioranza di più deboli. Ma le congruenze con Sade si limitano all'osservazione e all'analisi della situazione di fatto, non di certo ai propositi. In riferimento a questi, può essere trovata invece maggiore affinità tra Sade e Mandeville. Quest'ultimo infatti riteneva che fosse uno spreco di risorse mantenere istituzioni benefiche affinché i bambini più poveri, oltre a un gratuito sostentamento, ricevessero un'istruzione e si alfabetizzassero, poiché in tal

24 J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Scritti politici*, vol. 1, p.21.

25 J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, p.170: «a che servirà lo spirito a gente che non parla, e la giustizia a chi non tratta affari? Sento ripetere di continuo che i più forti opprimeranno i deboli, ma mi si spieghi che si vuol significare col termine oppressione. Gli uni domineranno con la violenza, gli altri gemeranno asserviti a ogni loro capriccio: è proprio ciò che vedo accadere tra noi, ma non immagino come si potrebbe dire lo stesso degli uomini selvaggi, a cui si durerebbe una gran fatica per far capire cos'è servitù e cos'è dominio».

26 *Ibidem*, p.169: «Ora, se si paragona la prodigiosa diversità di tipi d'educazione e di generi di vita che regna nelle diverse condizioni della società civilizzata con la semplicità e uniformità della vita animale e selvaggia [...] si capirà quanto la differenza da uomo a uomo debba essere minore nello stato di natura che in quello di vita consociata, e quanto la naturale disuguaglianza debba aumentare nella specie umana attraverso la disuguaglianza stabilita dalle istituzioni».

modo “corrompendo” la natura servile dei più poveri, oltre a un inutile esborso di denaro che si sarebbe potuto investire nell’industria, si sarebbe persa una ingente quantità di “forza lavoro”. Sade si sarebbe deliziato delle parole che Mandeville scrisse a tale proposito:

Per garantire la felicità a una nazione e la tranquillità alla gente anche in circostanze sfavorevoli, è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero. La conoscenza allarga e moltiplica i nostri desideri e quanto meno cose un uomo desidera, tanto più facilmente si può provvedere alle sue necessità<sup>27</sup>.

Garantire un’istruzione scolastica ai più poveri vuol dire, secondo Mandeville, rendere più esigenti e più astuti i poveri, i quali, non volendo più esercitare lavori estremamente faticosi e poco remunerativi, abbandonano così le campagne e le fabbriche per riversarsi nelle grandi città e ingrossare le fila dell’esercito dei criminali<sup>28</sup>.

Sade esplicita il suo pensiero riguardo al corrompersi dei costumi umani nelle località sovrappopolate in una nota della sua *Juliette*, quando vuol precisare che la sua reale posizione è diversa da quella che viene affermata dalla protagonista del romanzo:

Nonostante quanto ci dica Juliette, non è dalla posizione [geografica] che dipende la corruzione morale, poiché ci sono disordini morali sia nelle città settentrionali come Londra o Parigi, che in quelle meridionali, come Messina e Napoli. Non dipende nemmeno dalla debolezza del governo, poiché esso è più severo a Nord che a Sud e il disordine è invece lo stesso. *La corruzione dei costumi non deriva dunque che dal troppo ammicchiarsi degli individui in uno stesso luogo*: tutto ciò che fa massa si corrompe e ogni governo che non vuole la corruzione nel suo seno, dovrà opporsi all’eccesso di popolazione e evitare specialmente i raggruppamenti, se vuole mantenersi puro<sup>29</sup>.

Stentiamo a credere che la purezza di un qualsiasi governo corrispondesse a un pio desiderio del marchese. Ma qui ci interessa constatare che il punto di partenza della teodicea roussoiana sull’origine del male morale

27 B. Mandeville, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in *La favola delle api*, p.199.

28 *Ibidem*, pp.185-186: «Uno dei più grandi inconvenienti di città così vaste e popolate come Londra e Parigi è che esse sono un covo per furfanti e delinquenti come i granai lo sono per i topi; queste città offrono sempre una protezione alla gente peggiore e garantiscono la scurezza a migliaia di criminali».

29 *Juliette*, t. 1, p. 410 nota 40. E a p.113, leggiamo: «[...] la società non è composta che da imbroglioni e delinquenti».

presso gli uomini viene in buona sostanza “ricalcato” da parte di Sade. Come Rousseau, Sade, non ha affatto intenzione di proporre alcun ritorno allo stato di natura (per quanto sia prodigo di estenuanti resoconti “antropologici” su popolazioni lontane dal modello occidentale che sarebbero più vicine alle condizioni naturali, e nonostante dica di continuo che dovremmo obbedire solo a ciò che ci comanda la natura). Paradossalmente, proprio come Rousseau (l’apologeta dell’innocenza naturale), Sade crede che occorra compiere un ulteriore passo nella direzione dell’artificio. Egli, però, non ritiene che si debba ricorrere al tipo di artificio proposto da Rousseau<sup>30</sup>, ovvero al contratto sociale retto sul principio della volontà generale, al fine di ridurre drasticamente la disuguaglianza originatasi dalla prima forma artificiale, imperfetta, di organizzazione sociale. Al contrario, per Sade la disuguaglianza deve essere mantenuta e la perniciosa pietà estirpata, in quanto sarebbe proprio la natura a richiederlo<sup>31</sup>. È necessario, secondo Sade, che la società e le sue istituzioni continuino ad esistere per assicurare agli esseri umani “superiori” di godere e di trarre giovamento da ciò che li circonda, e conseguentemente di essere signori dei più deboli. Procedendo sulla linea tracciata da Mandeville, Sade non si esime dal dire, a proposito dei più deboli, che «la prima legge che trovo scritta in fondo alla mia anima, non è amare, ancor meno soccorrere questi presunti fratelli, ma usarli per le mie passioni»<sup>32</sup>. In realtà, aggiunge Sade, ritenere infelice qualcuno perché lo si osserva dalla prospettiva agiata in cui ci si può ritrovare, non è la maniera corretta di guardare alle cose della società, bisognerebbe invece osservare ogni individuo all’interno del contesto di vita a cui appartiene<sup>33</sup>. La pietà è in realtà un frutto degenerare della forma di vita socializzata, un artificio morale tendente a nascondere l’essenza della leg-

30 Cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, 1993, pp. 10-11: «La dottrina politica di Rousseau si fonda su un *duplice artificio*, piuttosto che sull’opposizione natura-artificio. Il primo artificio (l’*art commencée*) consiste nelle ‘arti’ e nelle cattive istituzioni politiche; il secondo nell’arte politica, l’arte sublime che ha i suoi maestri nei grandi legislatori e mira all’istituzione della comunità bene ordinata».

31 *Juliette*, t.1, p.157: «il più forte potrà, ogni volta che vorrà, servirsi del più debole [...] donde risulta che la pietà, lungi dall’essere una virtù, diviene un vero vizio, dal momento che ci porta a sconvolgere una disuguaglianza voluta dalle leggi della natura».

32 *Ibidem*, t.1, p.158.

33 *Ibidem*, p.159: «Tu hai ritenuto quell’uomo infelice, soltanto per il paragone che ne hai fatto con te; ma egli sostanzialmente non lo è. Se ti ha detto che si credeva tale, era perché, allo stesso modo, si paragonava a te: se si ritrovasse tra i suoi pari non si lamenterebbe più».

ge naturale. Le leggi create dall'uomo non si reggono, secondo Sade, su alcun principio virtuoso inciso nel nostro cuore, ma su di una morale che è solo una finzione generatasi in ogni caso da un principio egoistico. La mancanza di validità della propria morale, di quella alla quale si fa riferimento, la si può dimostrare constatando che essa non è l'unica al mondo e che non può essere universalizzata. L'appellarsi a ciò che viene chiamato crimine, per sostenere l'imprescindibilità delle leggi morali, è solo un modo per non affrontare la questione della relatività dei costumi umani. Così, ne *La Nouvelle Justine*, possiamo leggere:

Sappi che questa natura depravata si alimenta e sostiene solo di crimini; e che se i crimini sono necessari, non possono assolutamente recar affronto né alla natura né all'essere immaginario che secondo te ne è il motore. Ciò che l'uomo ha osato definire crimine non è altro che l'azione che turba le leggi della società: ma cosa importano alla natura le leggi della società! Lei le ha dette? E tali leggi non variano secondo i climi? Per quanto orrenda possiate supporre un'azione, indicarla quale crimine è fatto esclusivamente locale: pertanto non può arrecare oltraggio alla natura, le cui leggi sono universali. Il parricidio, considerato in Europa un crimine, è in onore in numerose contrade in Asia: parimenti avviene per ogni altra azione umana; sfido chiunque a citarmene una universalmente viziosa<sup>34</sup>.

Le comunità umane hanno deviato dallo scopo principale che ci indica la natura, ovvero da ciò che ci suggeriscono i nostri desideri e dal nostro personale egoismo. Non si tratta quindi di far prosperare la società in vista del benessere comune, come avrebbe voluto Rousseau. Le leggi naturali sono peculiarmente individuali<sup>35</sup>, disconoscono qualsiasi forma di volontà generale. Sade propone quindi una sua versione del mito del buon selvaggio: secondo lui l'uomo dovrebbe tornare a dare ascolto a quel che gli dice la natura, ai suoi autentici desideri che derivano dai suoi reali bisogni. Questi possono sintetizzarsi nel piacere erotico e nel nutrimento, che a mio avviso riproducono i due principi hobbesiani della vita, ovvero la bramosia naturale e l'autoconservazione. Le moderne società hanno celato tali prin-

34 *La nuova Justine, ovvero le sciagure della virtù*, tr. F. N. Rossini, 1993, p. 293-294.

35 *Ibidem*, p.193: «le leggi sociali hanno tutti gli uomini per oggetto mentre quelle della natura sono individuali e conseguentemente preferibili; la legge fatta dagli uomini, per tutti gli uomini, può essere sbagliata, mentre quella ispirata dalla natura, nel cuore di ognuno individualmente, è una legge indubbiamente esatta. I miei principi sono rigidi, lo so, le loro conseguenze pericolose: ma cosa importa, se sono giusti? Sono l'uomo della natura, prima di essere quello della società».

cipi basilari, a differenza delle comunità selvagge, le quali, similmente a quanto avvenuto in Rousseau, Sade individua come esempi prossimi a un ideale stato di natura.

Abbandonate l'uomo alla natura, essa lo guiderà molto meglio delle vostre leggi. Distruggete specialmente quelle vaste città dove la concentrazione dei vizi vi costringe a leggi repressive. Che necessità c'è che l'uomo viva in società? Restituitelo al folto delle foreste che lo videro nascere e lasciategli fare lì tutto quanto gli piacerà: i suoi crimini allora, isolati quanto lui, non avranno più alcun inconveniente e i vostri freni diventeranno così inutili. L'uomo selvaggio conosce soltanto due bisogni: *fottere e mangiare*. Entrambi gli derivano dalla natura. Niente di quello che farà per saziare l'uno e l'altro di questi bisogni potrebbe essere definito criminale. Tutto quanto fa nascere in lui passioni diverse è dovuto soltanto alla civiltà e alla società<sup>36</sup>.

Inoltre, se questo parallelo con Rousseau non bastasse, altrove troviamo Sade parlare, per bocca del personaggio della Dubois, di uguaglianza degli esseri umani di fronte alla natura; e non lo fa in termini canzonatori. Questo personaggio, di estrazione sociale non elevata, vuol convincere la virtuosa Justine che la mancanza di riguardi dei potenti per i più umili giustifica qualsiasi comportamento disonesto da parte di questi ultimi, e lo fa proprio in nome dell'uguaglianza originaria di tutti gli esseri umani in quanto esseri naturali<sup>37</sup>. Uguaglianza che, per altro verso, è confermata dal fatto che, al di là della categoria sociale d'appartenenza, ogni essere umano presenta una particolare predilezione sessuale, che nel libertino sfocia in manifesta perversione. In altri termini, gusti e appetiti erotico-alimentari caratterizzano dunque meglio di ogni altro aspetto la sfera in cui si palesa quanto tutti gli uomini hanno in comune. L'uguaglianza è però solo il punto di partenza idealizzato; nella realtà naturale non esiste altro che divenire, mutamento, e ciò è garantito dalla sopraffazione di forze più potenti nei confronti di altre che languono; e in tutto questo gli uomini non costituiscono delle eccezioni.

36 *Juliette*, t. 2, p. 342.

37 *La nuova Justine*, p. 56: «O Justine! L'insensibilità dei ricchi giustifica la cattiva condotta dei poveri [...] finché la disgrazia, la nostra pazienza nel sopportare, la nostra buona fede e la nostra schiavitù serviranno solo a rafforzare le nostre catene, i crimini saranno opera loro [...] *La natura ci ha creato tutti uguali*, Justine: se l'ingiusto rigore del destino si compiace nel mettere disordine in questo primo piano delle leggi generali, tocca a noi correggerne i capricci e porre riparo con la nostra ingegnosità alle usurpazioni del più forte».

Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, e sulla falsariga di Rousseau, abbiamo detto che anche Sade non propone un improbabile ritorno alla natura e all'uomo della selva. E, volendo procedere sul versante della similitudine, anche Sade, come è stato anticipato, propone un secondo artificio per "correggere" quel che, dal suo punto di vista, risulta di nocumento alla piena realizzazione della felicità degli esseri umani. Ma le analogie finiscono qui. Sade non conosce alcuna felicità collettiva, per lui questa si riduce all'edonismo del singolo individuo, poiché la natura fa nascere e esistere l'uomo in perfetta solitudine, nonostante le menzogne della morale e della religione vogliano convincerci del contrario.

Imbecilli! Cos'è dunque questa religione che andate predicando? E che bisogno ha l'uomo della morale per esistere contento su questa terra? Io ne conosco una sola, io, bambina mia: quella di crearci la nostra felicità, non importa alle spese di chi; quella di non negarci niente di ciò che può aumentare la nostra felicità quaggiù, fosse anche necessario, per riuscirci, turbare, distruggere, completamente consumare quella degli altri. *La natura, che ci ha fatti nascere soli*, non ci ordina in alcun modo di risparmiare il nostro prossimo: se lo facciamo, è per politica, o per essere più chiari, per egoismo<sup>38</sup>.

La filosofia di Sade non si abbatte solo su Dio e la religione, ma altresì sulla pretesa avanzata dall'etica quale ragione normativa, come aveva ben compreso Klossowski<sup>39</sup> a proposito dell'ateismo del marchese. La filosofia, come la vede Sade, è quella dello spirito libero che ha fatto di se stesso il referente autentico della natura. Il libertino e il filosofo coincidono, egli è il profeta della natura. Ma essa trae giovamento anche dalla distruzione e dalla trasgressione, oltre che dall'assoggettamento. Anzi, proprio affinché molti individui vengano assoggettati, la natura non può acconsentire al livellamento cui pretenderebbero le leggi civili di una presunta volontà generale. D'altronde, nelle istituzioni reali conosciute da Sade non si può negare che le leggi vigenti subissero continue violazioni a favore dei furbi e di coloro che avevano mezzi per aggirarle (avviene qualcosa di diverso oggi?). Solo che, secondo la filosofia di Sade, tale "ingiustizia" andrebbe mostrata in tutto il suo fulgore. Al filosofo spetta ora il compito di far comprendere, ai pochi eletti aspiranti libertini, che quella

38 *Ibidem*, p. 100.

39 P. Klossowski, *Il filosofo scellerato*, in *Sade prossimo mio*, tr. A. Valesi, 1970, p.21: «La ragione voleva affrancarsi da Dio. Sade, pur se non apertamente, vuole affrancare il pensiero da qualsivoglia ragione normativa prestabilita: *l'ateismo integrale sarà la fine della ragione antropomorfa*».

che chiamiamo ingiustizia è invece l'alimento di cui si nutre la natura, e che se vogliamo esserle simile, e con ciò tentare di conoscerla, dobbiamo moltiplicare le ingiustizie di cui siamo capaci. Tant'è che richiamandosi a Machiavelli, Sade crede di poter far parlare la natura facendole violenza<sup>40</sup>, usando verso di Lei i suoi stessi strumenti di trasgressione e distruzione: una tipologia di sperimentalismo senza alcun ostacolo etico, né alcun obiettivo antropomorfo.

Da qui si può comprendere il duplice artificio auspicato da Sade: non solo una manifesta società iniqua, che si fondi comunque su regole morali e civili (rispettate dai deboli), ma il suo mantenimento, piuttosto che la sua sovversione, affinché nel suo seno possa svilupparsi e prosperare una segreta "Società degli Amici del Crimine". Il filosofo afferma meglio il proprio ateismo se può insultare un Dio, che per quanto dimostrato inesistente, è ancora oggetto di culto per una maggioranza di potenziali vittime sacrificali; può affermare meglio il proprio egoismo materialistico facendolo risaltare nei confronti di una morale e di istituzioni che, permanendo, gli offrono materia ineliminabile di trasgressione. In tal modo, il male, la mostruosità inerente alla natura umana, sarebbe garantita e perpetuata, in una sorta di infernale eterno ritorno; ché altrimenti, se fosse raggiunto lo scopo di eliminare ogni istituzione che si frapponesse alla trasgressione, tutto rientrerebbe in una natura pacificata. Klosowski comprese con grande acume tutto ciò<sup>41</sup>. Più recentemente, Timo

40 *Juliette*, t. 1, p. 376. Qui, Clairwil, personaggio androgino particolarmente inquietante e che raffigura la "chiara volontà", pronuncia queste parole: «ricordati che Machiavelli ha detto *che è meglio essere impetuosi che circospetti perché la natura è una donna* di cui non si può venire a capo se non provocandola. Si vede, per esperienza, continua lo stesso scrittore, *che essa concede i suoi favori più alle persone feroci che non a quelle impassibili*». Queste, invece, le parole di Machiavelli (*Il Principe*, XXV): «Io iudico bene questo: che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché *la fortuna è donna*, ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urlarla. E si vede che la si lascia vincere più da questi, che da quelli che freddamente procedano».

41 P. Klosowski, *Il filosofo scellerato*, pp. 26-27: «Se l'intera specie umana dovesse "degenerare", se rimanessero soltanto perversi confessi e la mostruosità integrale divenisse insomma effettiva, si potrebbe credere al raggiungimento dello "scopo" prefissosi da Sade: vale a dire non ci sarebbero più "mostri", con la conseguente scomparsa del "sadismo". Una simile prospettiva è il tranello di un'interpretazione "ottimistica" di Sade, interpretazione che evita l'enigma col voler garantire il valore "psicopatologico" e dunque terapeutico della sua opera. Ma l'astuzia del fenomeno che compone la fisionomia di Sade è il fingere una "meta", magari "scientifica". Tale scaltrezza risiede nella profonda intuizione di come la mostruosità integrale non possa realizzarsi per l'appunto se non nell'am-

Airaksinen, si è così espresso al riguardo: «Sade vuole stabilire un nuovo contratto sociale tra i suoi eroi libertini allo scopo di rendere artificiali l'ingiustizia e la crudeltà, poiché quando esse sono artificiali possono essere controllate e godute senza alcun malessere della mente. [...] I libertini vogliono sottoscrivere un contratto civile che creerà l'ordine dal caos e garantirà il soddisfacimento dei loro desideri»<sup>42</sup>. In altre parole, Sade vuol costituire una società adeguata al libertino, che non ne limiti i gusti, anzi che li soddisfi tutti e ne accresca il godimento. A questo tipo di società è essenziale che tutti coloro che si oppongono ai libertini, appellandosi alla virtù, vengano a trovarsi in un stato di subordinazione tale per cui essa dia origine a una insanabile scissione tra dominatori e servi, a quello che, richiamando Nietzsche, potrebbe essere visto come l'esacerbarsi del *pathos della distanza*.

L'ingiustizia deve essere allora accentuata, la dialettica di "servo e signore" deve mutarsi fino all'estremo in cui la sua verità emerga totalmente in quella che ha per termini "vittima e carnefice". La distanza tra i due non può essere colmata da alcuna solidarietà, da nessun incontro di intenti. Da parte del libertino persiste un tale disprezzo per la vittima, oggetto del suo desiderio, che tanto maggiore è la debolezza di quest'ultima tanto superiore è il desiderio del carnefice di servirsi dell'oggetto della sua lussuria fino a privarlo della vita (quindi a renderlo privo di soggetto, perfetto oggetto). L'aumento del *pathos della distanza* è sempre il motivo, per Sade, dell'accrescersi della violenza del forte sul debole<sup>43</sup>. La differenziazione che Sade ci mostra ne *Les 120 journées de Sodome* tra passioni di prima classe (semplici), di seconda (doppie), di terza (criminali) e, infine, di quarta classe (omicide), ci fa capire quanto la malvagità e la ferocia degli atti libidici sia proporzionale alla distanza tra la forza del carnefice e la de-

---

bito delle condizioni che rendono il sadismo possibile, all'interno d'uno spazio composto d'ostacoli, vale a dire nel linguaggio strutturato delle norme e delle istituzioni. L'assenza di struttura logica non può determinarsi che per tramite della logica costituita, quand'anche questa fosse falsa, poiché, rifiutando la mostruosità, la provoca».

- 42 T. Airaksinen, *The Philosophy of the Marquis de Sade*, 2001, p. 122: «Sade want to establish a new social contract between his libertine heroes in order to make injustice and cruelty artificial, for when it is artificial it can be controlled and enjoyed without bitterness of mind. [...] The heroes want to make a civil contract which will create order from chaos and guarantee that their own desires will be satisfied».
- 43 *Juliette*, t. 2, p. 330: «Meno ci si può difendere, più essi [i libertini] attaccano con violenza e siccome in questo modo il crimine è più scellerato ne traggono più piacere».

bolezza della vittima. Ma nella nuova società auspicata da Sade, chi è davvero il forte? Non di certo il barbaro uomo della natura dotato della forza bruta, troppo ingenuo per poter dominare incontrastato in una società in cui è soprattutto l'astuzia a farla da padrone. Gli esseri dotati in prevalenza di cattiveria e forza fisica possono essere considerati appartenenti alla stessa classe sociale da parte dei "nuovi forti", tanto da essere salvati da questi ultimi come rappresentanti delle antiche vestigia della forza (è quel che accade quando Juliette addormenta con un sonnifero il pericoloso gigante Minski per derubarlo, ma non per ucciderlo<sup>44</sup>). Chiaramente i più forti della società moderna sono soprattutto coloro che detengono il potere politico, quello giudiziario e, in primis, quello economico. Le istituzioni sociali hanno fatto sì che gradualmente il più forte si mutasse nel più ricco, e che questi, ereditando l'autorità dal diritto naturale, esercitasse il proprio dominio sui deboli, ora identificati coi poveri. Al ricco spetta la decisione sul fatto di mantenersi forte o di compromettere la propria forza a causa di falsi pregiudizi, sentimenti o valori, come quello della riconoscenza. Ecco le parole di uno dei tanti scellerati sadiani rivolte a Justine:

Come puoi aver immaginato che un uomo come me, che nuota nell'oro e nell'opulenza, si degni d'abbassarsi a dover qualcosa a una miserabile della tua specie? Quand'anche mi avessi restituito la vita, nulla ti dovrei, poiché hai agito per te stessa. Al lavoro, schiava, al lavoro! Impara che la civiltà sconvolgendo i principi della natura non le toglie tuttavia i suoi diritti. Essa ha creato, fin dalle origini, esseri forti ed esseri deboli, con l'intenzione che questi fossero sempre subordinati a quelli: l'abilità, l'intelligenza dell'uomo mutano la posizione degli individui; non la forza fisica determinò i ranghi: fu l'oro. *L'uomo più ricco divenne il più forte*, il povero divenne il più debole<sup>45</sup>.

A ben guardare, non è tanto la dicotomia tra ricchi e poveri (che ricopre comunque la maggioranza dei casi umani) a determinare alle fondamenta l'opposizione tra carnefice e vittima, ma occorre tener presente che «la priorità del forte sul debole fu sempre legge di natura, alla quale è indifferen-

44 *Ibidem*, p.10: «Lascerò in vita quest'uomo, così utile al crimine: non sarà certo l'amico del crimine che eliminerà un suo seguace. Invece è essenziale derubarlo [...] Raggiungiamo i nostri due scopi, ma lasciandolo in vita».

45 *La nuova Justine*, p.476. Molto interessante, in questa pagina, è la ricostruzione di Sade di quella dinamica psicologica che soltanto il senso comune ritiene che conduca al sentimento della riconoscenza: «Il servizio fu reso da pari a pari, mai l'orgoglio di un'anima nobile si lascerà piegare dalla riconoscenza. Colui che riceve, non è sempre umiliato? E tale umiliazione non paga ampiamente il benefattore che, per ciò stesso, si trova al di sopra dell'altro?».

te che la catena cui è legato il debole sia tenuta dal più ricco o dal più vigoroso, e opprime il più fedele oppure il più povero»<sup>46</sup>. In realtà, nella società come è pensata da Sade, esiste maggiore mobilità sociale rispetto a quelle raffigurate dal modello feudale e da quello borghese. Non esiste ereditarietà biologica, nessuna discendenza dinastica o privilegio filiale. Persino a chi è privo di mezzi materiali è data l'opportunità di affrancarsi dalla servitù e di entrare a far parte della *élite* della società votata al crimine. L'importante, in questo caso, è che si abbiano le qualità psico-fisiche appropriate, ma soprattutto l'intelligenza, immancabile strumento per la permanenza presso le alte sfere della società. Su questi punti lo scellerato *Noirceuil* cerca di convincere la più fortunata sorella di Justine.

Il patrimonio di cui godi, la tua intelligenza, il tuo carattere, ti tengono del tutto fuori da una simile schiavitù alla quale sottopongo le donne-spose o le puttane, seguendo in questo le leggi della natura che, come vedi, non permette a quegli esseri che lo strisciare. L'intelligenza, le qualità, la ricchezza e il prestigio fanno uscire dalla categoria dei deboli quelli che la natura vi ha fatto nascere. Dal momento che entrano nella categoria dei forti, tutti i diritti di questi, la tirannia, l'oppressione, l'impunità, e la completa realizzazione di ogni delitto, diventano loro del tutto permessi<sup>47</sup>.

Non è invece consentito alcun tentativo di ridurre la differenza tra oppressori e oppressi, poiché questa è la tensione che la natura vuol sempre mantenere costante, e che riesce ad affermare nonostante il passaggio dallo stato di natura alla civiltà. Quasi riecheggiando le parole del saggio di Mandeville sulle scuole di carità, Sade così si esprime:

Il povero è nell'ordine della natura: creando gli uomini muniti di forze ineguali, ci ha convinti che suo desiderio è che tale ineguaglianza si conservi anche attraverso i cambiamenti che la civiltà apporta alle proprie leggi. Soccorrere l'indigente è distruggere l'ordine stabilito; è opporsi a quello della natura; è contribuire a un'uguaglianza dannosa alla società; è incoraggiare l'indolenza e la pigrizia; è insegnare al povero a derubare l'uomo ricco, quando a questi piacerebbe rifiutare l'elemosina, e ciò per l'abitudine data al povero di essere soccorso, di voler tutto senza lavorare<sup>48</sup>.

Quel che Sade in realtà auspica è che non ci si prodighi per un senso di giustizia sociale dettato da un astratto principio democratico, ma che la so-

46 *Ibidem*.

47 *Juliette*, t. 1, p.176.

48 *La nuova Justine*, p. 492.

cietà agevoli coloro che sono in grado di accrescere la propria forza e quindi la propria felicità. Le leggi civili, teoricamente, dovrebbero rendere felici tutti gli uomini: ma ciò non si realizza perché la legge vigente, essendo rivolta contro il crimine, «non raggiungerà mai tale scopo prioritario», in quanto «essa darà soddisfazione soltanto alla vittima del delitto e senza dubbio dispiacerà all'autore di esso»<sup>49</sup>. Questo può risultare a qualcuno un modo sofisticato e specioso di argomentare, ma coglie nel segno nel mostrare che la regolamentazione sociale, così come è intesa dai teorici del diritto, lede proprio quel fine fondamentale per cui gli uomini si sarebbero organizzati in comunità, ovvero la soddisfazione dei desideri di tutti gli individui. Il fatto che le leggi dei codici non riescano a soddisfare i desideri individuali, che non rispettino i differenti gusti, che chi non si uniformi ad esse sia in ogni caso ritenuto da rieducare e perseguire, significa allora che la società così come è stata finora ha mancato l'obiettivo per cui era nata. Se la felicità non può essere di tutti, allora è chiaro che neppure attraverso l'artificio ci si può illudere di correggere questa necessaria legge naturale<sup>50</sup>. Quindi, l'aspirazione alla felicità non dovrà essere negata a chi ha le risorse per conseguirla, e da ciò sarà infine capito il vero fondamento della distinzione tra signore e schiavo<sup>51</sup>. Ma, come ben si sa dalla tradizione epicurea, la felicità dipende dal piacere sensibile, non può essere disgiunta da esso. Così, chi riuscirà a porre maggiore distanza tra se e le proprie vittime, affermerà meglio la propria individualità, raggiungerà un piacere più elevato e sarà veramente felice. Poiché il godimento più intenso, contrariamente a quanto comunemente si pensi, non è dato solamente dai rapporti carnali, ma dalla loro intima connessione col paragone intrattenuto coll'oggetto del desiderio. L'importanza di tale condizione psicologica per determinare il grado dell'amplesso e della felicità, corrobora e chiarisce la tesi già introdotta del *pathos della distanza*. Le parole di Noirceuil, verso la fine di *Juliette*, non lasciano dubbi:

La felicità che vi consiglio sarà infinitamente più alta perché sarà costituita sia dal benessere fisico nato dal piacere, sia dal benessere intellettuale nato dal paragonare la sua sorte [della vittima] con la vostra. Infatti la felicità consiste

49 *Juliette*, t. 2, p. 345.

50 *La nuova Justine*, p. 499: «Invano le leggi vogliono ristabilire l'ordine e ricondurre gli uomini alla virtù. Troppo prevaricatrici per tentarlo, troppo insufficienti per riuscirci».

51 *Ibidem*, p. 516: «Il vero schiavo è colui che accetta di vivere sotto un governo le cui leggi colpiscono tutti senza eccezione, perché lo diventa di queste leggi, delle quali l'altro si ride».

più in tali paragoni che nei veri godimenti. È mille volte più dolce, dirsi, vedendo degli infelici: non assomiglio a loro, ed ecco ciò che mi pone al di sopra di essi, piuttosto che dirsi semplicemente: godo, ma godo in mezzo a gente che è felice quanto me<sup>52</sup>.

Dovrebbe risultare chiaro che, sebbene il *pathos della distanza* sia un sentimento di superiorità, tuttavia il “paragonare” che ne è alla base è in funzione del giudicare, e che quando poniamo dei giudizi stiamo operando attraverso l’intelletto, ovvero tramite la ragione illuministicamente intesa. Potremmo dire che l’intelligenza è la capacità di usare costantemente la ragione e di non far prevalere immediatamente su di noi le nostre emozioni e le nostre pulsioni. Ma se Sade accoglie il concetto di ragione calcolante di Hobbes, ciò non vuol dire affatto che questa debba sottoporre le passioni al proprio dominio, che essa debba mettere a tacere le passioni. Sarebbe una soluzione impensabile per Sade, tanto che egli avrebbe sicuramente potuto dire, come Hume, «quando la ragione è vivace e si unisce a qualche inclinazione, è giusto seguirla: quando non è così, non ha nessun diritto a comandarci»<sup>53</sup>. E sempre a proposito di inclinazioni e di passioni, Sade è un perfetto seguace delle parole di Hume «una passione è una esistenza originaria»<sup>54</sup> quando dice che «non è certo l’uomo il padrone delle sue tendenze». E aggiunge:

Quindi bisogna compatire quelli che le hanno strane, ma non per questo disprezzarli: il loro è un torto di natura; essi non erano padroni di venire al mondo con tendenze diverse più di quanto non lo si è in genere di nascere storpi sani<sup>55</sup>.

La ragione, quindi, non è rivolta ad altro che a soddisfare al meglio i desideri umani (almeno di coloro che sanno servirsene). Essa cerca di procurarsi e di perseguire le occasioni propizie al conseguimento del piacere calcolandone il rendimento e i possibili rischi. L’immaginazione segue l’impulso delle passioni, prefigura eventuali situazioni alla ragione, ma è poi la sola ragione a garantire della riuscita dei propositi suggeritele, soppesando ostacoli e profitti. Ma in tutto ciò la ragione non fa altro che con-

52 *Juliette*, t. 2, p. 371.

53 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. A. Carlini, E. Lecaldano ed E. Mistretta, 1987, Libro primo, sez. 7<sup>a</sup>.

54 *Ibidem*, Libro secondo, sez. 3<sup>a</sup>.

55 *La filosofia nel boudoir*, tr. C. Rendina, 1993, p.54.

fidare in ciò che i sensi le suggeriscono, non è dotata di una realtà superiore, non è un'entità metafisica.

Cos'è la ragione? È la facoltà datami dalla natura di decidere in relazione ad un oggetto stabilito e di evitarne un altro, in proporzione alla dose di piacere o di fastidio che tali oggetti mi provocano: calcolo del tutto dipendente dai miei sensi, poiché da essi soltanto ricevo le impressioni comparative che costituiscono il dolore che voglio fuggire o il piacere che devo cercare. La ragione non è altro, come dice Fréret, che *la bilancia* con la quale pesiamo gli oggetti e mediante la quale, rimettendo sotto peso quelli lontano da noi, possiamo conoscere *ciò che dobbiamo pensare*, dal rapporto che hanno tra di loro, in modo tale *che vi sia sempre l'apparenza del massimo piacere che vinca*. Tale ragione poi, [...], in noi come negli animali che ne sono ugualmente dotati, è soltanto il risultato di un meccanismo molto grossolano, molto concreto<sup>56</sup>.

Acquisisce così un senso più radicale quanto sostenuto da Hume in merito all'impossibilità della ragione di opporsi agli impulsi della volizione, e che lo indussero a concludere recisamente che «la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni»<sup>57</sup>. Del resto, Sade afferma che la stessa filosofia si è originata alla fonte delle passioni<sup>58</sup> (e la tradizione filosofica non ci parla forse degli originari sentimenti della meraviglia o dell'inquietudine come cause del pensiero?). La ragione sarà allora in funzione del potenziamento delle passioni, e Sade porterà così alle estreme conseguenze la lezione di Hume.

56 *Juliette*, t. 1, p. 70.

57 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro secondo, sez. 3<sup>a</sup>. Il modo di argomentare di Hume per arrivare a concludere che la ragione debba subordinarsi alle passioni appare molto efficace: «poiché *la ragione da sola non può mai produrre un'azione o suscitare una volizione*, ne inferisco che la stessa facoltà è ugualmente incapace di ostacolare una volizione, o di contendere la preferenza a qualche passione o emozione. [...] è impossibile che la ragione possa avere questo secondo effetto di ostacolare una volizione, senza dare un impulso in una direzione contraria alla nostra passione [...]. *Nulla può ostacolare o rallentare l'impulso di una passione se non un impulso contrario*; se questo impulso contrario sorgesse dalla ragione, ciò significherebbe che quest'ultima facoltà dovrebbe avere un'influenza originaria sulla volontà, e dovrebbe essere in grado non solo di impedire, ma anche di causare qualunque atto di volizione. Ma se la ragione non ha questa influenza [...] il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. *La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni* e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse».

58 *Juliette*, t. 1, p. 104: «Si alza la voce contro le passioni e non si pensa che alla loro luce si accende la fiaccola della filosofia».

Soltanto attraverso la ragione può essere raggiunta una felicità costante, distinta dalla felicità episodica dell'eccitamento occasionale, sempre turbata dai conseguenti sentimenti di pentimento e di rimorso, cause di pericolosi ravvedimenti. Se dunque il patrimonio inestimabile di cui è dotata Juliette è l'intelligenza, ella non dovrà far altro che servirsene per accrescere la propria sensazione di potenza, che in Sade è sempre connessa al raggiungimento dell'orgasmo; nonché limitare l'effetto del rimorso successivo all'estasi erotica. Per fare ciò Juliette dovrà porre il movente delle proprie azioni criminali non nell'eccitamento erotico estemporaneo, ma nel delitto e nella sua pianificazione<sup>59</sup>. In questo possiamo notare un atteggiamento di Sade analogo, parallelo e "invertito" rispetto a quello del contemporaneo Kant. Anche il filosofo delle tre *Critiche* ritiene che i moventi delle tendenze sensibili personali vadano, piuttosto che osteggiati, subordinati alla ragione. E, se in Sade la ragione garantisce al filosofo libertino la libertà dall'asservimento agli altri e l'aumento della propria potenza, in Kant la ragione, dal punto di vista pratico, è la facoltà autonoma rispetto alle pulsioni, che legifera in quell'ambito del desiderare che ci conduce nel regno "morale" della libertà, a una volontà libera. Ma Kant, per quanto riconoscesse alla ragione la capacità di organizzare in unità sintetiche il variegato materiale conoscitivo dell'esperienza, non avrebbe potuto accogliere l'istanza sadiana di una ragione funzionale al piacere (o all'estasi, anche erotica), né tanto meno di una ragione votata al male. Egli non nega che facciamo di continuo l'esperienza di uomini che trasgrediscono la legge morale o che non agiscono secondo un'intenzione priva di egoismo, ma ritiene che, per quanto possa sembrare una regola di vita, ciò accada soltanto perché l'uomo, nonostante possa pervenire tramite la ragione alla formulazione della legge morale, devia da essa a causa di tre fattori: la fragilità della sua natura, la sua impurità e, soprattutto, la sua innata malvagità<sup>60</sup>.

59 *Ibidem*, p. 344: « "Juliette" mi dice Saint-Fond baciandomi focolosamente, "ecco quanto ti ho promesso. Bisogna che te lo confessi? Cara figlia, oggi ti credo veramente degna di noi". "Non la penso così" dice Clairwil, "perché le riconosco sempre lo stesso difetto. Non commette delitti se non è presa dall'entusiasmo, deve eccitarsi. Invece *bisogna abbandonarsi con sangue freddo*. È alla fiaccola del delitto che bisogna accendere quella delle passioni, mentre sospetto che lei accenda a quelle delle passioni, quella del delitto". "la penso come Clairwil", dice Saint-Fond, "poiché nel suo caso allora il delitto è un accessorio mentre deve essere il principale movente" ».

60 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. M. Olivetti, 2004, p. 30: «La malvagità (*vitiositas, pravitas*) o, se si preferisce, la corruzione (*corruptio*) del cuore umano è la tendenza dell'arbitrio a massime che subordinano il movente tratto dalla legge morale ad altri moventi (non morali). Può anche chiamarsi

D'altro canto, Sade avrebbe potuto fare un uso tutto suo dell'affermazione kantiana «l'uomo è cattivo per natura», o volgere a proprio vantaggio quest'altra frase: «si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore»<sup>61</sup>, dato che per lui «il bambino che morde la tetta della balia [...] ci fa vedere che la distruzione, il male e l'oppressione sono le prime inclinazioni che la natura ha inciso nei nostri cuori»<sup>62</sup>. Ma ciò che è inciso nei nostri cuori è invece per Kant la legge morale, cosa ben diversa dalla legge naturale. Per Kant, quindi, visto che non si può imputare alla sensibilità l'origine del male radicale, né si può corrompere la ragione moralmente legislatrice, «l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi»<sup>63</sup> attribuendo la priorità all'amore di sé piuttosto che alle massime morali.

Sade, come si è invece già compreso, pur ritenendo che la ragione debba sempre mantenere il controllo sui nostri sensi per gestirli e potenziarne la soddisfazione, concepisce tale ragione come strumento del male (e quindi della stessa natura<sup>64</sup>). Ciò è maggiormente comprensibile per due motivi: in primo luogo, perché, come aveva ben spiegato Blanchot, per Sade il principio della ragione andrebbe cercato a partire dalla propria singolare situazione esistenziale<sup>65</sup> (risultando allora chiaro che se la filosofia si origina di volta in volta da un particolare punto di vista individuale, la ragione non potrà più caratterizzarsi come disinteressata); in secondo luogo, secondo

---

perversità (*perversitas*) del cuore umano, perché essa perverte l'ordine morale relativamente ai moventi di un libero arbitrio; e sebbene possano essere, ciò non ostante, compiute anche azioni buone, secondo la legge (legali); tuttavia la maniera di pensare è, in tal modo, corrotta nella sua radice (ciò che riguarda l'intenzione morale) e l'uomo per questo è indicato come cattivo».

61 *Ibidem*, p. 32.

62 *Juliette*, t. 1, p. 244.

63 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 37.

64 Non posso seguire fino alle sue conclusioni quanto sostenuto dalla de Beauvoir in *Brucciare Sade?* a p. 51: «Per una severità analoga a quella di Kant [...] Sade concepisce l'atto libero solo svincolato da ogni sensibilità: se ubbidisse a dei motivi affettivi, farebbe ancora di noi degli schiavi della natura e non dei soggetti autonomi». Ma, a mio avviso, nei romanzi di Sade, nonostante qualche episodio di odio e di volontà distruttiva nei confronti dell'universo, non emerge la volontà dell'uomo di volersi sostituire alla natura, di opporre alla sua legislazione una legge solo umana e totalmente diversa.

65 M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, tr. V. Del Ninno, 2003, p. 55: «Sade ha avuto l'ardire di affermare che accettando intrepidamente *i propri gusti singolari*, e assumendoli come punto di partenza e *principio di ogni ragione*, dava alla filosofia il più solido fondamento che egli potesse trovare e si metteva nella condizione di interpretare profondamente la sorte umana nel suo insieme».

quanto Sade ci spiega, perché l'auspicio che le passioni si accendano alla fiaccola del delitto ha senso se consideriamo che l'organismo umano, il suo meccanismo d'eccitazione sessuale, potrebbe logorarsi al punto da non consentire quasi più l'orgasmo, così da far precipitare nel ravvedimento il libertino. Il personaggio di Clairwil si esprime così al riguardo, riferendosi a Juliette:

Voglio che trovi nel male deprivato di ogni lussuria, la totale voluttà che proverebbe lei nella lussuria. Voglio che non abbia bisogno di alcun intermediario per esercitare il male [...]. Non voglio insomma che debba masturbarsi per commettere un crimine, perché allora ne risulterà che presto si logorerà e non oserà darsi più a nessuna trasgressione. Invece con il sistema che suggerisco io, proprio nel crimine troverà il fuoco delle passioni<sup>66</sup>.

### *L'estasi erotica e l'esperimento sadiano*

Quanto sostenuto fin qui da Sade fa emergere la questione (di cui aveva esperienza diretta l'autore stesso) della problematicità dell'eccitamento e della capacità di condurre a termine l'amplesso da parte di chi presenta particolari e devianti disposizioni psicosessuali. Krafft-Ebing e Moll avevano individuato proprio nei sadici più perversi e nel loro desiderio di umiliare, di sottomettere la vittima e di distruggerla (assassinio e necrofilia), quei soggetti in cui è impossibile procedere all'atto erotico secondo la normale pulsione sessuale, e dove anzi la crudeltà in tutte le sue combinazioni e possibilità pare essere la componente ineliminabile per ridestare la libido<sup>67</sup>. Quel che rende possibile l'orgasmo ai soggetti del sadismo estremo sono esperienze particolarmente trasgressive e violente, caratterizzate da quella intensa forza energetica di cui parla Sade, che è invece avvertita come dolore da chi ne è vittima passiva. A tal proposito, è interessante rilevare che secondo Havelock Ellis la necessità di un'eccessiva eccitazione e di una devianza dai gusti comuni non sarebbero quasi mai indice di una iperestesia sessuale, ma sarebbero determinati dalla debolezza dell'organismo, da fragilità psico-fisica o da disfunzioni nella coordinazione tra apparato eret-

66 *Juliette*, t. 1, p. 344.

67 R. v. Krafft-Ebing, A. Moll, *Psychopathia Sexualis*, tr. P. Giolla, 1957, p. 182: «L'atto sadistico di per sé è quindi sovente, un equivalente dell'impossibile amplesso, e può anche estrinsecarsi su bambine, animali o persone del medesimo sesso senza che pur vi sia pedofilia, zoofilia od omosessualità, in maniera, cioè, del tutto impersonale!».

tile e apparato riproduttivo dei soggetti in questione<sup>68</sup>. Non è un caso che quando si leggono i romanzi di Sade, e in particolar modo *Les 120 Journées de Sodome*, si abbia l'impressione che tutto venga coordinato, preparato con dovizia, al solo fine di raggiungere il tanto (difficoltoso) agognato coito. Aleggia continuamente il terrore dell'inconfessata impotenza (o della frigidità), che non viene riconosciuta neppure da quei personaggi maschili che a gran fatica riescono a ottenere l'orgasmo pur senza erezione. Si potrebbe dire che il libertino, pur nel rischio dell'esaurimento psicosessuale verso cui la deboscia lo conduce, non sa rinunciare a quell'istante estatico in cui è tutt'uno con la voluttuosa natura.

Kant era ben lungi dall'aver compreso l'importanza del piacere estetico e la complessità dell'essere umano, di quell'uomo integrale di cui Sade stava nel frattempo facendo emergere il rimosso. Queste le parole di Kant che dimostrano quanto poco egli avesse indagato su questa dimensione:

Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forca d'avanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione<sup>69</sup>.

Tali parole sono già state irrisse nella loro sicumera da Lacan<sup>70</sup>, che inoltre faceva notare come la Legge non possa identificarsi con l'immagine del pambolo. Non solo il perverso è pronto a correre rischi sempre più alti pur di poter ripetere indefinitamente l'esperienza di quell'istante di piacere, ma è capace altresì di eccitarsi all'idea della possibilità di rimettere la propria vita

68 H. Ellis, *L'impulso sessuale nella donna*, tr. A. Conti, 1970, pp. 221, 237: «Il dolore agisce come uno stimolante sessuale perché è il più forte fra tutti i metodi per risvegliare l'emozione [...]. Solo in condizioni nevrasteniche o nevropatiche – cioè in organismi deboli, irritabili, affaticati da cause acquisite o congenite, e di solito da ambedue – queste manifestazioni [della collera e della paura] possono prosperare vigorosamente, per occupare una posizione preminente nella coscienza sessuale, e per raggiungere una tale importanza da costituire da sole lo scopo essenziale del desiderio sessuale. In tali condizioni patologiche, il dolore, nel senso lato e speciale che siamo costretti ad adottare, diviene un tonico desiderato ed uno stimolante indispensabile al sistema sessuale».

69 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. F. Capra, E. Garin, 1997, p. 63.

70 J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, tr. G. B. Contri, 1974, vol. 2, p. 782: «Ma potrebbe accadere che un partigiano della passione, che fosse abbastanza cieco da farne un punto d'onore, facesse problema a Kant costringendolo a constatare che nessuna occasione più sicuramente fa precipitare certi individui verso il loro scopo, del vedere quest'ultimo esposto alla sfida o al disprezzo del pambolo».

per quello scopo. Bataille ha dichiarato, in maniera illuminante, che con Sade l'egoismo seguendo fino in fondo la sua potenza negatrice, quella potenza che dice no a tutto ciò che le si oppone, può giungere alla fine a tramutarsi in una specie di egoismo impersonale. Per cui, «nulla di più conturbante del passaggio dall'egoismo alla volontà di essere consumato a sua volta nel braciere che l'egoismo ha acceso»<sup>71</sup>. È lo stesso Sade a darcene testimonianza esplicita, attraverso il bel brano pronunciato dal personaggio di Olympe:

Simile a un corsiero focoso, voglio infiggere me stessa sotto il dardo che mi perfora. Volo verso la mia perdita, lo sento, è inevitabile... e la sfida. Sono quasi seccata dal prestigio e dai titoli che favoriscono le mie trasgressioni; vorrei che fossero conosciute da tutta la terra, vorrei che potessero trascinarci come l'ultima delle creature alla sorte a cui le porta il loro abbandono... Pensi che temerei un giorno tale destino?... No, certamente, qualsiasi possa essere, ci correremo senza timore... *Il patibolo stesso sarebbe per me il trono delle voluttà*, vi sfiderei la morte, orgasmerei godendo al piacere di spirare vittima dei miei misfatti e di terrorizzare un giorno l'universo<sup>72</sup>.

Ciò, che per i comuni mortali può essere incomprensibile, diviene manifesto per i libertini incalliti, i quali si sono posti ben *al di là del borghese principio del piacere*. Nel sesso emerge quel che la morale comune tenta invano di omettere o di attenuare: che il dolore è parte integrante e ineliminabile della vita. Havelock Ellis, con maggior decisione di Freud, ha confermato che una certa dose di dolore è imprescindibile per l'attività sessuale e l'amplesso<sup>73</sup>.

I libertini, i cosiddetti *free-thinkers*, che erano partiti dalla rivalutazione di Epicuro, giungono così in Sade alla sua "confutazione". L'epicureismo fondava il proprio eudemonismo su una felicità che non poteva fare a meno dell'aspetto edonistico, ma riduceva l'edonismo al piacere stabile non perturbato dal dolore. Il peculiare edonismo di Epicuro era teso all'eliminazione progressiva del dolore, ad una *aponia* che si raggiungerebbe attraverso quella *atarassia* che collima con l'*apatia* tanto decantata dagli stoici, ai quali gli epicurei per altri versi si contrapponevano. Per Epicuro, quindi, sebbene il piacere non si riducesse a puro godimento intellettuale ma dovesse comunque mantenere un ben preciso carattere sensibile, il piacere

71 G. Bataille, *L'eroticismo*, tr. A. dell'Orto, 1972, p. 186.

72 *Juliette*, t. 2, p. 45.

73 H. Ellis, *L'impulso sessuale nella donna*, p. 234: «[...] nella formula "amore e dolore", si deve considerare il "dolore" come uno stato d'intensa eccitazione emozionale, con la quale il dolore in senso stretto può essere associato, senza però esserlo necessariamente [...]. Il dolore è la leva che serve a innalzare la forza emozionale fino all'impulso sessuale».

violento andava in ogni caso evitato: il dolore che esso altrimenti produrrebbe diverrebbe, insieme a quel piacere, una costante.

Sade non nega che il piacere violento sia legato al dolore, ma anziché respingerlo, accetta questo nesso, (indissolubile per lui), tanto da ritenere insensato che possa esistere un piacere non violento. In altre parole, un piacere stabile per Sade non è una forma di piacere. Ma anche Sade vuol giungere all'atarassia; solo crede vi si possa giungere attraverso un percorso del tutto originale. Sade si fa stoico, raggiunge l'imperturbabilità, aumentando progressivamente la quantità e la qualità del dolore<sup>74</sup> (soprattutto altrui) secondo questa sequenza: insurrezione→trasgressione→orgasmo/estasi→intimidazione→rimorso→reiterazione<sup>n</sup> (dove l'esponente "n" sta a indicare l'aumento progressivo e quantitativo degli oggetti dell'atto trasgressivo; aumento quantitativo direttamente proporzionale all'aumento qualitativo dell'*apatia* stessa, che già nella stessa reiterazione si fortifica). Se c'è un tipo di dolore che Sade vuol rimuovere è quello provocato dal *rimorso*. L'insurrezione è il punto di partenza perché si deve sempre insorgere contro la morale stabilita, contro i costumi comunemente accettati, che altrimenti non si potrebbe procedere alla trasgressione, dalla quale soltanto può scaturire il piacere più intenso<sup>75</sup>. I momenti spiacevoli dell'intimidazione e del rimorso derivano semplicemente dal calo energetico seguente la *scarica* orgasmica dell'accumulo d'energia erotica. Ciò che però fa in modo che il momento dinamico del rimorso possa essere trasformato in indifferenza transitoria, tanto da renderlo incapace di far compiere un ravvedimento moralistico, è la reiterazione potenziata (indicata dall'esponente). La reiterazione, secondo Sade, farebbe sorgere quindi un *habitus* che renderebbe l'essere umano sempre più insensibile ai sensi di colpa, alla discussione delle pratiche violente e trasgressive, al ravvedimento e al pentimento.

74 *Juliette*, t. 1, p. 350: «Ecco, oso dire, uno dei più fecondi frutti dello stoicismo. Irrobustendo il nostro animo contro tutto ciò che possa turbarlo, abituandolo al crimine col libertinaggio, non lasciandogli che la parte fisica del piacere, e rifiutandogli con ostinazione la parte più delicata, si finisce con lo sfiarlo, perciò da quello stato in cui la sua naturale energia non gli permette di rimanere a lungo, il nostro animo passa a una *specie di apatia* che si trasforma ben presto in piaceri mille volte più squisiti di quelli che gli avrebbero procurato alcune debolezze».

75 *Juliette*, t. 1, p. 259: «Imitami, Juliette, le tue inclinazioni ti portano a questo; che nessuna azione criminale ti turbi; la più atroce è quella che piace di più alla natura: l'unico colpevole è colui che vi si oppone; non comportarti così [...] *Tali piaceri divengono squisiti solo se si trasgredisce tutto*, quando li si assapora».

L'abitudine e la ragione distruggeranno presto i rimorsi: si annienteranno, questi oscuri impulsi, frutto dell'ignoranza e dell'educazione. Allora ci accorgeremo che, non essendoci crimine reale in niente, c'è solo bizzarria nel pentimento e nel non osar di fare ciò che può essere utile o piacevole, qualunque argine si debba rompere per riuscirci<sup>76</sup>.

L'abitudine, elemento di importanza capitale per la gnoseologia di Hume, viene guardata da Sade secondo una prospettiva già suggerita da La Mettrie<sup>77</sup>. Ma a differenza di quest'ultimo, Sade ritiene che se è vero che i piaceri già provati risultino col tempo sempre più insipidi, ciò non costituisce certo un motivo per ritenere che non si presentino altre opportunità per rinnovare e aumentare la sensazione di potenza. L'apatia di Sade non è in realtà diretta a privare l'uomo della sensibilità. A differenza di Hume (e, specialmente, di Rousseau) Sade aborrisce i sentimenti, vera piaga dell'umanità per la credulità a cui sottopongono gli uomini. Egli prescrive una pratica (o una pragmatica) e una teoresi volte allo sradicamento, al momento del nascere, di qualsiasi sentimento: ecco l'apatia di tradizione stoica che acquisisce nuova forgia nelle mani di Sade. Non si deve essere apatici nei confronti delle passioni in senso stretto (le quali, come fonti energetiche, alimentano anche l'immaginazione criminale), ma l'apatia va indirizzata contro i sentimenti e i sentimentalismi "troppo umani" che fanno nascere i sensi di colpa e i rimorsi.

Tutto questo trova in Sade un'applicazione volta a rimettere in discussione l'intero apparato etico dominante. Se la vita in società ha condotto l'uomo a intraprendere un'esistenza inautentica (in cui viene celata la vera natura umana e mascherato il volto della stessa società) e ha fatto sì che sporadicamente e di nascosto (ma inevitabilmente) l'uomo potesse raggiungere un precario soddisfacimento dei propri "singolari" e immorali desideri, allora solo attraverso l'acquisizione di un'abitudine al crimine, chi ne ha la forza, potrà rispondere positivamente al dovere "etico" dettato dalla natura di commettere il crimine. Su questo punto concordo perfettamente con quanto sosteneva Simone de Beauvoir<sup>78</sup>.

76 *La nuova Justine*, p. 501. *Juliette*, t. 2, p.27: «Soltanto la quantità dei misfatti soffocherà il vostro rimorso... farà nascere la dolce abitudine che li ridurrà di tanto, e che assicurerà al vostro volto la maschera necessaria per ingannare gli altri».

77 J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, in *Opere filosofiche*, tr. S. Moravia, 1992, p. 204: «L'abitudine smussa, e forse soffoca, sia i rimorsi che i piaceri».

78 S. de Beauvoir, *Brucciare Sade?*, p. 54: «Ma più che da poeta, è da moralista che Sade cerca di infrangere la prigione delle apparenze. La società mistificatrice e mistificata contro la quale insorge evoca il "sì" heideggeriano in cui è inghiottita l'autenticità dell'esistenza e si tratta in lui di recuperare anche questa grazie a una

Tale critica radicale della morale vigente ci conduce, come si è avuto modo di constatare dai brani citati, all'inversione dei valori umani. E l'inversione acquisisce una peculiare cromia in Sade: se è morale essa investe necessariamente la sfera erotica. L'amplesso prediletto è quello sodomitico, mentre la sola vista del *cunnus* mette spesso disgusto; l'atto sessuale non ha più alcuna funzione riproduttiva: esso acquisisce l'elemento ironico-educativo della *socratizzazione* anale, si esprime senza pudori nel *tribadismo* o viene eseguito per trasgredire il *tabù* della verginità (emblema fisico della virtù). Se le donne-vittime dei libertini divengono gestanti è perché del frutto della loro gravidanza se ne possa fare oggetto della ferocia omicida e distruttrice. L'omicidio stesso, oltre che permesso, diviene il più sublime dei gesti verso cui la natura ci indirizza. Essa ricompensa per questo i libertini col più acuto piacere, con la più alta sensazione di potenza, in quanto con l'opportunità di compiere esperimenti su loro stessi e i propri simili subordinati (le cavie) ha reso loro comprensibile il fatto che la natura gode nel creare, distruggere e ricreare forme di vita<sup>79</sup>. Nel tentativo di conoscerla fino in fondo ha finito per rendere i filosofi più simili a Lei.

Ma si tratta solo di una similitudine in cui il filosofo rimane sempre dietro alla natura, la quale, maestra di inganno e matrigna, gli mostra solo gli effetti ma non le cause del suo capriccioso agire. Sebbene ella abbia insegnato al filosofo la voluttà della trasgressione e della distruzione, e abbia persino consentito e goduto dell'oltraggio rivoltole, dell'offesa umana la natura si fa beffe. Infine, l'odio umano per la natura, testimoniato da alcuni personaggi di Sade, non tenta di costruire un mondo precipuamente umano affrancato dalla legge di natura. Se l'odio umano si infrange necessariamente contro la potenza che è potenza dello stesso desiderio, se il «principio primo della vita, presso tutti gli individui, non è altro che quel-

---

decisione individuale. Tali accostamenti non sono dei giochi. Bisogna collocare Sade nella grande famiglia di coloro i quali, al di là della "banalità della vita quotidiana" vogliono conquistare una verità immanente a questo mondo. In tale prospettiva il crimine gli appare come un dovere: *In una società criminale, bisogna essere criminale*. Questa formula riassume la sua etica».

79 *La nuova Justine*, pp.145-146: « – Sì è vero, disse Rombeau, anch'io ho gli stessi impulsi e non capisco per quale inspiegabile contraddizione la misteriosa natura ispira ogni giorno all'uomo il gusto della distruzione delle sue opere. – Lo capisco perfettamente, io, disse Rodin; quelle porzioni di materia, disorganizzate e gettate da noi nel crogiuolo delle sue opere, le forniscono il piacere di ricreare sotto altre forme; e se la natura gode nel creare, l'uomo che distrugge inevitabilmente è gradito alla natura».

lo della morte»<sup>80</sup> (morte degli individui, chiaramente, che è vita per la totalità dell'essere), allora persino la specie umana e la sua sopravvivenza possono essere messi in dubbio. Non è nell'umanità che la natura ha raggiunto il suo scopo, come pretendono gli esseri umani stessi. Per Nietzsche essa sarà solo un ponte. Ma per Sade l'essere umano è soltanto una delle tante forme con cui la natura si è divertita nel suo eterno gioco del plasmare, disfare, ricomporre, e così via. Come è riuscito allora l'uomo a rendersi in qualche modo colpevolmente autonomo rispetto alla natura? In effetti questo dipenderebbe dalle "seconde leggi" che ogni singola specie si darebbe per sopravvivere, leggi che farebbero capo a una sorta di principio omeostatico. Ecco la spiegazione di papa Pio VI in *Juliette*:

Dovete notare che [la natura] non è la padrona, ma la prima schiava delle sue leggi... che è incatenata dalle sue leggi, che non le può cambiare in nulla, che una delle sue leggi è la creazione per una sola volta delle creature, con la possibilità che queste creature si propaghino poi per conto loro. Ma se tali creature non si riproducessero più o si distruggessero, la natura rientrerebbe allora nei suoi primi diritti che non sarebbero più ostacolati da nulla, mentre invece se ci riproduciamo e non distruggiamo, la leghiamo alle sue leggi secondarie e la priviamo del suo più attivo potere. Così tutte le leggi che abbiamo fatto noi, sia per incoraggiare la riproduzione, sia per punire la distruzione, contrariano necessariamente le sue [...]. [Invece], quei delitti che le nostre leggi puniscono con tanta severità, quei delitti che supponiamo essere il più grande oltraggio che si possa farle, non soltanto, lo vedete, non le fanno torto alcuno e non possono fargliene, ma diventano perfino, in qualche modo, utili ai suoi progetti [...] perché desidererebbe l'annientamento totale delle creature prodotte da lei, al fine di godere della facoltà di produrne delle nuove<sup>81</sup>.

L'universalizzazione della massima proveniente dal diritto/dovere naturale di uccidere non farebbe problema a Sade, così come invece pretenderebbe Kant: il genere umano potrebbe benissimo sparire e la natura godrebbe di tale annientamento, l'universo non ne sarebbe turbato. Questa specie animale avrebbe allora il torto di voler prosperare e di fissare per se una esistenza eterna che non le compete: in questo consiste il tentativo umano, destinato al fallimento, di far trionfare tramite l'artificio della società quella menzogna chiamata virtù.

Per quanto difficilmente si possa essere d'accordo con l'esperimento sadiano volto a estirpare il sentimento e con le altre soluzioni riguardanti la natura e lo scopo dell'essere umano, Sade solleva delle questioni che meri-

80 *Juliette*, t. 2, p. 115.

81 *Ibidem*, p.114.

tano tutta la nostra attenzione. Nel solco della tradizione illuminista egli ha in effetti individuato delle falle nel sistema etico occidentale (che è poi quello più evoluto). Ha mostrato, con un'immaginazione spinta fino all'estrema possibile crudeltà e nefandezza, come proprio nelle società sorte all'insegna della morale del divieto possano invece attecchire i peggiori soprusi e i più terribili misfatti (e come questi, grazie a un'imperante ipocrisia, vengano addirittura agevolati). La sua filosofia è un invito a pensare l'essere umano senza reticenze, a ciò che è stato finora e a quel che potrebbe divenire. Per la nostra epoca Sade è quasi un monito, oppure uno sprone verso soluzioni diverse di quei problemi che egli aveva posto in rilievo. Cosicché mantiene ancora tutta la sua attualità l'esortazione di Blanchot<sup>82</sup> a non sottovalutare e a non trascurare il pensiero di Sade, il quale, seppur originatosi da un personaggio camaleontico, imprevedibile e insopportabile, rappresenta pur sempre un vertice del pensiero moderno.

---

82 M. Blanchot, *Lautréamont e Sade*, p. 56: «[...] si è continuato a trascurare il pensiero proprio di Sade, come se si fosse sicuri di trovare maggiore originalità e autenticità nel sadismo che nella maniera in cui lo stesso Sade lo aveva interpretato. [...] Non affermiamo che questo pensiero sia suscettibile di sviluppi. Ma esso ci mostra che tra l'uomo normale che chiude l'uomo sadico in un vicolo cieco e il sadico che fa di questo vicolo cieco una soluzione, è quest'ultimo che la sa più lunga sulla verità e sulla logica della sua situazione e ne ha la comprensione più profonda, al punto di poter aiutare l'uomo normale a comprendere se stesso aiutandolo a modificare le condizioni di ogni comprensione».

PAOLO MOTTANA  
 UNA PEDAGOGIA SADIANA?

*Il “tempio” di Silling*

Che in Sade vi sia una volontà pedagogica è quanto meno palese se si leggono i sottotitoli di quelle che, ritengo a buon diritto, si possano considerare le sue due opere maggiori: *La filosofia nel boudoir* e *Le 120 giornate di Sodoma*. Se la prima recita “Gli istitutori immorali”, la seconda non è da meno manifestando i suoi propositi espliciti con “La scuola del libertinaggio”. E in effetti è indubbio che tra i caratteri dell’opera sadiana, peraltro molto sottolineata dai suoi interpreti e cultori, vi sia indubbiamente quello, ben comprensibile in un autore impregnato di spirito illuministico, che consta nell’illustrazione della materia, la materia della sessualità, dell’eccesso, del piacere, in tutte le sue possibili varianti ma anche una certa intenzionalità pedagogica, deducibile talora dalle sue introduzioni, particolarmente nelle *120 giornate*. In quest’opera è palese l’intento di fornire un’illustrazione enciclopedica, si potrebbe dire, che intende dire tutto intorno al suo soggetto, ma, e questo costituisce un tratto di specificità fondamentale, al contempo tutto “provare”, tutto godere, in materia di piacere.

Nulla deve essere tralasciato, il campo deve essere percorso fino in fondo ma, si badi bene, non certo per puro gusto della variazione colta, della citazione bizzarra, del passatempo intellettuale. Sade è radicale: tutto si deve conoscere per tutto poter sperimentare, per poter scegliere, “quello che interessa” (Sade, 1977, 103). Si tratta dunque di una pedagogia, se per ora si vuole tentare di accogliere questo termine probabilmente improprio, in cui la dimensione “pratica” non va assolutamente sottovalutata. È una pedagogia attiva, che solo a patto di mettere in atto le sue scenografie inusitate può verificare la propria efficacia per quanto attiene al godimento. Le “seicento portate” che il menù organizzato nel castello di Silling dai suoi registi e dalle sue “narratrici” Sade intende proporre al lettore, sono seicento variazioni sul godimento e vanno a istituire un catalogo vasto almeno quanto le conquiste di Don Giovanni ma soprattutto metaforicamente indi-

cativo dell'inesauribilità delle posizioni del piacere che non trascurano nulla, nulla rifiutano, nulla proscrivono.

La pedagogia erotica di Sade, in questo però una fenomenale antipedagogia, rende conto del godimento avendo come criterio decisivo il possibile e l'effettuabile. A ciascuno il suo godimento, secondo una logica radicalmente amorale che celebra il desiderio come unico movente. Nel libro più scandaloso che sia mai stato scritto, secondo le parole stesse di Sade, ed è difficile dargli torto, è messa in scena un'iniziazione che non ha precedenti né susseguenti, nella consapevolezza che, come ogni grande operazione iniziatica, necessita di un apparato, di un dispositivo che è teatrale e pedagogico al contempo, all'incrocio di variabili di ordine spaziale, temporale, simbolico e normativo (cfr. Massa, 1983), oltre che naturalmente iscritte a lettere di fuoco sulla carne dei protagonisti.

Il castello di Silling è questo scenario, ed è lo scenario di un'esperienza che intende collocarsi, fin dalle sue premesse, nello spettro più estremo della sperimentazione erotica. In essa tutto congiura a creare le condizioni per un tipo di pedagogia che tuttavia sarà meglio chiamare da subito antipedagogia proprio in quanto in essa non esiste una produzione cumulabile, non esiste una "crescita", non esiste un percorso di costruzione e di progresso come vuole ogni "buona" pedagogia. Come dice Roland Barthes: "la merce-piacere (...) circola senza mai appesantirsi di un plusvalore" (Barthes, 1977, 148). L'esperienza sadiana si esprime all'interno di una "logica passionale" (cfr. Le Brun, 1986, 106-7) il cui perno è assolutamente privo di finalità edificanti, come noto, e che si risolve nell'assoluta dissipazione, che spesso e volentieri coincide con la morte fisica, se è la morte fisica il punto di passaggio (o di arrivo) dell'esercizio passionale.

Ecco allora la necessità di un *setting* assolutamente speciale, normato in modo preciso e articolato ma soprattutto dotato di caratteri spazio-temporali e di risorse psicomateriali ineluttabili e inevitabili: il "tempio", come lo definisce Sade, il castello di Durcet, o Silling. Il lettore "capirà con quale cura fosse stato scelto un luogo isolato e solitario, come se il silenzio, la lontananza e la quiete fossero potenti stimoli per il libertinaggio e come se tutto ciò che ispira, grazie a tali caratteristiche, un sentimento di terrore religioso che coinvolge i sensi, possa offrire alla lussuria un'attrattiva più grande" (Sade, 1977, 85).

Un luogo immerso nel silenzio ma soprattutto isolato, potentemente isolato, inaccessibile: "Durdet aveva congiunto i bordi che s'aprivano sopra un abisso profondo più di mille piedi, con un bellissimo ponte di legno che venne distrutto dopo il passaggio del gruppo; da quel momento divenne impossibile ogni comunicazione con il castello di Silling". Non solo, "un

muro alto trenta piedi lo circonda e dietro questo un fossato molto profondo e colmo d'acqua difende una muraglia di cinta che forma una galleria circolare" (86).

Silling è un forziere inaccessibile, all'interno del quale una configurazione estremamente accurata di ambienti compone il teatro degli incontri e, a sua volta, una coreografia studiata nei minimi dettagli e regolata da norme rigidissime, impone il succedersi delle esperienze. Si tratta di un congegno di natura teatrale e di un autentico sistema di limiti e prescrizioni di natura materiale che non fa che rendere più esaltante la trasgressione insita nelle attività erotiche. L'ordine è sempre presente nelle configurazioni erotiche sadiane e costituisce, come ha ben visto Roland Barthes, un dispositivo di "chiusura" che rende ancor più sollecitante la sperimentazione poi di tutte le aperture, di tutte le infrazioni. Si tratta dunque di un ordine funzionale e finzionale che incrementa la temperatura del desiderio preparandolo, sollecitandolo, evocandolo (con il piacere eminentemente "auditivo" delle narrazioni), perché poi possa divampare nella sua letteralità all'acme della potenza.

Tutto a Silling è finalizzato al godimento di soggetti capaci di eccesso, sordi a qualsiasi remora, temprati a qualsiasi sforzo. La legge del desiderio, che regola la vita e la morte all'interno di questo regno dell'estremo, è una legge spietata, una legge di natura, di una natura che ha le fattezze di quella materialità monistica e radicalmente antiumanistica che è propria delle filosofie più radicali, da Lucrezio a Spinoza a La Mettrie a Sade stesso.

I partner stessi, donne, uomini, ragazzi e ragazze arruolati per essere la carne sulla quale si esercita la sperimentazione estrema del piacere, sono avvisati fin dall'inizio: essi saranno trattati niente più che come animali all'interno di Silling e la loro funzione è soltanto quella di adempiere i "servizi che ci si attende da loro" (101). E qui le portate sono tutte speziate al colmo della loro capacità di sollecitazione del gusto. Nessuna esperienza appartiene alla norma: ciò che si consuma a Silling è l'esplorazione più spregiudicata che mai si sia data sotto forma di finzione letteraria epperò di effettiva discesa nel ventre della sessualità umana, di tutte le forme più devianti, perverse e spregiudicate di piacere.

Un viaggio al termine della notte che mira a verificare il limite ultimo cui si può spingere la natura scatenata insita nel desiderio umano quando, al riparo da tutto, perfettamente isolato e incontrastato e sottoposto all'unico imperio della propria legge interna, può finalmente mettere in scena tutte le sue fantasie. E da questa lettura è davvero difficile non uscire intaccati interiormente, colpiti, esacerbati, talora impotenti a oltrepassare talune soglie, alle prese con un'impossibilità di sapere, di vedere e di udire che affonda nelle maglie del limite interno di ciascuno di noi.

Anche in questo senso *Le centoventi giornate* sono una prova, un tirocinio, un'iniziazione. Anche perché, come dice in maniera ineccepibile Annie Le Brun, "il fatto è che se questo libro scuote a tal punto, lo si deve al fatto che, *malgrado tutto*, malgrado l'inimmaginabile orrore in esso rappresentato, 'questa lettura sollecita sensualmente', ed è qui che comincia l'intollerabile..." (Le Brun, 1986, 39). Non si resta insensibili, talora si desidererebbe ritrarsi ma è giocoforza restare coinvolti malgrado tutto, adescati, eccitati.

La sessualità divampa nella notte nevosca di Silling, fino alle sue estreme conseguenze. Conseguenze che sappiamo quanto abbiano scosso la moralità civile, quanto abbiano sviluppato forme di riprovazione assoluta (si pensi alla tremenda caricatura pasoliniana o alle tante improbabili "recuperazioni", da Blanchot a Bataille stesso), proprio in quanto mettono in scena un'ulteriorità che la ragione umana sembra non potersi permettere e che pure è forse impossibile esorcizzare nella sua ineluttabile persistenza proprio in quella sensazione di insana complicità che certe pagine delle *120 Giornate* suscitano, relegando ogni facile moralismo fuori dai confini della conoscenza profonda del desiderio che nessun altro come Sade ha portato in scena.

Nessuna moralità in Sade, nessuna pedagogia dunque, semmai una forsenata antipedagogia che mira a tutto dire, tutto conoscere, tutto godere, conscia che l'unica veritiera destinazione di una carne finalmente scissa da ogni ipoteca spiritualizzante, è governata dal solo impulso irrefrenabile della propria e altrui dissipazione.

### *Antipedagogia per orchestra e da camera*

Naturalmente occorre distinguere tra almeno due forme di antipedagogia, se così si può dire, proprio a partire da questi due testi. Quanto l'antipedagogia dispiegata nelle *120 giornate* è enciclopedica, materialistica, progressiva e orientata dalla copertura totale del campo della sperimentazione sessuale, una sorta di antipedagogia per grande orchestra, tanto nella *Filosofia nel boudoir* l'esercizio antipedagogico coltiva la formazione di un unico soggetto, posto al centro di un trattamento per così dire "da camera", che lo condurrà a salire rapidamente molti gradini nella conoscenza del godimento, sia sotto il profilo pratico che sotto il profilo teorico. Qui il sapere si intreccerà costantemente alla prassi in un felice connubio che avrà come posta l'annichilimento di ogni ostacolo epistemico, morale, ideologico alla pratica festiva e trionfale del proprio piacere.

Laddove le *120 giornate* configuravano un attraversamento della sessualità fino agli abissi del suo estremo sconfinamento, distruggendo *ipso facto*, in virtù del dispositivo posto in atto, ogni idealizzazione della relazione, del piacere, ogni potenzialità edificante e recuperabile di esso, la *Filosofia nel boudoir* assume per così dire più la fisionomia educativa di un precettorato, cosa che conoscerà un ulteriore sviluppo anche nella *Storia di Juliette*, sebbene secondo una traiettoria differente, dal momento che sarà quest'ultima a scegliere e lasciare i suoi "istitutori", una volta esaurite le lezioni. Un precettorato all'interno del quale tuttavia, e questa è la cifra anti-pedagogica più caratteristica dell'opera sadiana, nessuna rinuncia è imposta né a chi guida né a chi è guidato e l'unico ricavo è il piacere condiviso, accolto e restituito.

L'antipedagogia radicale delle *120 giornate* sembra aver più di mira l'esplorazione finale dell'immensità inesauribile della notte dei sensi secondo un tracciato che sembra aver consumato fino in fondo la lezione di un materialismo che non riconosce alcuna necessità neppure alla propria ripetizione, inscritto come è nella caducità del proprio orizzonte dissipativo. Lì tutto procedeva verso la propria estenuazione: "tutto è annientato: i valori, le norme, i principi, i costumi, le idee, le abitudini, le credenze... La Tabula rasa. Sade, nell'oscurità, mette tutto a giorno, o piuttosto, tutto a notte. Il libro delle 120 giornate è una gigantesca impresa di negazione e di nientificazione dionisiaca e sovrana della Società, della Natura, di Dio", sostiene correttamente Jean-Luc Peurot (AAVV, 2004, 123).

In tal senso si può davvero parlare di una logica altra, persino oltre l'irrazionale, perché ci precipita dalle parti di ciò che giustamente Christian Prigent definisce "imparabile" e "intenable": una logica che "suggerisce un'istanza dell'innominabile (che tuttavia non deriva affatto da una mistica dell'ineffabile). Essa registra la pressione su di noi e in noi di una differenza logica radicale" (2004, 10). Qualcosa che ci situa in piena continuità con la materia acefala, materia impura, materia nella quale la nostra istanza di ragione collassa e naufraga. Vertiginoso punto di non ritorno che tuttavia è una lezione formidabile, una volta che in qualche modo, devastati, sovraeccitati, imbrattati di una tale materialità abissale, scatologica, riaffioriamo: una lezione intorno al nulla e all'incitamento all'eccesso che questa "scoperta" suscita.

Annie Le Brun definisce questa scoperta quella di un' "inebriante libertà", la libertà che si para innanzi a chi sia davvero andato oltre il termine della notte e ne sia ritornato, una *discesa agli inferi* che tuttavia non è soltanto lo scontro con l'orrore, che rischierebbe di farci rimbalzare verso una sorta di protezione morale piuttosto che sprofondare in uno spazio di abo-

lizione totale, quanto piuttosto la consapevolezza che, in qualche misura, di fronte al nulla pienissimo della nostra materialità, l'unica legge e l'unica coerente reazione è davvero quella del desiderio e che sta soltanto a noi decidere in che misura assumerla.

Naturalmente è giusto ricordare che, sempre restando dalle parti di Sil-ling, che il sottotitolo dell'opera recita "La scuola del libertinaggio". Su questo soggetto si potrebbe sostare a lungo ma ritengo che si possa convenire con Bernard Sichère che il libertinismo di Sade è una creatura particolare. Esso è senza dubbio figlio della cultura dell'epoca, cultura illuministica al suo apice, un libertinismo che attinge a sua volta alla tradizione secolare del libero pensiero diffuso in cenacoli ristretti, società segrete, piccole comunità elitarie all'interno delle quali si consumava il piacere insieme alla sovversione all'indirizzo dei sistemi di potere illiberali.

E tuttavia si tratta di un libertinismo radicale, ulteriore, che ha il potere di trascendere un'epoca e i suoi cenacoli e di porci di fronte a questioni inusitate. Vi è un carattere imbarazzante e al tempo stesso liberatorio nei testi di Sade, nel senso che in esso appare distinguersi non tanto un'apologia del crimine, quanto un ateismo integrale, una dottrina del piacere radicalmente anarchica. "Il libertinaggio non è l'apologia essoterica e facile dei piaceri ma un sapere esoterico, sul quale i testi di Sade insistono particolarmente, un sapere che implica ad un tempo una filosofia enciclopedica e una ascesi sistematica della formazione di sé, della coscienza libertina" (Sichère, 2004, 155). Un'acquisizione profonda e portata al calor bianco di un materialismo che legge la natura come essa stessa priva di ogni ordine interno, macchinica, abissale, imprevedibile.

Gli eroi sadiani, dai quattro gentiluomini delle 120 giornate a Juliette o a Dolmancé, sono libertini che sanno guardare in faccia l'orrore e non se ne ritraggono e non reclamano alcuna salvezza che non sia custodita nell'affermazione, anticipatrice per certi versi del Nietzsche più dionisiaco, del proprio desiderio. In questa straordinaria lezione antipedagogica, che è però anche una forma ultima di edonismo, ciò che sparisce, ad onta di ciò che hanno sostenuto in molti, è ogni traccia di metafisica. Vano è argomentare su una metafisica sadiana. Sade sta risolutamente dalla parte del superamento decisivo di ogni credenza. E in questo per altro si distingue nettamente da qualsiasi astrusa riconduzione a balordi parallelismi con la società acefala del consumo contemporaneo. Come sottolinea bene lo stesso Sichère la nostra società non è affatto aliena dalle credenze. Al contrario, essa vi è abbarbicata più che mai, siano esse in forma di simulazione sacrale oppure nelle forme dei flussi mediatici o delle merci. Altra cosa sarebbe dire che, dietro a questa falsa coscienza trapeli il nulla. Ma non è

questo il caso dell'ideologia del godimento contemporaneo (sorta di scarica per chi è pervasivamente sottoposto alla metafisica della merce e alla totale revoca della sua libertà di desiderio).

Sade smaschera ciò che ricopre il fondo im-mondo del vivere, che ci piaccia o no, dal quale emerge il volto del Reale, l'orrore del niente, e costringendoci a riconoscere il fondo di falsità o addirittura di crimine strumentale che soggiace ad ogni finzione di relazione umana, reclama il diritto irriducibile a ciò che più ci caratterizza, la singolarità del piacere, del desiderio. La sua "scuola del libertinaggio" è in qualche misura un esempio di controsocietà e in essa vige il codice elitario di una cultura libertina portata al suo limite estremo, oltre ogni ultimo simulacro di morale e persino di antimorale: la controsocietà libertina sadiana ha, da questo punto di vista, una infinita fecondità: "come comunità possibile, essa ci ricorda il valore elitista e singolare del piacere ribelle a ogni forma di normativizzazione; come comunità impossibile, essa denuncia la menzogna di ogni ragione identificata con la proclamazione d'un Bene comune costringendoci a riconoscere l'enigma inesauribile del male" (158).

Se poi ci spostiamo, nella lettura, nel mondo più piccolo, quello del *boudoir* di Mme de Saint-Ange, dove si svolge la controeducazione erotica di Eugénie de Mistival, il panorama cambia, specie sotto il profilo pedagogico, eppure la filosofia di fondo resta la stessa. Si tratta di un congegno che dispiega un quoziente di orrore più contingentato, che per così dire lo diluisce, ma che non viene meno alle premesse che sostengono, fondamentalmente, anche l'apparato senza scampo né limite che invece era stato organizzato per la "comunità" inconfessabile, per il monastero rovesciato di Silling. Qui lo scenario, come si è già detto, rinvia in maniera più marcata ad un dispositivo di tipo precettorale, in cui le figure di istitutori compiono in maniera intenzionale la loro azione formativa e lo dichiarano fin dall'inizio: "finalmente la bella arriva, la sto aspettando; passeremo due giorni insieme...due giorni deliziosi; e voglio impiegare la parte migliore di questo tempo a educare questa personcina. Dolmancé e io inculcheremo in questa graziosa testolina tutti i principi del libertinaggio più sfrenato, l'avvolgeremo col nostro ardore, la nutriremo con la nostra filosofia, le ispireremo i nostri desideri, e per aggiungere un po' di pratica alla teoria, come voglio che si faccia via via che si disseterà, ho destinato te, caro fratello, a cogliere i mirti di Citera, e Dolmancé le rose di Sodòmia. Io avrò due piaceri in una volta, quello di godere io stessa di queste voluttà criminali, e quello di dare lezioni, d'ispirarne il gusto alla deliziosa innocente che attiro nelle nostre trame" (1974,30).

Si tratta, come si vede, di un progetto di educazione da camera, puntigliosamente preparato dall'istitutrice che da subito tuttavia ci rende edotti di un elemento determinante della sua pedagogia: la composizione perfetta di sapere e di piacere, anzi, per dire meglio, di insegnamento e piacere. Se vi è una strategia di potere, e naturalmente vi è, è ineliminabile dalla struttura stessa di ogni azione formativa, qui tuttavia sappiamo per certo che chi insegna, nel mantenere la sua posizione dominante, non sarà spinto a rinunciare dal partecipare alla scena in cui il sapere si incarna nell'allievo, non rinverrà l'allievo ad un oggetto che triangoli la relazione. Ben al contrario, il sapere di cui qui si tratta è un sapere che si dà nella congiunzione fisica tra l'insegnante e l'allievo, qualcosa di radicalmente differente da ogni ascesi. Non vi sarà ascesi per il maestro come non vi sarà ascesi nell'allieva. Nessuno si asterrà dal piacere, nessuno si asterrà dal godere il frutto del suo sapere ma ne farà la scena di un teatro pienamente condiviso e indivisibile: il godimento, anzi tutto per chi insegna, sarà dunque duplice: godere anzitutto del piacere distribuito e ricevuto e, al contempo godere di un insegnamento nel quale appunto la lezione e il piacere non vanno mai disgiunti.

Si tratta di una antipedagogia edonistica radicale in cui è tuttavia nella materialità della carne e dei corpi in calore che si misura l'efficacia dell'apprendimento, anche se, come si vedrà, un tale processo di apprendimento presuppone anche la liberazione progressiva da taluni ostacoli, fisici e simbolici, che possono intralciare il pieno dispiegamento di una così promettente vocazione. Ci troviamo alle prese con un percorso educativo che unisce in maniera efficacissima un'azione di decostruzione e di incisiva demolizione di pregiudizi esiziali, specie di carattere morale, con l'arricchimento e la coltivazione, nel senso della "cura", tanto per adottare un vocabolo educativo particolarmente in auge nelle retoriche pedagogiche, della più ampia e variegata tavolozza dei piaceri.

Nelle parole di Annie Le Brun, sempre particolarmente scrupolosa nell'osservare l'azione prodotta dall'insegnamento della Saint-Ange in coppia con Dolmancé: "decenza, virtù, carità, pietà, beneficenza sono asportate qui insieme alle primizie" (1986, 260). E non meno sarà gettata nel discredito tutta la retorica amorosa, tutte le "ragioni del cuore", per esempio da Dolmancé: "riassumiamo per vostra educazione l'unico consiglio che si possa tirare da tutto quanto abbiamo detto: non ascoltate mai il vostro cuore, bambina mia, è la guida più falsa che abbiamo ricevuto dalla natura" (1974, 210). Si può dunque convenire, ancora con la Le Brun, che "idee false e pregiudizi sono qui espugnati come altrettanti imeni che impediscano l'accesso al piacere. Ogni scoperta di una nuova via per il piacere corrisponde a quella di una nuova via per la riflessione" (1986, 260-1).

Filosofia e piacere, pedagogia e *foutre* (sperma) si uniscono in un unico corpo di sapere, sapere vivente. Un sapere che non si riduce a un ricettario di tecniche, a un'arte come quella del libertino. In essa si forgia anche lo spirito, attraverso la contestazione sistematica e la dimostrazione più radicale di una antifilosofia che fa perno sul primato del corpo e delle sue pulsioni e che si libera, in tutte le sue specificazioni, della presenza ingombrante di Dio. Sade qui promuove infatti "la grande avventura voluttuosa del corpo nel corso della quale vengono abbattute le idee prive di corpo per meglio fustigare i corpi senza idee" (*ibidem*).

Beninteso, la parte tecnica non manca affatto e non manca di offrire dati di sicuro interesse "libertario", o meglio liberatorio. Come osserva Virginia Finzi Ghisi, "Eugénie apprende prima i nomi delle parti del corpo e poi l'uso di queste parti. E in questa prima fase della sua educazione si evidenziano alcuni punti: gli istruttori parlano di "*foutre*" per il liquido emesso dall'uomo e di "*foutre*" per il liquido emesso dalla donna. Ed entrambi i liquidi sono liquidi seminali, identici nei caratteri, diversi, forse, solo nella forza dell'ejaculazione. Perché è ejaculazione quella dell'uomo e ejaculazione quella della donna. Nello stesso modo, l'uomo "fotte" e la donna "fotte". L'antica passività si arma per la rivoluzione: il *godemiché*, membro artificiale, si allaccia ai fianchi di M.me de Saint-Ange e quindi di Eugénie, e l'artificiosità, come sempre in Sade, è parte della natura. Nessuna "aggiunta", semmai il piacere "in più" di poter scegliere a volontà la misura del membro. Uomo e donna sono uguali, ugualmente, dice Dolmancé, possono godere con quanti gli piaccia...(...)

C'è di più. "Ogni uomo e ogni donna divengono così ciascuno contemporaneamente uomo e donna, o l'uno e l'altra secondo il desiderio del momento" (Ghisi, 1974, 14-15). Si tratta di un'uguaglianza che si fonda sulla simmetria intorno alla sperimentazione in materia di piacere, all'interno della quale lo spettro dei possibili è probabilmente inesauribile e dove, pur persistendo talvolta le denominazioni sociali, come marito o moglie, o padre e madre, nel gioco della retorica sessuale, si tratta soprattutto di mutare continuamente ruolo, oppure di estenuarlo fino al suo ribaltamento. Tutto ciò appartiene all'educazione di Eugénie, un modello educativo che Sade propugna senza esitazione a tutte le fanciulle, a tutti gli "amabili dissoluti", a tutte le "donne impudiche": "amanti del piacere d'ogni età e d'ogni sesso, è a voi soli che dedico la mia opera: nutritevi dei suoi principi, essi favoriscono le vostre passioni, e queste passioni, che i freddi e piatti moralisti vi dipingono come spaventose, altro non sono che i mezzi di cui la natura si serve per condurre l'uomo a realizzare i disegni che essa stessa ha su di lui; non ascoltate dunque che queste passioni deliziose; esse sole sono lo strumento che deve condurvi alla felicità" (1974, 21).

*Sade capace di dire l'indicibile*

Difficile conciliare queste parole, questa dedica con le letture gnostiche di Sade, alla Klossowski (2003), in cui la ricerca metafisica dell'essere si svolge attraverso un percorso di inabissamento in una *nigredo* satanica. Questo sentore metafisico sembra, a mio giudizio, emanare molto più da autori come Bataille o, appunto, lo stesso Klossowski, laddove invece la giubilazione edonistica radicale e l'ateismo integrale sembrano piuttosto la materia a partire dalla quale germina un elogio del piacere che non si ferma davvero davanti a nulla. Il radicalismo di Sade, che certamente si compie nelle *120 Giornate* ma che offre gioielli assoluti anche nelle pagine della *Histoire de Juliette* (1988) o nella *Justine* (2003) o anche nella *Filosofia nel boudoir*, appare troppo radicale anche a molti edonisti contemporanei, da Michel Onfray a Raoul Vaneigem, che riconoscono in Sade un autore capace di abbattere pregiudizi intorno alla materia ma non sembrano inclini ad accoglierne il lato oscuro, che è poi di fatto l'adozione conseguente di un materialismo non certo ingenuo o edulcorato, più alla La Mettrie, se si vuole, e ai suoi corpi macchinici.

Ciò che ripugna, oltre all'inclinazione "perversa" che gli ascrivono molti autori di radicamento psicoanalitico, fino al crimine, è soprattutto la negazione dell'altro, il valicamento di quel confine oltre il quale il piacere, assunto nella sua nudità estrema, non riconosce più alcun limite "umano" al suo dispiegamento. Naturalmente è questo un fattore che può in qualche misura suscitare interpretazioni che sconfinano nel metafisico ma, a mio giudizio, si tratta soprattutto di una difficoltà, ben messa in luce dalla Le Brun, a fare i conti davvero con la risolutezza di un attacco portato alle strutture ultime di un umanismo che per Sade appare abolito dalla constatazione del suo fondamento materiale, pulsionale diremmo oggi, orientato per così dire da una pura volontà scatenata, spinoziana o schopenhaueriana o nicciana che sia.

Assumere Sade fino in fondo è troppo costoso e questo spiega anche le molte letture "letterarie" di esso, i tentativi di disinnescare la carica eversiva riconducendolo nell'ambito dell'operazione letteraria, da Blanchot (1986) a Barthes fino a autori recenti, specie del coté psicoanalitico lacaniano, come lo stesso citato Sichère o il già citato Jean-Luc Peurot. Autore insopportabile di cui sono stati rimarcati la ripetitività fino al vuoto, una dialettica dell'assenza che tuttavia appare del tutto fuori luogo in un autore che continuamente sembra voler ricucire lo strappo tra parole e corpi e soprattutto impegnato a denunciare le parole che non si fanno corpo.

Certo, lo riconosce lui stesso che il suo dire è un mezzo per rendere sopportabile la sua lunga prigionia ma in esso appunto percepiamo lo splendore di un elogio del piacere attinto a partire dalla percezione profonda e vissuta del nulla cui si è destinati. “Attaccandosi all’intollerabile, all’inconcepibile, all’innominabile, cioè a quello che gli uomini non vogliono o non possono tollerare, né concepire, né nominare, Sade non è per nulla preoccupato dall’innominabile, dall’inenarrabile, dall’indicibile di cui si fanno vessilliferi tutti i campioni della scrittura e che rinviano alla preoccupazione esclusivamente letteraria dell’impossibilità di dire” (Le Brun, 1986, 204). Sade non ha alcuna difficoltà a dire dal momento che per lui il problema comincia a partire dal momento in cui “dice ciò che nessuno vuole ascoltare. Solo che lo dice” (*ibidem*). Semmai Sade edifica un linguaggio nuovo (e certo fastidioso) per poter finalmente dire e sottrarre all’indicibile la letteralità di ciò che fa il piacere, che lo fa ben oltre la supposta impossibilità a dirlo.

L’affermazione del piacere è l’ultimo lusso ma anche il solo lusso di chi vive consapevolmente “con il suo scheletro”, come direbbe Michel Onfray (cfr. 1991). Il linguaggio di Sade d’altra parte è sempre corporeo, anche troppo corporeo. È sempre portatore di eccitazione, è sempre eccessivo come lo è l’inesauribile ricerca del piacere. Forse le “catene” umane che hanno fatto il sollucchero letterario di Barthes, sono irrealizzabili e la loro insistenza insopportabile ma come non leggere Sade senza essere letteralmente sobillati proprio da esse alla potenza del godimento, pur nella consapevolezza, o forse sarebbe meglio dire a maggior titolo proprio a partire dalla consapevolezza dello sfondo scuro, nerissimo, immanentissimo su cui si stagliano?

In questo la sua opera si rivela una ineguagliabile antipedagogia, come lo è, appunto, all’apice dell’educazione di Eugénie, il vibrante discorso letto dal Cavaliere e che Dolmancè ha acquistato al Palazzo, guarda caso, dell’Egalité, *Francesi, ancora un sforzo*, un autentico manifesto di ateismo integrale: qui Eugénie, e noi con lei, dopo aver totalmente capitolato alla seduzione dell’eccesso erotico ed essere diventata ella stessa un’eroina del piacere -come lo diventerà il personaggio forse più esemplare da questo punto di vista, nell’opera di Sade, e cioè Juliette-, è sottoposta all’ascolto di un autentico manifesto di sistematica distruzione di tutto ciò su cui si erige l’impero della rinuncia, del sacrificio, dell’ascetismo mortifero tanto invisato a Sade.

Ma soprattutto si tratta di un feroce discorso che mina alle basi i pilastri di ogni metafisica del bene, del giusto, del puro. L’attacco al pudore, alla verità, alla religione, al potere persino nella sua versione repubblicana, hanno di mira la liberazione definitiva da ogni catena che possa impedire lo scatena-

mento della volontà di potenza, possiamo dire, individuale. Se vi è un punto in cui la Rivoluzione francese ha raggiunto la massima intensità iconoclasta, persino oltre Saint-Just o Robespierre, non vi è dubbio che è questo: come dice Annie Le Brun, questo discorso, nell'economia dell'opera di Sade, è "uno sforzo disperato per rendere la macchina atea alla sua funzione primaria di pulizia ideologica e per impedirle, una volta pervertita, di seminare di nuovi valori il campo ancora libero di un mondo senza Dio" (Le Brun, 246).

Si tratta di fare *tabula rasa* di tutto un mondo sempre pronto a rispuntare sotto forma di nuovi pregiudizi, di nuovi principi che intralcino l'affermazione della forza naturale, libera, trionfante. Si tratta di una "contromorale", per usare un termine fourierista, che si fonda sul principio per cui ogni espressione del desiderio singolare è la legge, vige il primato della volontà individuale, del "libertinaggio", che certamente non conosce l'impedimento in nessuna delle cosiddette colpe che il sistema di potere precedente gli intimava di non commettere: "la prostituzione, l'adulterio, l'incesto, lo stupro, e la sodomia" (Sade, 1974, 178).

L'educazione di Eugénie è dunque servita, ed ella non perde tempo a farsene convinta: "Ecco quello che si dice uno scritto veramente saggio", esclama la giovinetta a fine lettura (209). Ma ancora un passaggio manca alla sua definitiva remissione nel mondo, pronta per affondarvi le unghie della sua intemerata passione. E l'ultimo atto, dal sapore simbolico e forse anche un po' ironico è la tortura della madre, campionessa in moralità, la tortura che si concluderà con la cucitura letterale della sua vagina e del suo ano. Un'operazione inflitta non senza la ferocia appassionata che Sade non nega mai ai suoi eroi in lussuria. Un gesto che, se nelle parole di Annie Le Brun sembra profilare un rito attraverso cui Eugénie si emancipa dalla sua nascita, si fa per così dire, "sovrana" del suo destino, separandosi dalla sua genealogia, credo però che abbia di mira anche altre poste simboliche.

E in particolare la separazione, già ampiamente manifestatasi nell'opera sadiana, dal materno. Il materno, che spesso si configura come l'altare sul quale la voluttà si inchina ai compiti generativi della specie, e che certamente è stato lo strumento attraverso cui la religione ha allo stesso tempo concesso e soggiogato la sessualità. Il materno, proprio lì dove genera, e lì dove potrebbe ancora godere, il materno deve essere negato. Un'operazione apparentemente contro natura ma che profila sopra essa una seconda natura, quella che conduce a tradire i compiti universali della specie per i compiti individuali del desiderio, assolutamente incommensurabili ai primi. Compare qui una natura seconda, la natura che dice sì al desiderio, nella sua singolarità, e il desiderio ha un radicamento nella natura ma non meno è suscettibile di essere alimentato con tutta la cultura disponibile.

L'antipedagogia di Sade, a questo punto, pur mancando ancora il capitolo della *Storia di Juliette*, che può essere considerato un campionario di *exempla* educativi, in particolare nei molti maestri e nei molti ammaestramenti che Juliette stessa di volta in volta sceglierà e poi scarterà nella sua carriera di libertina, e che nulla certo hanno da invidiare a Dolmancé o a Mme de Saint-Ange, è tuttavia compiuta. Gli elementi fondanti sono stati varati. Unendo l'educazione strutturale, radicale e enciclopedica delle *120 Giornate* con il *setting* da camera, imperniato sulla formazione individuale della allieva superdotata Eugénie in piena unione di corpo e sapere, di godimento e filosofia, abbiamo un *corpus* esplosivo, capace da solo di incenerire ogni pedagogia costruita sui valori metafisici che ancora oggi ne sorreggono le più diffuse impalcature formative: rinuncia, sacrificio, onestà, cura, altruismo, per non parlare delle separazioni tra sapere e fare o tra corpo e idee ma soprattutto tra godere e pensare.

Tutto questo vola in pezzi a contatto con queste due letture ustionanti. Certo, Sade non è l'autore di una Mappa del tenero, né ha la capacità di sedurci, come invece farà dopo di lui Fourier, con la costruzione di una prospettiva societaria in cui l'attrazione appassionata riesca a temperare, nella diffusione di un piacere condiviso, gli eccessi delle "manie", per usare ancora un termine del celebre utopista. Sade è radicale, insostenibile forse, imparabile anche. Ma certo portatore di un pensiero che non può non interrogarci, ancor più oggi, quando molte delle ultime vestigia della metafisica appaiono in rovina, per quanto sostenute da maschere sempre più friabili. Non può non interrogarci un pensiero del corpo, cui forse solo Artaud saprà avvicinarsi, seppur per altra via, così ultimo.

Perché Sade è colui che fa cadere nell'abisso e che propone come solo modo di uscirne "un pensiero che non perdona" (Le Brun, 321). La coerenza implacabile del suo pensiero, la caparbieta crudele, talora, della sua scrittura, costituisce, sotto questo profilo, e mi sento di sottoscrivere ancora le parole di Annie Le Brun, "la più forte critica della nostra incoerente modernità" (323), proprio laddove essa continua a barcamenarsi, come un veliero prossimo al naufragio, tra le infinite tentazioni ideologiche, una letteratura priva di rigore e pronta all'eufemismo, un ateismo tentennante, il ritorno dei più sconcertanti spiritualismi, la scomparsa e il riaffiorare altalenante del soggetto, la negazione e l'idolatria simulacrale del corpo, una rivendicazione di libertà sempre dubitativa.

L'opera di Sade resta ancora, e a maggior ragione la sua insostenibile antipedagogia, altezzosamente, inavvicinabile, non affatto prossima, oppure davvero troppo prossima per essere davvero assunta senza rimanerne irrimediabilmente ustionati (e forse guariti).

### Bibliografia

- AAVV, (2004): *Penser Sade*, "Lignes", n.14, Léo Scheer Ed., Paris.
- Bataille Georges, (1973): *La letteratura e il male*, trad.it. Andrea Zanzotto, Rizzoli, Milano.
- Blanchot Maurice, (1986): *Sade et Restif de la Bretonne*, Editions Complexe, Bruxelles.
- Barthes Roland, (1977): *Sade, Fourier, Loyola*, trad.it. Lidia Lonzi, Einaudi, Torino.
- De Sade D.A.F., (1974): *La filosofia nel boudoir*, trad.it. Virginia Finzi Ghisi, Dedalo, Bari.
- De Sade D.A.F., (1977): *Le 120 giornate di Sodoma*, trad.it. Angelo Fiocchi, Guanda, Milano.
- De Sade D.A.F., (1988): *Histoire de Juliette*, in *Oeuvres complete*, Gallimard, Paris, t.III.
- De Sade D.A.F. (2005): *Justine o le sventure della virtù*, trad.it. Francesco Saba Sardi, Rizzoli, Milano.
- Finzi Ghisi Virginia, (1974): *La "piccola frase" di DAF de Sade*, in De Sade D.A.F. (1974).
- Klossowski Pierre (2003): *Sade prossimo mio*, trad.it. Gaia Amaducci, ES, Milano.
- Le Brun Annie, (1986): *Soudain, un bloc d'abîme*, Pauvert, Paris.
- Massa Riccardo (1983): *Le tecniche e i corpi*, CUEM, Milano.
- Mottana Paolo (2007): *Antipedagogie del piacere: Sade e Fourier e altri erotismi*, Angeli, Milano.
- Onfray Michel, (1991): *L'art de jouire*, Grasset, Paris.
- Peurot Jean-Luc, (2004): *Les cent Vincennes*, in AAVV (2004), pp. 118-140.
- Prigent Christian (2004): *Un gros fil rouge ciré*, in AAVV (2004), pp. 9-26.
- Sichère Bernard, (2004): *Sade, l'impossible*, in AAVV (2004), pp.141-158.

SILVIA CAPODIVACCA

DILETTUOSO SADE, OVVERO:  
L'AMORALE DELLA FAVOLA*L'invenzione (e non la provocazione)  
è un atto rivoluzionario.*

ROLAND BARTHES

*La profezia di Radulfo*

Nemo fu personaggio eccezionale, clamoroso, onnipotente. Qualsiasi cosa facesse, non veniva mai punito; non ebbe bisogno di scansare alcun vizio, ogni difetto in lui fu virtù, a lui fu concesso tutto ciò che agli altri poveri disgraziati ancor oggi è precluso o fermamente interdetto. Potè fare, toccare, vedere, conoscere, affermare come credeva, quanto voleva, in qualsiasi circostanza. Nemo era libero di paragonarsi a Dio o, peggio, di agire come un dio, senza per ciò peccare di *hybris*, anzi assurgendo a idolo e speranza per chi, invece, viveva soffrendo limiti e divieti tipici dell'umana condizione. Non stupisce che attorno alla sua figura si sia raccolto un numero non del tutto trascurabile di accoliti e 'fedeli', e che dal XIII secolo sia dunque attestata la presenza di una vera e propria *secta neminiana*. Riconoscere che la sua storia straordinaria non è altro che un gioco, ovvero un'interpretazione parodistica – alla rovescia – della Bibbia e di altri testi 'fondativi' della tradizione occidentale cambia di poco la sostanza del fenomeno. Radulfo, autore di tale scherzo linguistico, pur avendo semplicemente personificato quel 'nessuno' che introduce tanti comandi e prescrizioni, proprio con ciò ha portato in superficie e dato sfogo a un'invincibile disposizione dell'animo umano. Chi, infatti, non sarebbe allettato dalla prospettiva di una incondizionata sospensione delle – *proprie* – condanne, chi non vorrebbe rientrare, per un giorno o per gioco, in un grandioso condono morale, in un indulto senza condizione? Provare la vertigine di vivere al di là di ogni limite sociale, sperimentare l'anarchia gioiosa di una libertà disfrenata, o quantomeno sapere che c'è qualcuno che, *hápax legómenon*, un tempo ha potuto tutto: Nessuno tocca nervo più scoperto di questo.

I differenti canoni religiosi, d'altronde, attribuendo al divino ciò che al contempo viene precluso al mortale, assolvono una funzione del tut-

to speculare a quella che Radulfo attribuisce a Nemo, Dio essendo proiezione trascendente di quel che noi mai potremo concederci. All'interno di questa cornice, acquisisce un significato pressoché istantaneo la famosa sentenza, che si insinua tra le pagine di Dostoevskij per poi slittare in quelle di Nietzsche: "Se Dio non esiste, allora tutto è permesso". Successivamente alle sperimentazioni e provocazioni medievali, l'epoca moderna e ancor più il tempo contemporaneo si qualificano, infatti, nel segno di un rinnovato umanesimo. L'uomo è posto al centro del mondo, per "farla finita col giudizio di Dio", a volerci esprimere con Artaud.

Dalla lezione nietzscheana ai movimenti emancipatori della seconda metà dello scorso secolo, dall'età dei Lumi al foucaultiano 'governo di sé', un denominatore accomuna filosofia, politica, sociologia, psicologia e parla in termini di liberazione del soggetto dai ceppi del conformismo delle convenzioni imposte. Ognuno può e, in una certa misura, deve percorrere la strada della liberazione di sé e del proprio desiderio, senza adeguarsi a disposizioni anonime e repressive. Costruire pratiche esistenziali singolari, riscoprire il valore dell'immanenza e dell'essere nel mondo, godere dell'unicità di ciascuno e divenire artisti di se stessi: questi gli imperativi che risuonano nella rinnovata visione umanistica della nostra epoca. L'esperienza della morte di Dio, come ci insegna Foucault nella prefazione allo scritto sulla trasgressione di Bataille, dischiude il regno illimitato del limite. Dal momento che non c'è più un'unità superiore cui rimandare, riferire, oppure sulla quale regolare le nostre azioni, l'immanenza della vita si apre a qualsivoglia possibilità – e il finito guadagna un infinito di intensità. In altri termini, per quanto limitati all'interno dei confini mortali, nella trasgressione gli esseri umani sperimentano il potere dell'affermazione senza condizione, che cioè non è il negativo complementare di alcunché. Non c'è rottura, non si crea scarto e divisione dalla consapevolezza della morte di Dio e nelle conseguenze di vita che essa reca con sé; piuttosto, viene ad espressione una maglia di opzioni inconsuete perché fino a quel momento ritenute semplicemente impraticabili. L'eccesso della trasgressione non va dunque 'al di là' del limite, bensì lavora topograficamente all'interno del confine, mostrandone tutte quelle potenzialità un tempo occluse.

Ancora con Foucault, potremmo dire che anzi il concreto darsi dell'azione trasgressiva aiuta, ed è necessario, ad una più profonda comprensione dell'idea di morte di Dio o, più in generale, della specifica direzione culturale che ha inaugurato e ancora connota il nostro tempo. È fondamentale, sottolinea il filosofo francese, "collegare, nel modo più

stretto possibile, l'analisi storica e teorica (...) con i movimenti, le critiche e le esperienze che le mettono in discussione nella realtà. Se ho dato importanza a tutta questa 'pratica', non è stato per 'applicare' delle idee, ma per metterle alla prova" (*Politica ed etica. Un'intervista*). Un discorso non si conclude con la sua coerenza interna, non ci si deve arroccare nei meandri di un'argomentazione ben tornita; bisogna invece collaudare i pensieri sul terreno della sensibilità più bruta, per poter così riconoscere tra questi due poli le più profonde alchimie e insolite assonanze.

L'opera di De Sade, indegna e scandalosa per i più, in questo senso rappresenta una sorta di *Bildungsroman*, romanzo della formazione per mettersi nella condizione di avere accesso a quella enorme zona del pensiero contemporaneo che potremmo genericamente riunire sotto l'etichetta di 'nichilismo attivo' e che, come accennato poco sopra, variamente si riconosce nell'idea che, morto dio, tutto è concesso. Si può leggere una pagina, ne *Le centoventi giornate di Sodoma*, le cui premesse sembrano ricalcate sul modello genealogico sollecitato da Nietzsche e fruttuosamente ereditato da una gran fetta della filosofia contemporanea. Novella Diotima e matrona di saggezza, la Duclos ivi riporta un ragionamento a sua volta proferito da un cliente evidentemente in vena di riflessioni generali: "È possibile che una cosa del tutto indifferente in se stessa, appaia indegna ai vostri occhi e piacevolissima ai miei, ma nella misura in cui mi piace, data la difficoltà di attribuirle un valore preciso, e nella misura in cui mi diverte, sarei veramente pazzo se non ne godessi solo perché voi la condannate". Ne risulta un edonismo che ha oltrepassato i confini – ritenuti troppo volubili – dell'etica. Il valore di qualcosa è ultimamente indecidibile, la sua attribuzione essendo sempre e soltanto posticcia rispetto all'essenza di qualsiasi cosa o azione, di per sé necessariamente aliena alla morale. Il fatto che qualcosa si dia o si faccia gioforza precede il giudizio che ne deriva. Ma allora, se non si può avere un'idea assoluta di ciò che è bene e di ciò che è male, è, banalmente, da stupidi impedirsi una volontà che gli altri condannano, ma che in cuor nostro sentiamo il desiderio di assecondare. Nulla è inaudito in ciò che può suscitare il piacere tranne negarsi ciò che potrebbe procurarlo. L'argomento non fa una piega, e anzi è fin troppo vicino a tante altre riflessioni, che risuonano in opere e autori ampiamente applauditi e ormai già ratificati all'interno del canone filosofico classico.

Ad essere espliciti, diremo quindi che la "storia oscena e straordinaria" che ci propina/propone il Marchese dissoluto non è una sporca deviazione narrativa o una falsa partenza dello spirito moderno, ma una delle

sue pietre miliari, un tassello imprescindibile per chi voglia penetrare a fondo la volontà di libertà che lo connota e ne giustifica le più convinte rivendicazioni.

### *Un'emancipazione reazionaria*

Quello del sesso è tema particolarmente spinoso e consente di smascherare un paradosso che è bene indicare fin dal principio. Da un lato, infatti, certo non si può dire che di sesso non si parli, anzi: sembra che sia stato raggiunto un grado tale di emancipazione da consentire praticamente a chiunque di esprimersi in materia. Così, dalla metà del secolo scorso in avanti, si è dato adito ad una verbosità senza precedenti, si sono denunciate le connessioni tra sesso e potere, esplicitate le subliminalità sessuali del mercato pubblicitario che diabolicamente ci attira attraverso reiterate promesse di godimento, è stato accusato un non trascurabile grado di indipendenza in termini di mercimonio del corpo e perdita della dignità.<sup>1</sup> Se negli anni '70 Foucault si chiedeva 'perché con tanto risentimento verso il passato e verso noi stessi diciamo di essere repressi?' (*Storia della sessualità, I*), oggi la domanda potrebbe essere tradotta in: 'perché con tanto risentimento e animosità diciamo di *non* essere repressi?'. Dove si genera questo singolare strabismo del pensiero per cui l'unico modo di riflettere sulla emancipazione sessuale, che pure è data per scontata e ritenuta inalienabile, è quello di mostrarne i pericoli e le derive? Sembra che, al giorno d'oggi, esattamente al contrario di quanto non accadesse in passato, l'intellettuale che voglia parlare di tali argo-

1 È importante notare che la carnalità del piacere, nonostante tutto, continui a raffigurare la controparte della società operosa e che essa resti agli antipodi di quell'imperativo al lavoro così necessario e al contempo gravoso per l'essere umano. Se Freud con *Il disagio della civiltà* ha ampiamente mostrato il doppio nodo che stringe produzione sociale e repressione sessuale, è di per sé evidente che il sesso, seppur catalogabile in termini di 'attività', resti incompatibile con quell'insieme di impieghi sociali che, invece, mirano alla costruzione e alla tenuta della comunità nel segno della sublimazione del godimento. *Mutatis mutandis*, è almeno plausibile scorgere l'ennesima declinazione di una tale incompatibilità tra sesso-lavoro nell'anatema oggi scagliato contro l'utilizzo delle (perlopiù femminili) abilità sessuali ai fini dell'ottenimento di privilegi sul versante lavorativo. L'alzata di scudi contro questo scandaloso connubio ci ammonisce e ci ricorda, ancora una volta, che per nessuno sono previsti 'sconti di pena' o scorciatoie: il sesso non può sostituire la fatica del lavoro, e la metamorfosi del travaglio in piacere non rappresenta un'opzione in alcun caso accettabile dalla comunità.

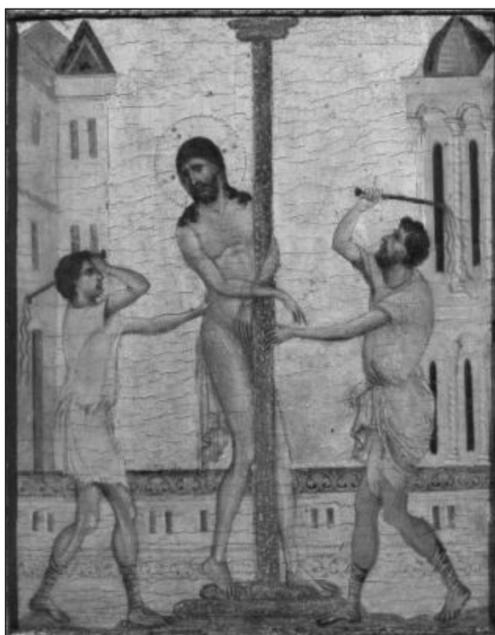
menti abbia un raggio d'azione limitato all'accusa ragionata, all'argomentazione che fornisca prove a favore della condanna di determinate pratiche e usi della vita sessuale di ciascuno. L'emancipazione essendo in tal misura diffusa, che ora è bene remarle contro, ostacolarla e arginarne gli effetti, tanto per stare certi di rimanere, sempre e comunque, 'contro corrente'. Ciò che si produce, tuttavia, è l'ennesima istituzionalizzazione dell'affare sessuale, per cui si è ormai liberi (viene concesso) soltanto di parlarne molto – male. Anche da questo punto di vista, Sade ci viene in aiuto, per riprendere contatto con il sesso nella sua purezza, portando al parossismo la sua pur naturale oscenità.

### *La parresia di Sade*

Su questa linea, potremmo arrivare a far combaciare la figura di Sade con quella di un novello parresiaste che, sempre tenendo a mente le ricerche foucaultiane, *pan rema*, dice tutto. E la sua opera, in conseguenza, non è da etichettarsi frettolosamente sotto l'insegna della gratuita provocazione. Se si getta uno sguardo all'antica Grecia, dove la *parresia* è stata per la prima volta determinata e praticata, si nota che la verità che viene a galla tramite tale prassi è distinta e autonoma rispetto al modo di riferire sulle cose proprio al pensiero scientifico o alla retorica e che, in conseguenza, fin dalle sue prime apparizioni il parresiaste non fu 'uomo saggio', filosofo, né profeta. Più che un'abilità dialettica o la verità ultima sul mondo, in effetti, la *parresia* implica un modo d'essere e d'agire, un'attitudine del parlante, un peculiare tratto del carattere. Il parresiaste è chi 'dice ciò che pensa', colui che avverte un impulso insopprimibile a 'parlar franco', ad ogni costo. La sua azione non ha un fine pedagogico, le sue parole non mirano a convincere né persuadere alcuno, anzi, spesse volte il suo discorso – così diretto – è avvertito come impudente e maleducato. La sua è una sincerità da leoni, una verità che osa e accetta anche l'eventualità della risposta violenta, della reazione aggressiva da parte del destinatario, che si sente minacciato da tanta schiettezza. Traslando, potremmo dire che il parresiaste è colui che grida alla nudità del re (in questo caso, forse, colui che direttamente lo spoglia), quel tale insopportabile che, al pari del Socrate-tafano, riesce sempre nel fastidioso obiettivo di esondare nella discussione con riflessioni 'non urbane'. 'Così non va', 'non si dice', 'non è gentile' sono gli imperativi dell'educazione e del buonsenso che egli sembra essersi dimenticato o, piuttosto, contro i quali combatte la sua battaglia per la disinvoltura più sfrenata.

Al contrario del profeta, non lascia spazio alcuno all'interpretazione, e i problemi relativi alla sua comunicazione non sono affatto riconducibili all'oscurità, ma anzi alla troppa limpidezza, all'eccessiva trasparenza che pretende di instaurare nel triangolo enunciatore-messaggio-ricevente. La *parresia* rappresenta il lato scomodo della verità, il suo insoffribile scandalo. Con essa, tuttavia, vengono anche alla luce i limiti etici della verità medesima, i risvolti morali di ciò che sembrava avulso da ogni connotazione personalistico-caratteriale. Non tutte le verità hanno lo stesso peso, non qualsiasi cosa vogliamo davvero sapere o riconoscere: ci sono invece misure, valutazioni, predisposizioni e preclusioni anche in questo contesto, anche là dove sembravano vigere soltanto le regole della svelatezza, del non nascondimento e della rettitudine fini a se stessi. Il parresiaste si carica del rischio del vero, assume su di sé il coraggio di parlare delle realtà più scomode e, nella reazione incollerita che nella maggior parte dei casi riceve dal pubblico cui si rivolge, porta all'evidenza che, in fin dei conti, non è l'assolutamente vero ciò di cui andiamo alla ricerca, quando pure ci ingaggiamo nel cammino della verità. Una serie di preconcizioni e barriere ostacolano un rapporto oggettivo col mondo e il parresiaste, nel suo annuncio, denuncia vizio, perversimento e distorsione dei principi cosiddetti 'universali' cui con troppa faciloneria ci si appella.

Non va dimenticato che, con l'avvento dell'era cristiana, la *parresia* si traduce in peccato di tracotanza e superbia, inammissibile mancanza di 'timore e pudore'; tale modo greco del discorso è stato quindi progressivamente sostituito dagli obblighi di rispetto e obbedienza, dando luogo ad uno slittamento di senso sufficientemente indicativo da meritare qualche considerazione. Ciò che precedentemente era visto come rischio e coraggio della verità, ora viene tacciato di irriverenza; l'eroismo diviene provocazione, e il vero passa ad essere qualcosa da recepire, e non più da scoprire e gestire con libertà. Non è dunque gratuita l'acribia che Sade dedica nelle sue opere alla contestazione e sistematica demistificazione del cristianesimo. Sono due visioni del mondo incompatibili, e pertanto la reciproca contestazione è naturale e inevitabile.

(CIMABUE, *La flagellazione di Cristo*)

### *Silenzi interrotti*

Il Marchese Donatien-Alphonse-François, dunque, parla anche per chi non vuole ascoltare, dà voce a ciò che era stato messo a tacere. I personaggi, genitali e violenza, coprotagonisti indiscussi delle sue opere, coinvolgono mito e ancestralità, e il fatto che sia loro concesso di esprimersi è cosa che, da sempre, è stata ritenuta impossibile o eccezionale.

Si pensi, ad esempio, al ruolo, cruciale e allo stesso tempo silenzioso, che Bía ha all'interno della mitologia greca e, più specificamente, nel *Prometeo incatenato*. Nell'opera eschilea, infatti, essa ha la funzione di stringere i ceppi al Titano ribelle – ma tace, non proferisce verbo alcuno. Fuor di metafora, il messaggio è chiaro: la violenza, che essa impersona, esiste, è insopprimibile e micidiale. Ma non può né deve osare attribuirsi alcun *logos*, nessun discorso la giustifica, nessuna ragione discorsiva può soccorrerla o, ancor peggio, scagionarla dalle atrocità che compie; pertanto è costretta al silenzio totale. L'attitudine parresiasistica sadiana lavora al contrario

e, come evidenziato poco sopra, si produce in una narrazione di una brutalità senza pari.

Quanto ai genitali, da *Les bijoux indiscrets* a firma Diderot ai *Monologues* di Eve Ensler, è stata accertata l'eccezionalità di un tal genere di discorso, sicuramente non ordinario né ampiamente diffuso in letteratura. Che i 'gioielli delle dame' o, più prosaicamente, le vagine esprimano i propri pensieri e desideri è ritenuta cosa magica o quantomeno incredibile. Parallelamente, anche Sade presenta il suo lavoro come un "racconto straordinario", ma non per questo si arresta, né devia la narrazione verso convenzioni o conformismi di sorta. Anche in questa circostanza, dunque, è evidente la volontà dell'autore di marcare una linea di discontinuità rispetto alla tradizione culturale di riferimento.

Seguendo la linea di tali considerazioni, ci è permesso di rintracciare, al fondo della rivoluzione sadiana, un doppio movimento, una sorta di ambizione duplicata. Nella sua opera mostruosa di capovolgimento dei valori, ci pare in effetti verosimile scorgere almeno due piani di senso: da un lato, è patente che il linguaggio e il contenuto della narrazione in questione dipingano scene di inesausta immoralità e che dunque una lettura dell'opera di Sade non possa prescindere da un confronto con esse. D'altro canto, il movimento (dialettico, pur nella totale assenza sulla scena di alcuna concreta rivendicazione sul versante dell'etica, presente soltanto in forma di agonia e sofferenza delle vittime) non si trattiene allo stadio della contrapposizione di istanze. Non è dunque soltanto un'istigazione all'ingiuria quella che ci viene proposta: lo scarto tra quel che accade sulla scena e ciò cui l'accadere stesso dà accesso è fondamentale e non va trascurato. Non si tratta dell'instaurazione di un regime di scambio tra questioni etiche e meta-etiche; piuttosto, si attiva un passaggio, un gioco al limite tra l'etica e ciò che si pone al di là di essa.

Ci pare infatti che proprio un'esibizione a tal punto sovrabbondante di immoralità dia abbrivo ad un contesto distinto, ad un ambito in cui bene e male siano oltrepassati, al di là della morale. A un primo sguardo, questa lettura appare indifendibile e le si può obiettare ciò che, del resto, già abbiamo riconosciuto: Sade è il più grande, spietato immoralista, in lui la morale gioca un ruolo enorme, seppur nella forma di un suo deterioro rovesciamento. Non si intende negare una tale macroscopica evidenza, ma si tenterà altresì di delineare il nocciolo propositivo di un sistema di pensiero che non si arresta all'aggressiva blasfemia contro la morale comune.

Tra tutti, Roland Barthes ha evidenziato quello che, per lui, è l'errore più comune commesso dagli interpreti di Sade: rimanere ancorati all'idea di una letteratura rappresentativa, al fatto che le parole della narrativa istituiscano

solo e soltanto un vetro trasparente affacciato sulla realtà (*L'albero del crimine*). Si dà invece una molteplicità interna al discorso letterario che prescinde dalla mera raffigurazione, ovvero che custodisce sensi inediti e non mimetici; in ciò, peraltro, va rintracciata la cifra creativa di un'opera, che non è mai solo denotazione, registrazione del dato, bensì inesauribile sorgente semantica.

### *Karne wal*

Bachtin lo ha accertato per l'opera di Rabelais, ma la riflessione sullo statuto e la funzione del carnevale può estendersi anche all'interno della cornice sadiana, permettendo di associare all'opera del Marquis un curioso orientamento folkloristico. Spiega il pensatore russo, basandosi sugli studi di alcuni etimologisti tedeschi del XIX secolo, che la parola 'carnevale' può essere vista come il risultato della mescolanza tra i due vocaboli germanici *karne* e *wal*. Stando a tale genealogia, il carnevale sarebbe la 'processione degli dèi uccisi', sfilata che suggella la vittoria dell'elemento terrestre su quello divino, la cui *débâcle* è sfoggiata in corteo. "Il carnevale festeggia la distruzione del vecchio mondo e la nascita del nuovo, del Capodanno, della primavera, di un nuovo regno. Il vecchio mondo distrutto è offerto insieme al nuovo, è rappresentato con lui, come la parte agonizzante di un unico mondo bicorporeo" (*L'opera di Rabelais e la cultura popolare*). È per questo che con esso si dà spazio a così tanti rovesciamenti – nel vestiario, nei comportamenti, nei gesti, nei ruoli sociali.<sup>2</sup> Al momento della parata, vecchio e nuovo modello coesistono, aprendo all'assurdo di una convivenza inammissibile oltre il tempo concessivo della festa.

La reclusione e il maniacale distacco dal mondo comune del castello di Silling ne *Le centoventi giornate di Sodoma* svolgono la medesima funzione: comunicare l'ineffabilità di una visione alternativa della realtà, attraverso il filtro del dislocamento, che corre parallelo e assolve un ruolo non molto differente da quello della festa in ambito folklorico. Più che di uno spazio immaginario o irreali, relativamente alla geografia sadiana e alla sua ansia carceraria parleremo più volentieri nei termini di una *topologia trascendentale*. Con ciò si intende sostenere che il quadro che l'autore dipinge non è astratto o semplicemente distante dalle nostre immanenze più contingenti e quotidiane. Non è dunque uno scenario pallido e remoto, un

2 Sul *refrain* del rovesciamento e delle feste popolari, vale la pena considerare anche la cosiddetta 'festa dell'asino' di cui, pur in modi diversi, ci danno notizia sia lo Zarathustra di Nietzsche che Foucault in *Storia della follia nell'età classica*.

folle prodotto del più profondo ‘sonno della ragione’, ma una concreta condizione di possibilità che è necessario considerare per ciò che sta ad indicare piuttosto che alla stregua di una mera opzione scenografica. Per definizione, il carnevale è scandaloso e controverte qualsiasi forma di ossequio deferenziale, ma non per questo è sragionato, fuori dai cardini della lucidità e dell’intelligenza. D’altra parte, ci pare che l’interesse della filosofia nei confronti della scena sadica non debba consistere nemmeno nella possibilità di scorgervi una ideologizzazione della ragione stessa. Ci allontaniamo così anche dalla lettura ‘illuminista’ di Horkheimer e Adorno, che hanno voluto vedere in Sade un “razionalista arrabbiato”, ovvero il più eloquente rappresentante dei pericoli insiti in una ragione formalizzata, calcolata e repressiva. Si tratta non di un parossismo, ma di una concreta opzione – non una fanatica sclerotizzazione delle potenzialità umane, ma una possibilità di esprimerle altrimenti: se nel carnevale tradizionalmente inteso ciò che è in gioco è la necessità di vincere la paura attraverso il riso, complementariamente, con il sadismo, si tratta di trionfare sulla morale tramite la violenza, che così assume una improbabile funzione catartica.

### *Il campo nemico*

L’obiettivo ultimo di Sade è, o almeno ci appare, quello di andare oltre la morale, di additare un mondo al di là dei vincoli, delle limitazioni e delle zavorre cui l’etica costringe. Eppure, si può domandare, è davvero così asfissiante il ruolo che esercita la moralità nelle nostre vite? Non siamo invece dinnanzi ad una sopravvalutazione di un fenomeno e una serie di regole circoscritte, localizzate e tutto sommato non lesive della libertà individuale di ciascuno? Per corrispondere a questi interrogativi bisogna ovviamente capire quale è la effettiva ‘portata’ della *chose morale*, ovvero misurarsi con quella sua forma di invadenza che ai più può apparire marginale o quantomeno sopportabile e che invece in Sade pare assumere i lineamenti di una intollerabile forma di prigionia. Ne scaturisce una catena di interrogazioni: qual è il raggio d’azione della moralità? dove e quando l’etica entra in gioco nelle nostre quotidianità di vita e di pensiero? Senza dubbio tali questioni possono essere associate ad una grande varietà di risposte e approcci differenti. L’opera dell’infame Marchese, tuttavia, in questo caso ci fornisce una via d’accesso privilegiata al problema: se effettivamente il nervo toccato dai suoi libri è proprio quello morale, allora sarà sufficiente vedere quali prospettive sul mondo sono state ‘piccate’ dalle sue teorie per smascherarne la congenita moralità.

Riprendendo le fila del discorso fin qui abbozzato: Sade ambisce a chiudere i conti con l'etica, e per lo scopo escogita un percorso attraverso le peggiori nefandezze e immoralità. Al termine del tragitto, non sarà più in gioco una dialettica tra morale e immorale, ma si giungerà alla visione di una nuova possibilità ontologica, che a sua volta aprirà la strada ad un radicale rinnovamento esistenziale dell'essere umano. Prima di poterci occupare della *pars construens* del suo progetto, però, dobbiamo confrontarci con la causa scatenante il medesimo: il tormento della morale. *Per viam negationis*, è possibile spiegare l'opera persecutoria che Sade imputa alla moralità mediante l'analisi di quegli ambiti in cui il suo lavoro è stato considerato insano e biasimevole. Se l'assoluto sfoggio di immoralità rappresenta solo un tassello del più generale programma di scardinamento dell'etica, è pur vero che questo passaggio dalla dialettica morale/immorale alla scena amorale è compiuto nella massima mancanza di rispetto nei confronti dell'etica stessa. Quella di Sade è provocazione creativa, e dunque, innanzitutto, provocazione. Ogni settore che si senta bersagliato da tale ingiuria immorale, mostrerà per ciò stesso di essere soggetto all'imperio dell'etica.

Partiamo dalla constatazione più elementare: il sadismo è una pratica che non viene accettata dalla religione, che, d'altronde, non fa certo mistero del suo afflato moralizzatore nei confronti dei suoi fedeli. Nessuna sorpresa in questo settore. Meno immediato, ma non ancora anomalo, è ammettere che anche i modi della socialità sono intrisi di etica. Quale società potrebbe ammettere – e non perseguire – la condotta del Duca de Blangis, del Presidente Curval, della Desgranges, della Champville, ma anche delle serve, delle cameriere, delle mogli, dei giovinetti, vittime disciplinate e dunque in una certa misura conniventi con i soprusi che verso di loro vengono perpetrati? Il sistema legislativo e giudiziario è necessario proprio per contrastare tali 'immoralità' – tanto sfoggio di violenza gratuita è ritenuto semplicemente inammissibile e chi se ne rende responsabile è passibile di venire punito. In questo caso, non soltanto il residuo morale è reso patente; anche la conseguenza – 'pena', 'condanna' – assume infatti il tono della reprimenda e del castigo, entrambi connotati da un deciso retrogusto etico.

Non possiamo, né intendiamo soffermarci troppo su questo argomento, traducendo sulla pesa morale ogni singola disciplina o *Weltanschauung*. Sarebbe del resto anche abbastanza soporifero passare in rassegna i nondetti e le mezze parole della pedagogia, della psicologia, della politica, e di altre discipline che gli anglofoni classificano con le etichette di *social sciences* o *humanities*. Sono ormai più che notorie le invettive freudiane contro le "perversioni", ovvero contro tutte quelle forme di piacere che non

siano localizzate nella zona genitale, nonché finalizzate alla procreazione. Basti ricordare che, nel primo dei tre saggi *Sulla teoria sessuale*, il maestro della psicoanalisi è giunto a classificare il bacio tra le aberrazioni e “deviazioni della meta sessuale”. Da questo punto di vista, l’immoralità di Sade si presenta davvero come un ricettacolo di un altissimo numero di depravazioni psichiche: dalla menzogna all’impudicizia esibizionista, dalla blasfemia alla coprolalia, senza trascurare l’aberrante trittico coprofagia, zoofilia e necrofilia, il bestiario sadiano è in grado di coprire un raggio significativamente esteso di ‘patologie’ – che Freud non ha mancato di spiegare, voler correggere e dunque biasimare, più o meno surrettiziamente.

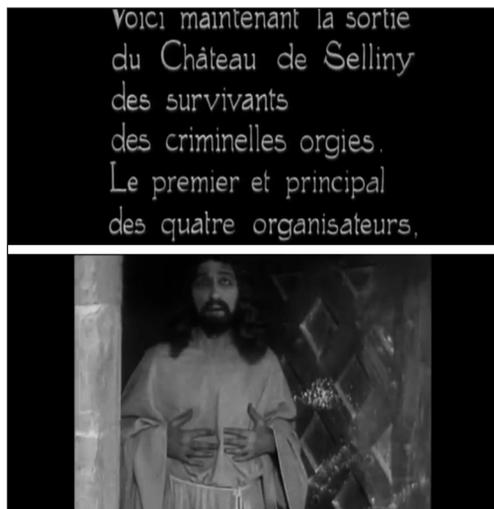
Più saliente, e quindi più interessante, può invece rivelarsi l’accostamento ad almeno un paio di materie scientifiche *par excellence*, quali ad esempio la biologia o la medicina. Nel primo caso, fin dal nome il “discorso sulla vita” si allontana irrevocabilmente dal *milieu* sadiano, che non teme di promuovere la violenza e di spingerla fino alla morte. Sono molteplici le occorrenze ‘antivitalistiche’ nell’opera del Marchese e, in effetti, è difficile immaginare un testo di biologia che promuova e si rallegri di un decesso precoce perché “non siamo qui per vivere in eterno e quale più grande felicità può esistere per una donna che il morire giovane?”. Oppure che veda negli individui non già “creature umane, ma soltanto animali, nutriti unicamente nella speranza che siano utili e che verranno ammazzati di botte quando si rifiutano di farlo” (manifesto programmatico del Duca di Blangis). Ancora più improbabile la possibilità che un medico possa abbracciare e incoraggiare le pratiche sadiane. L’arci-noto Giuramento di Ippocrate è letteralmente intriso di precetti etico-morali, dalla solenne promessa “di perseguire come scopi esclusivi la difesa della vita, la tutela della salute fisica e psichica dell’uomo e il sollievo della sofferenza, cui ispirerò con responsabilità e costante impegno scientifico, culturale e sociale, ogni mio atto professionale” all’impegno ad “affidare la mia reputazione esclusivamente alle mie capacità professionali ed alle mie doti morali”. Come pensare di potersi affidare ad un dottore che sostituisca il midollo del paziente con del piombo fuso? O ad un’ostetrica la cui “passione” sia quella di legare il neonato al collo della madre, lasciando quest’ultima nell’inedia più totale, soltanto per sperimentare, con macabro retrogusto dantesco, se possa prima ’l dolor o invece il digiuno? Con ciò non intendiamo in alcun modo dichiarare che non possa darsi – o non si sia già verificato – il caso del medico o del biologo sanguinario e violento. L’eventualità di questo genere di circostanze, tuttavia, è contemplata dalle discipline in questione come deviazione, eccesso, perventimento dei principi sui quali esse si sostengono. Il che, dunque, significa che l’essenza stessa

tali scienze è... morale e che, almeno in linea di principio, è un imperativo etico che guida modalità e scopi dell'operato di quegli scienziati. L'opera di Sade ci impegna dunque a riconoscere e smascherare quanto, al di là di un'opinione superficiale, la moralità sia diffusa a vari livelli di interpretazione e significazione della realtà.

### Consider the Lobster

Non si può, per converso, trascurare di riconoscere quanto la morale sia anche necessaria – alla vita, alla sopravvivenza della specie. Che ne sarebbe dell'umanità se ciascuno fosse libero di danneggiare gli altri, per gioco e spassionatamente? Guardiamo in faccia la nostra natura di uomini-lupo: il mondo sarebbe ingestibile, e in poco tempo, giungerebbe ad estinzione ogni essere cosiddetto 'superiore'. Questo il ritornello che recitano e ripetono realisti e moralisti, i cinici o semplicemente gli opportunisti. Quel che troppo spesso passa sotto silenzio, però, è la quantità – abnorme – di immoralità di cui la nostra società si nutre e su cui la nostra sopravvivenza pure si fonda. Gli eccessi sadiani ci aiutano anche in questo, ovvero a determinare il grado di estensione della violenza, della cattiveria e della gratuità del male.

Per fornire un'immagine il più possibile nitida della situazione, ricominciamo da alcuni degli esempi sui quali ci eravamo soffermati poco fa. Religione, socialità, legislazione, avevamo affermato, non possono che rientrare nel grande bacino della morale, l'etica e la giustizia essendo i loro cardini e pilastri fondativi. Tentando di non sconfinare troppo in discorsi generalissimi, consideriamo l'opinione di Blanchot a proposito dell'irriverenza del Marchese nei confronti di qualsiasi forma di devozione. Di Dio, spiega il filosofo francese, Sade detesta il nulla che l'uomo diviene al suo cospetto (cf. *Lautréamont e Sade*). A partire da tale presupposto, la violenza del sadico non è che una personificazione (dal valore finanche pedagogico) della natura e onnipotenza del divino; lo sfoggio di tanta crudeltà, infatti, permette alla vittima di fare esperienza dei lati oscuri della fede e di ciò che veramente significa una resa incondizionata nei confronti di un essere estraneo e più potente. Quale forma di costrizione maggiore di quella che impone il riconoscimento della superiorità assoluta e indiscutibile di qualcuno? Che sacrificio dover ammettere la propria nullità e impotenza! Sade si ribella a tale sopruso, restituendo la violenza agli uomini – e togliendola a chi se ne è appropriato e approfittato per troppo tempo.

(BUÑUEL, L. *L'age d'or*)

Questo stesso schema di ragionamento può essere applicato anche all'ambito della cosiddetta civiltà. In questo frangente, Freud va annoverato tra coloro che hanno fatto emergere il paradosso della socialità, la quale fornisce sì "un po' di sicurezza", ma al prezzo, altissimo, della rinuncia alla "possibilità di felicità" per gli individui che si adeguano al suo imperio (*Il disagio della civiltà*). Contro l'assurda e violenta pretesa che i cittadini si chinino ad una condizione di schiavitù e subordinazione alla legge 'sovranica', insorge il masochista. Nonostante la distinzione che Deleuze propone tra sadismo e masochismo ci paia condivisibile solo in relazione all'opera di Sacher-Masoch (in effetti molto distante, nei contenuti e nello 'spirito', da quella di Sade), grazie al suo ragionamento il filosofo francese toglie la patina moraleggiante ad un altro indiscusso sociale: il contratto. Il masochista, spiega Deleuze, dimostra con i suoi atti quanto la legge sia ridicola. Più precisamente, egli nota che essa non fa che innescare una mortificante catena punitiva nei confronti di chi la accetta. Al pari del sadico, questa condizione gli è semplicemente insostenibile, e non intende deprimere il proprio piacere sotto il gioco di tali costrizioni. A differenza della violenza del sadico, però, la sua risposta è una sottile forma di ironia. Il masochista è insolente nella sua ossequiosità, ribelle nella sua sottomissione; egli è un umorista che demistifica il contratto, esibendo l'illogicità della meccanica che lo determina (*Il freddo e il crudele*). La meccanica che ai più appare

come innaturale e che porta a provare il piacere della sofferenza, non è tanto diversa dalla dinamica che fa confidare nella legislazione anche a costo di una drastica rinuncia alla libertà. Nel rincorrere le vene di pensiero del discorso sadiano, anche Simone de Beauvoir incappa nella prepotenza della legge, di cui mette a nudo ogni pretesa e pretestuosa moralità. Infatti, se è certo che Sade approva la vendetta ma è allergico ai tribunali, ammette l'omicidio ma non sopporta che questo venga giudicato, è altrettanto vero che "le pretese del giudice sono più arroganti di quelle del tiranno, poiché questi si limita a coincidere con se stesso, mentre il primo cerca di erigere le proprie opinioni a legge universale; il suo tentativo poggia su una menzogna" (*Dobbiamo bruciare Sade?*). La bugia del giudice, ovviamente, è che possa darsi un 'bene comune', una direzione unanimemente condivisibile e che persegua l'interesse di tutti. Chi si arroga il diritto di pensare universalmente e crede di poter imporre le proprie convinzioni, tecnicamente, non è che un fanatico ideologo.

C'è almeno un altro aspetto che è opportuno evidenziare a questo riguardo, e che concerne l'attribuzione dei ruoli sociali. In un passaggio abbastanza noto de *Le centoventi giornate*, l'autore scrive di un personaggio che "per unire incesto, adulterio, sodomia e sacrilegio, inculca con l'ostia la propria figlia sposata". Salvo il fatto che l'atto è consumato *more ferarum*, e pur concedendo lo sdegno per l'utilizzo deviato dell'ostia, lasciando dunque da parte i due reati di sodomia e di sacrilegio, perché sono considerati turpi e abominevoli i due gesti dell'incesto e dell'adulterio? Da cosa questi derivano il loro carattere di scandalo? Una 'figlia sposata' non è una bambina, molto probabilmente è già venuta a contatto con il mondo della sessualità: il padre libertino la maltratta a causa del ruolo familiare che entrambi rivestono all'interno della griglia sociale di riferimento.<sup>3</sup> L'orrore,

3 Lévi-Strauss, più e meglio di altri, ha indicato quale sia la necessità soggiacente al tabù dell'incesto, fin dagli albori della socialità concepito come un dogma indispensabile al fine di evitare l'isolamento tra clan, nonché per favorire tra tali diverse unità sociali vincoli di solidarietà e di collaborazione. Ciò che però ha prodotto il divieto all'incesto è stato, su lungo raggio, una forma di 'sacralizzazione' del nucleo familiare, irraggiungibile dal desiderio sessuale e pertanto consacrato all'idealizzazione. Se si conviene ad ammettere questo destino per il primitivo tabù, allora la meccanica sadiana può altrettanto essere vista come ciò che dà finalmente abbrivio ad una nuova apertura nei confronti della socialità. Nel perpetrare l'incesto, infatti, il nucleo familiare sfugge alla sua congenita inviolabilità; con ciò, il legame familiare stesso viene spezzato, riaprendo lo spazio per una socialità di condivisione e solidarietà. Sade, diremmo, porta dunque a compimento lo scopo per il quale il tabù dell'incesto è nato (una promozione dell'affiatamento collettivo), trasgredendolo.

dunque, nasce prima di tutto dal fatto che determinati individui della nostra specie sono, in altrettante determinate situazioni, chiamati ‘padre’, ‘figlia’, ‘moglie’, ‘marito’. Un ferreo codice di comportamento regola i rapporti tra questi e altri attori socio-familiari. Contravvenire alla predeterminazione di ruolo che ci accompagna, equivale ad uscire dall’ambito della socialità condivisa e, quindi, essere passibili di pene e castighi. Tuttavia, almeno alcune di queste cariche e denominazioni non sono opzionabili: noi tutti siamo nati, viviamo e moriremo da ‘figli’ e nulla possiamo contro questa nomina. Non c’è niente che ci permetta di rinunciare a tale titolo. Come da copione, Sade ha già pronta un’esasperazione a riguardo: “È assurdo pensare che si debba qualcosa alla propria madre. Su che cosa si baserebbe la riconoscenza?”. L’ennesima brutalità, dolorosamente, colpisce nel segno. Il fatto che esistano gli affetti è innegabile e, almeno in questa circostanza, la loro presenza non entra nel gioco critico dell’accusa. Che quegli stessi sentimenti vengano però in una qualche misura preordinati dalla posizione sociale che si occupa e che non si è scelta è cosa che, pensata con amorale franchezza, addirittura contravviene la loro natura di gesto gratuito e spontaneo. Reformuliamo: quanto più bene potremmo volere ai nostri parenti se avessimo deliberatamente e liberamente scelto di amarli, ovvero se non fossimo stati cooptati all’affetto, innanzitutto, dai nomi sociali tramite cui a loro ci riferiamo? Per quanto paradossale possa suonare la conclusione, date le premesse enunciate, è difficile non ammettere che ‘fratello’, ‘sorella’, ‘madre’, ‘padre’, ‘figli’, ‘zii’ e via dicendo non sono che costruzioni in funzione morale. Al di là dei loro sviluppi e destini, questi nomi scaturiscono dallo scopo di *imporre* un affetto e un codice deontologico ad esso connesso. Più che di amore puro, si tratta di tattica politica.

Tra le problematiche connesse alla definizione di ruoli, nel secondo volume della *Storia della sessualità*, Foucault giunge perfino ad additare la sottomissione sociale della donna all’uomo come conseguenza dell’aver inteso la sfera intima come una riproduzione di quella sociale. L’aver tradotto la struttura agonistica e di rivalità all’interno del rapporto sessuale avrebbe così portato ad attribuire onorabilità e valorizzazione al sesso attivo, dominante, ‘penetratore’. Al contrario, la controparte passiva avrebbe progressivamente assunto, dentro e fuori dal letto, il ruolo di schiavo al servizio dei padroni. Non si pensi peraltro che lo spazio filosofico per tali sferzate immorali si apra contemporaneamente al diffondersi di un moderno spirito nichilista. Come, ancora, ha evidenziato Foucault nel terzo volume dedicato alla *Storia della sessualità*, già Epitteto aveva ammonito il suo pubblico circa l’*utilità*, più che il ‘valore’, del matrimonio. Dobbiamo subordinare il piacere ai principi e invocare i nostri interessi: in questo calco-

lo utilitaristico il nocciolo profondo della relazione coniugale. Anche in questo caso, più aritmetica che etica.

Allargando lo spettro del discorso, ci viene in aiuto perfino una certa parte di filosofia e antropologia. In linea generale, ovvero tralasciando le “strutture elementari di parentela” cui abbiamo poc’anzi fatto cenno, da Adamo all’età moderna l’atto di *imposizione dei nomi* è stato letto come un gesto di violenza e di dominio (vedi il Cristoforo Colombo di Todorov in *La conquista dell’America*) che poco o nulla ha a che vedere con la realtà linguisticamente inafferrabile del mondo. I nomi non rappresenterebbero altro che un goffo e impreciso tentativo di addomesticare un divenire di per sé al di là di qualsiasi categorizzazione (cfr. Nietzsche di *Su verità e menzogna in senso extramorale*).

Gli incesti e adulteri sadiani, oltre che da dispetto al buon senso, fungono quindi da campanello d’allarme, monito contro le fossilizzazioni cui ci ha abituato il buonismo del quieto vivere: è tempo di ridiscutere daccapo le relazioni che ci legano, è questa l’occasione per capire quanta prepotenza racchiuda il solo fatto di essere inclusi, ad esempio, in un rapporto padre-figlio. Benché brutale e crudele, l’incesto non può che essere una violenza secondaria, cioè derivata da quell’altra, che ha definito caratteri e ruoli dei personaggi della scena.

Procediamo nella carrellata. Il *denaro* è immorale, fonte di separazione e disuguaglianza, “sterco del diavolo”, generatore d’odio invidie e rancori, ep-pure così cruciale per la nostra sopravvivenza. I *bambini*, al di là dell’edulcorazione superficiale che li vorrebbe campioni di candore e purezza, sono immorali, “perversi polimorfi”, “signori delle mosche”, con Golding, ovvero algidi e noncuranti assassini, in base a quanto emerge dagli studi genealogici foucaultiani (*Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...*). L’*obbedienza* agli ordini è causa delle peggiori immoralità: la Arendt ha mostrato quanto la feroce spietatezza di Eichmann possa essere spiegata nei termini di una ‘semplice’ esecuzione di compiti, una risposta riverente e devota alle esigenze espresse dall’ordine costituito (*La banalità del male*). Solo una gran dose di *indifferenza*, insegna la de Beauvoir (*Dobbiamo bruciare Sade?*), ci consente di vivere; se non fossimo guidati da freddezza e disinteresse, come potremmo reggere il peso di tutte le ingiustizie che, ad ogni istante, sono perpetrate a danno di milioni di individui? Il fatto stesso che riusciamo a condurre una quotidianità non drammatica è la prova della nostra immoralità. Se davvero fossimo soggetti etici, l’altrui sofferenza ci risulterebbe semplicemente insopportabile. La catena di crudeltà sembra pervadere quasi ogni singolo aspetto della nostra esistenza e, nel parossismo del suo dilagare, coinvolge il *progresso scientifico* (e i suoi necessari ‘esperi-

menti di laboratorio'), lo *svago* (si pensi alla corrida), perfino il piacere della buona tavola. *Considera l'aragosta*, esorta David Foster Wallace: un diletto gastronomico spinge migliaia di persone ad uccidere altrettanti animali indifesi tramite pratiche che solo un eufemismo definirebbe selvagge. Se la ricetta americana prevede infatti che esse vengano bollite vive, quella europea stabilisce che direttamente si proceda a tagliarle a metà, mentre si dimenano e cercano di proteggersi con le chele, debitamente bloccate da lacci affinché in alcun modo nuocciano al cuoco aguzzino. Per quanto riconosca l'innegabile prelibatezza e golosità del piatto, DFW conclude il suo contributo ammettendo che non c'è modo di giustificare *eticamente* il modo di cottura inflitto a quelle bestie. Vegani e vegetariani non sfuggono alla ramanzina: ad esempio, è stato ampiamente dimostrato che le api che impollinano e dunque permettono agli alberi di fruttificare sono drogate di agenti chimici e sottoposte a stress ambientali talmente consistenti che stanno progressivamente causando l'estinzione di questi imenotteri. In alcune regioni della Cina esse sono già del tutto scomparse: per riuscire comunque a rendere gli alberi produttivi, un esercito di braccianti sottoposti a inenarrabili condizioni lavorative è costretto, armato di un eccezionale *cotton-fioc* impollinatore, a passare fiore per fiore tutti gli alberi presenti in questi sconfinati appezzamenti, nel tentativo di riprodurre artificialmente il compito degli insetti estinti (cfr. il documentario *Un mondo in estinzione*, di Markus Imhoof). C'è ancora un margine di discussione a proposito della cosiddetta alimentazione eticamente sostenibile?

In sintesi: non è necessario scandalizzarci con Sade per pensare a quanto il 'male' sia diffuso, pervada le nostre vite e, anzi, influisca profondamente sulla possibilità di stare in questo *mondo pessimo*. "Ciò che ci disgusta più profondamente è dentro di noi" (Bataille, *L'eroticismo*).

### Minima immoralità

Eppure, ci ripugna l'idea che possa esistere un essere che deflora una fanciulla inserendole feci nella vagina. Il grido di: "*Immondo!*" sale alle labbra e ci è comunque difficile trattenere disgusto e ribrezzo nei confronti di chi, per godere, sceglie le vie apparentemente più tortuose e meno vicine ad una più comune e banale sensibilità erotica. Perché mai dovrebbe essere eccitante per un uomo farsi infilare un ago lungo il proprio canale urinario? Quale godimento può scaturire da una scarica di calci nel sedere? O da una gara di peti in bocca? Qual è dunque il messaggio di Sade? Che significato associare alla sua narrazione?

La stragrande maggioranza dei lettori critici si è impegnata a declinare, ciascuno a suo modo, il rapporto di connivenza che Sade imputa a morale e immoralità a cui, d'altronde, anche noi abbiamo provato a corrispondere. Tra i risultati più maturi e apprezzati dal pubblico sono annoverate quelle letture che scorgono nell'opera del Marchese una micidiale denuncia dei rischi insiti in un eccesso – di ragione, di autorità, di potere, di dominio, di repressione. Come prova del successo di questa corrente ermeneutica, valga per tutte l'ampissima considerazione ricevuta dalla riduzione cinematografica fatta da Pasolini dell'opera di Sade e intitolata *Le centoventi giornate di Salò*. Sebbene il film in sé sia stato pesantemente osteggiato per l'asprezza di certe scene, il messaggio in esso veicolato ha in proporzione indiretta suscitato grande approvazione. Il paradosso non è casuale. Nel connesso documentario *Pasolini prossimo nostro*, con una serie di filmati e dichiarazioni del regista catturate direttamente sul set di Salò, Giuseppe Bertolucci ha reso esplicita quella che è stata vista come la chiave di lettura 'definitiva' sull'opera del Marchese. Ivi Pasolini dichiara: "Odio il potere che manipola i nostri corpi e le nostre coscienze, <odio> l'anarchia del potere che fa ciò che vuole, in modo del tutto arbitrario e dettato da leggi che sfuggono alla logica comune" – il nostro corpo è perennemente oggettificato, mercificato, deturpato, violato dai codici e rituali del dominio. La violenza cui Sade dà voce non sarebbe dunque che un indicatore di questo enorme complesso di ingiustizia perpetrata a nostro danno.

Sofferamoci sulla dinamica sottesa a tale lettura. In essa avviene infatti un fondamentale ribaltamento, una metamorfosi cruciale della scena sadiana: l'immoralità, pur nella sua mantenuta sconcezza, è ricompresa in funzione di una moralizzazione superiore. Gli eccessi divengono moniti, la dismisura è inquadrata all'interno di un ordine pedagogico superiore. Il suo scopo è così sovrapposto a quello di un buonismo di secondo livello, che parla di giustizia e ed equità diffamate dall'orrore del potere e che, implicitamente, spera nella restaurazione di una perduta eticità. Il capovolgimento è notevole e molto sottile al tempo stesso: poiché le scene descritte e la loro potenza sovversiva sono elementi indiscutibili e inalienabili da qualsivoglia analisi, l'azione ermeneutica si concentra sul loro significato, sulla direzione da conferire al loro senso. A questo livello, la sintesi dialettica appare come un passaggio del tutto naturale: oltre l'antitesi, una figura di (ri)comprensione abbraccia la scena nella sua interezza, spiegandola e dando conto delle sue asperità solo apparentemente indipendenti dall'orizzonte etico. Tutto quel dolore, quella sofferenza non sono consumati invano e la morale ripudiata può finalmente tornare a sedere sullo scranno della sintesi interpretativa.

Realizzata è così anche la profezia testamentaria del Marchese: “Le tracce della mia tomba scompariranno dalla superficie della terra come mi auguro che il ricordo di me si cancelli dalla memoria degli uomini” (1806). A Nemo, profeta dell’impossibile, è sì concesso di parlare, a patto però che non affermi nulla, ovvero che le sue parole servano soltanto ad indicare un’ulteriorità, a suggerire qualcosa che ne oltrepassi l’altrimenti inaccettabile irragionevolezza. Poco dista questo risultato da un destino di silenzio e oblio che già Sade aveva prospettato per sé e la sua opera.

### *L'improduzione creativa*

Vogliamo contestare l’esito, appena abbozzato, cui giungono quelle critiche che ravvisano in Sade il portavoce di una sorta di labirintica ‘pedagogia contraria’. Nel tentativo di non ridurre il suo messaggio rivoluzionario a mera provocazione o, peggio, ammonimento, ci atteniamo ad un progetto ermeneutico le cui linee generali abbiamo dichiarato fin dall’apertura del presente contributo. È nostro proposito, infatti, mostrare che, nel sadismo, la dialettica morale-immorale non è che un passaggio, un luogo di soglia e non un punto d’arrivo. La saturazione del rapporto morale-immorale messa all’opera nel carnevale di Sade ci spinge altrove, dischiudendo un orizzonte di pura amoralità.

Iniziamo con l’affrontare il tema dello sperimentalismo, che Sade oppone ad ogni schema interpretativo basato sulla reciprocità tra significante e significato. Secondo Deleuze, la psicoanalisi ha dato voce ad una concezione archeologica della psiche umana: essa infatti ragiona tramite una *forma mentis* memoriale che verte su persone ed oggetti, gli ambienti essendo soltanto terreni atti a conservarli. È come se per Freud e accolti i genitori avessero posti e funzioni primari, nonché indipendenti dai territori di cui vengono così ignorati qualità, sostanze, potenze ed eventi (*Critica e clinica*). Da questo punto di vista, le storie che racconta Sade si avvicinano più ad Erodoto che ai precetti viennesi, essendo molto più fantastiche che ‘analizzabili’. “Siamo sazi della normalità”, afferma Durcet. Ma che significa? Una constatazione di questo tenore comporta una serie di conseguenze tra le quali, sicuramente, uno scivolamento sul versante dell’anormalità. Con ciò però, non risolviamo per nulla la questione posta. In cosa consiste l’anormalità? Per rispondere a questa e all’altra domanda posta poco fa prendiamo in considerazione il significato della sessualità presso gli esseri umani, o quantomeno alcune caratteristiche di questo fenomeno che possono risultare utili ai fini della nostra argomentazione.

Per parlare della relazione sessuale che intercorre tra gli individui, introduciamo il concetto di *metafisica dell'investimento libidico* e, contestualmente, la differenza tra la sessualità umana e quella animale. Quanto alla distinzione uomo-animale, laddove delle bestie si dice che esse 'procreano', nel caso degli individui della nostra specie preferiamo – o comunque affianchiamo – a questa espressione altre, più diffuse, quali 'fare sesso' o, ancora più esplicitamente, 'fare all'amore'. Questo perché il sesso, nell'uomo, è sempre associato ad una metafisica dell'investimento libidico: un complesso ambientale circonda l'atto sessuale, che non è mai pura e semplice reazione fisiologica ad uno stimolo. I partner sono scelti sulla base dell'espressione di una serie di preferenze, di condizioni mentali e ambientali. In linea di principio, la frase: "Mi piacciono le bionde" è equivalente a quella, che non fa che esprimere un'altra simpatia: "Mi piacciono i rapporti *a tergo*". L'universo sessuale umano è già ampiamente dilatato e personalizzato da ciascuno a partire da inclinazioni individuali. 'Fare sesso' non vuol dire dare sfogo ad un mero impulso biologico, altrimenti un compagno equivarrebbe ad ogni suo simile e dovrebbe esserci sempre e *in toto* indifferente accoppiarci con l'uno o con l'altro. Per quanta emancipazione possiamo aver digerito, abbiamo l'impressione di non essere ancora arrivati ad un tale grado di indeterminazione. Al contrario, la tendenza sembra essere quella opposta di una sempre maggiore sofisticatezza nella selezione, al punto che è divenuto pressoché impossibile passare tutta la vita con uno stesso partner. Le esigenze sono molteplici e complesse, e difficilmente sono riscontrate in un solo esemplare della specie: poiché metafisico e non animale, l'investimento libidico è volubile, transeunte, differente da uomo a uomo, da periodo a periodo. Proseguiamo il ragionamento: se il *quid* sessuale, il marchio che ci separa dall'animalità irriflessa è, contemporaneamente, ciò che ci allontana dalla mera riproduzione, l'argomento che vede, ad esempio, l'omosessualità come un abominio 'contro natura' è semplicemente ridicolo e indifendibile. Su questa linea, altrettanto innaturali sarebbero tutti i rapporti non finalizzati alla procreazione, ma anche l'espressione di qualsiasi genere di preferenza. È affatto ingiustificato, in considerazione della sola meccanica della nostra fisiologia, affermare che le bionde sono meglio delle brune, o che un uomo alto ha più *appeal* di un tarchiatello. Anche perché troveremo sempre qualcuno che per altrettante 'irragionevoli ragioni' preferisce le more e gli uomini non slanciati. Ergo: se non si accusano le infinite variazioni, variabili e dispersioni del desiderio eterosessuale, perché ostinarsi contro l'omofilia? L'opzione che fa prediligere il proprio sesso a quello opposto non è che uno degli infiniti tasselli che compongono lo spettro del nostro

desiderio, multiplo e non certo orientato a partire da esigenze fisiologiche, sempre secondarie e derivate rispetto alla metafisica libidica.

Alla stessa maniera, anche la ‘perversione’ sadiana è una possibilità in più, una sperimentazione ulteriore, un’occasione per dischiudere nuovi percorsi di esperienza e di piacere. Se mai ci è capitato di schierarci per una opzione piuttosto che per un’altra, è il momento di ricomprendere, all’interno della vastità dell’orizzonte di scelta, anche queste altre opportunità. Si tratta di possibilità che indicano sentieri alternativi, non certo deviazioni da una strada maestra – che infatti non è possibile rintracciare. Nessuna ermeneutica, nessuna grammatica tranne quella del godimento e della imprevedibile metafisica ad esso connessa potrà rendere conto delle nostre mai *troppo* umane passioni.

L’arringa accusatoria contro le ‘perversioni’ non cede però le armi di fronte all’evidenza che la maggioranza dei rapporti sessuali, comunque e in ogni caso, non sboccano nell’atto procreativo. La *possibilità*, che in un atto eterosessuale ‘normale’ è conservata anche se non realizzata, è invece esclusa a priori nel caso dell’omosessualità o della perversione sadica. Dal godimento di un uomo che rinchiude una donna e un gatto all’interno di un sacco non potrà mai nascere nulla. Sono atti per definizione sterili, ogni eventualità generativa è esclusa da principio.

Ne siamo davvero convinti? Per incrinare questo ennesimo luogo comune ci armiano innanzitutto di una frase di Goethe, che ha definito l’intellettuale come quel tipo d’uomo per cui “il mondo è essenzialmente produttivo”. Che orrenda semplificazione pensare che solo l’apparato genitale sia depositario della nostra creatività! Perché mai dovremmo relegare l’universo della fecondità, dell’inventiva, dell’espressione alla capacità di ‘fare figli’? Non è, anzi, proprio in questo modo che ci degradiamo ad uno stadio di vita inferiore? Gratuità, eccedenza, gusto estetico sono tutte specificità della natura umana, ‘superiore’ proprio perché in grado di elevarsi da una semplice e tecnica prosecuzione della specie. Gli intellettuali capiscono a fondo la realtà e sanno individuare il nostro ruolo in essa, sono le nostre guide e apripista, i nostri modelli esistenziali. Che essi ci suggeriscano di guardare al mondo intero come sorgente di creatività non vuol ovviamente dire che possiamo permetterci di limitare quest’ultima alla catena inseminazione-gravidanza-parto. Un universo attende di essere creato, giorno per giorno, dalla nostra inventiva, dalla nostra specifica capacità di rimettere in gioco il reale e fornirgli nuove direzioni di senso.

Produrre il mondo in cui si vive è ciò che fa il giovane Gargantua quando, ad esempio, spiega a suo padre le lunghe vicissitudini occorse per trovare il perfetto *torchecul*. L’episodio è sufficientemente conosciuto, ma

troppo spesso ci si è soffermati sull'ironia della pagina più che sul messaggio che essa veicola. Bachtin approfondisce magistralmente questo secondo aspetto del brano e spiega che, innanzitutto, la trasformazione di un oggetto in nettaculo è un'operazione di "abbassamento, detronizzazione e annullamento dell'oggetto stesso". Ciononostante, a tale fase corrisponde immediatamente un ulteriore passaggio: cappucci, sciarpe, gatti, guanti di mamma, salvia finocchio aneto maggiorana e via dicendo vengono degradati e, contemporaneamente, *rinnovati*. "Una volta apparso in questa lista particolare, l'oggetto viene giudicato partendo dall'utilizzazione che ne fa Gargantua, e che non corrisponde alla proprietà dell'oggetto in questione. Questo uso insolito obbliga a guardare l'oggetto in modo nuovo, a considerarlo, per così dire, in rapporto al suo nuovo posto e alla sua nuova destinazione" (*L'opera di Rabelais e la cultura popolare*).

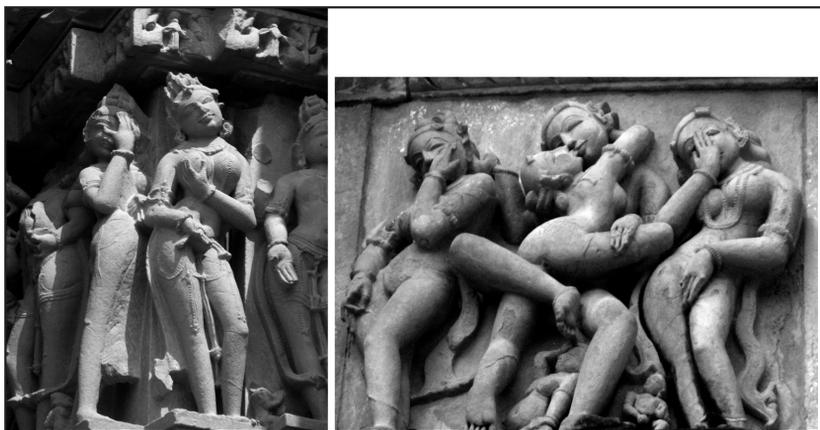
Ugualmente accade nel caso degli 'attrezzi' sadiani, che sono strumenti di violenza e piacere, ma pure preziosi caleidoscopi che ci permettono di osservare ciò che ci circonda attraverso lenti insolite. Una nuova realtà sorge, ma la sua evenienza non si contrappone, né si pone al di là della visione consueta: quella di Sade è piuttosto un'improduzione creativa, la cui formula di creazione consiste nello sprigionamento di potenzialità comunemente eluse ma di fatto già presenti nelle cose del mondo. Come aveva mostrato Goethe, la realtà è produttiva in sé, non è necessario giustapporre ulteriori né affiancarle alcuna progressività. Si tratta invece di intercettare e dar conto delle smisurate intensità della sua immanenza.

Un'altra peculiarità dell'opera amorale di Sade concerne una spiccata inclinazione verso l'arte combinatoria. Spesso le scene sono frutto di una architettura ben definita e molto articolata, che prevede una inedita messa in forma del mondo sulla base dell'interrogazione fondamentale: cosa me ne faccio? Come mostrato poco sopra, ogni oggetto d'uso più o meno comune viene trasvalutato e la sua utilizzabilità ricomposta in una nuova prospettiva di godimento. La potenza del progetto sadiano è ravvisabile, inoltre, nell'assenza di un programma vero e proprio, di un codice operativo che funzioni da *passepertout* o anticipatore dei vari episodi che si susseguono nella narrazione. Le scene dipinte nelle sue opere sono imprevedibili e non catalogabili. L'espedito, adottato nelle *Centoventi giornate*, di un avanzamento nel vizio non trova un riscontro effettivo nella gravità (fantasia) che connota il racconto fin dal suo esordio. Anche l'accusa più comune, diffusa tra i lettori cinici, che imputa a Sade un eccesso di monotonia viene così a decadere: le liste che presenta il Marchese non sono affatto piatte e tediose, o meglio: non è la noia che in esse viene sfidata, bensì i principi dell'insiemistica.

Come ha evidenziato Umberto Eco (*La vertigine della lista*), le enumerazioni più disorganiche contengono sempre qualche scheggia di follia creativa poiché instaurano rapporti inediti tra elementi tendenzialmente distanti l'uno dall'altro. Se Freud ha confessato quanto sia stato arduo riuscire a mettere l'ostinazione in rapporto con l'interesse per la defecazione (*Carattere ed erotismo anale*), il lavoro di Sade mette in mostra l'inutilità di una tale *spiegazione* a fronte dell'infinità di associazioni che il piacere produce, per gioco e per passione. La minuziosa descrizione delle pose e dei vari arnesi di diletto resa da Sade va interpretata come una mappatura, una nuova carta del mondo che, a differenza di quella che sostituisce, non impone alcuna rotta, lasciando il navigante in balia dei flussi del suo proteiforme godimento. Le liste del Marchese esprimono eccedenze e si infiltrano negli interstizi più inusuali, annullano le distanze semantiche e ogni ordine di senso. L'assenza di un piano regolatore e il conseguente sviluppo abnorme del paesaggio non conduce al punto zero della creazione, ma anzi spinge ad intervenire su ogni livello di mondo, senza che alcuno strato sia escluso da un qualsiasi pregiudizio di inappropriatezza. Bachtin ha parlato del grottesco come arma per una "conquista confidenziale" del mondo. Nel caso di Sade si ha piuttosto a che fare con una *invenzione* confidenziale: a differenza di quanto ci abbia voluto leggere Pasolini (ma anche Bataille, e molti altri), il problema della sovranità nell'opera del Marchese entra in gioco solo per smascherarne la vacuità e l'inefficacia rispetto ad un più efficiente imperativo alla *creazione nell'edonismo*.

Da questo punto di vista, il sadismo sembra più vicino all'eresia tantrica scolpita nei templi di Khajuraho che alla arrogante volontà di potenza dei fascisti a Salò. La *Weltanschauung* cui fa fede l'induismo è infatti esplicitamente combinatoria. Se dalle *Upanisad* risulta evidente l'importanza dell'accostamento e la necessità di una corrispondenza totale e biunivoca tra tutte le cose del mondo, il tantrismo declina la medesima legge universale nel segno del piacere sessuale. Uno sguardo ad alcuni altorilievi che compongono l'intricata decorazione esterna dei templi di Khajuraho nel Madhya Pradesh indiano fornisce un istantaneo supporto iconografico all'argomentazione. In essi è infatti resa palesemente l'esponenzialità del godimento, ovvero l'idea che quest'ultimo possa accrescersi tramite una inedita relazionalità tra gli elementi in questione. Il coinvolgimento di animali e la raffigurazione di rapporti orgiastici fanno parte della medesima idea: il piacere non è circoscrivibile. Eloquente, vergogna pudore e rispetto rientrano nelle scene riprodotte a Khajuraho: le circostanze nelle quali esse compaiono, tuttavia, trasformano il contesto morale cui normalmente verrebbero associate ad un elemento del quadro, presente tra gli altri senza che possa esprimersi in alcun

diktat ammonitorio. Come abbiamo già detto per Sade, anche in questo caso lo scenario è totalmente a-morale e se l'etica vuole avere un posto in esso dovrà accettare di prendere parte alla commedia, di essere cioè non più che un'attitudine, un vezzo, una tessera del gioco.



Templi di Khajuraho, alcuni altorilievi

### *Desublimatoria del piacere*

Con l'intento di dimostrare in che modo Sade superi la dialettica della morale, nel paragrafo che precede ci siamo concentrati su taluni aspetti che definiremmo tecnico-diagrammatici del suo lavoro. L'imprevedibilità, la combinatoria grottesca o l'impossibilità di un'interpretazione onnicomprensiva delle scene che vada al di là dell'esigenza di godimento, così come l'idea che la creatività in Sade si espliciti attraverso una paradossale improduttività sono tutti tasselli che spiegano la dinamica della rivoluzione sadiana. Quest'ultima però è portavoce anche di un altro messaggio, altrettanto innovativo, che concerne il corpo e le sue espressività. Per spiegare la portata della novità, la confrontiamo, opponendola, ad una tra le maggiori acquisizioni della psicoanalisi: la sublimazione.

Con *Sublimierung* Freud individua una capacità specifica dell'essere umano, il quale è in grado di "scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima" (*La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*). Sublimazione vuol dire in primo luogo repressione; in seconda istanza, essa significa civiltà, progresso e garanzia di sopravvivenza. Ancora una volta, lo stesso ritornello: sarà forse per il retrogusto cristiano – "Soffrite e sarete ricompensati, presto o tardi" – o per l'allergia ai 'programmi' di cui ci siamo già occupati, certo è che Sade procede in direzione contraria, promuovendo una vera e propria *desublimatoria del piacere*. La sua opera parla di un godimento agli antipodi della repressione inconclusiva. Di più, viene sollecitata la scoperta di sempre nuove mete sessuali. Invece della deviazione, lo sviluppo di una rete di piacere, al posto dell'anelito desiderante, la rivendicazione del pieno e compiuto godimento.

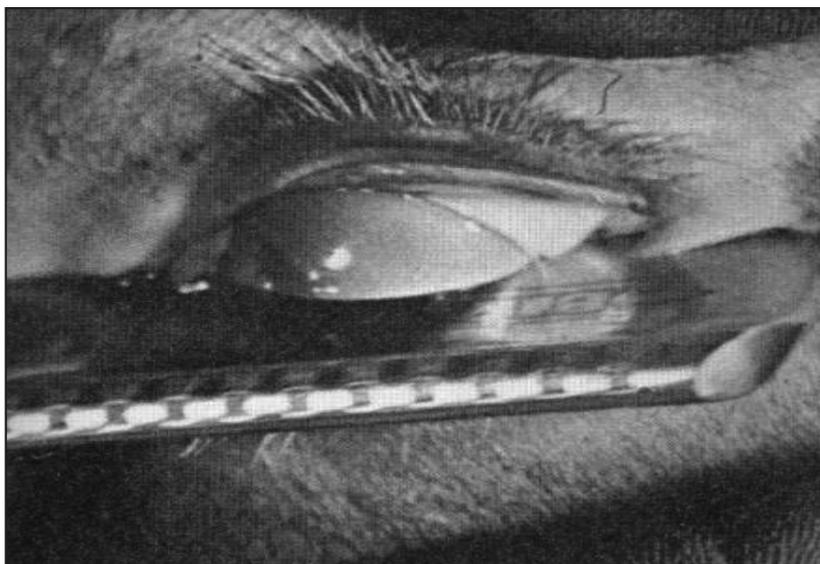
Quest'ultima distinzione è particolarmente interessante e ci dà modo di discutere, o almeno di accennare, ad alcuni problemi che sollevano le 'filosofie del desiderio', da Lacan a Deleuze e Guattari. Ne *L'Antiedipo*, ad esempio, è ampiamente evidenziato il ruolo cruciale *du désir*, che "fa scorrere, scorre, interrompe". Secondo la visione degli autori, il desiderio non è una mancanza, bensì una produzione incessante, un "sistema di spostamenti e di estrazioni", un "taglio di flusso". Esso possiede la capacità di "far entrare i frammenti in frammentazioni sempre nuove", non è separato dal suo oggetto, ma anzi con esso forma un tutt'uno, una macchina. Tra i vari esempi di macchina desiderante che propongono gli autori, ci pare particolarmente interessante quello che coinvolge bambino-culla-seno-mammella-escrementi, tutte macchine desideranti connesse alle parti del corpo del lattante. Escrementi e zone erogene sono collegati tra loro, un oggetto

d'uso (la culla) è convertito in strumento di desiderio. Tutto sembra prendere la medesima piega della peculiare *ars combinatoria* sadiana menzionata sopra. Eppure, la scena è in realtà affatto distante da quella dipinta dal Marchese. Non è forse un caso che venga scelto un poppante, ovvero un soggetto il cui piacere non può, per natura, essere paragonato a quello di un adulto. Del lattante potremmo dire che in lui è in atto una forma di sublimazione *a priori*: il suo corpo non gli permette lo sviluppo del piacere se non in termini di traslazione rispetto al godimento propriamente sessuale, che invece giunge soltanto con lo sviluppo degli organi deputati. Esattamente come ha insegnato Freud per gli adulti, anche il neonato sostituisce la meta sessuale ad un'altra solo "psichicamente affine" alla prima. Instaura un regime di desiderio, che pure si articola in una combinatoria di elementi, ma che tuttavia non coincide con la realizzazione del godimento tipica dell'età matura.

Per una sorta di meschino scherzo della natura, quando ancora non conosciamo il significato delle inibizioni siamo limitati da un'insufficienza d'apparato, mentre nel momento in cui potremmo condurre a traguardo il desiderio, una serie di impedimenti socio-culturali vengono a frapporsi e a farci deviare il percorso. Sade interrompe questo circuito di sospensioni e, invece di assecondare una desessualizzazione del corpo a scopi di civiltà, propone una sessualizzazione del mondo affinché di esso l'uomo possa guadagnare un'esperienza completa. All'eterogenesi dei fini propria del desiderio subentra la partenogenesi del godimento, da cui poi erompe il mondo ultrasessualizzato del piacere compiuto. Cercando di specificare ulteriormente la questione, diremmo che nel caso di Deleuze-Guattari il desiderio è un propulsore che consente la scaturigine dell'*héteros*, della moltitudine differenziale che arricchisce il mondo di nuove forme. All'interno di tale contesto, il godimento è inteso come punto zero, luogo di scarica e assieme depressione della potenza. Nella attuazione del piacere, del desiderio non resta che la memoria, e il rischio in cui si incorre è quello dell'inerzia o, ancor peggio, della stasi. Sul versante opposto, Sade affronta il problema con tutt'altri presupposti, ovvero partendo da una liquidazione totale dell'idea classica, 'eterosessuale', di creazione, per la quale una causa si concretizza in un effetto che da essa si separa e distingue. Gli elementi che intervengono sulla scena sadiana non si conformano ad un modello di generazione tradizionale.

Come abbiamo affermato, la creazione del Marchese è affatto improduttiva, i suoi esiti non cadono fuori dal confine in cui si trovano le loro stesse matrici. Di fatto, in Sade causa ed effetto coincidono, il segreto della nascita è posto tra parentesi, e motore e sviluppo dell'azione collimano nella

connessione, nella relazionalità impreveduta. Non si dà alcuna forma di generazione *da* –, ma solo *su* –, *con* – qualcosa che è già perfettamente compiuto, ma che ancora non è stato sufficientemente relato. Una donna è ricoperta di miele e mosconi; un'altra giovane viene messa carponi e la si fa gareggiare con dei cani per verificare chi è più lesto a recuperare delle castagne; una messa è celebrata da prostitute nude; in *Un chien andalou*, una lama fende un bulbo oculare: non c'è in tutto ciò alcun desiderio, nessun appiglio per una concatenazione, per un procedere *innanzi*. Se si esclude, come stiamo tentando di fare, l'immoralità dal panorama, ciò che emerge sono spettacoli che riferiscono di un godimento compiuto ma non per questo esaurito, il cui '*novum*' è espresso da un *exploit* di tropi e fantasie.



(BUÑUEL, L. e DALÌ, S. *Un chien andalou*)

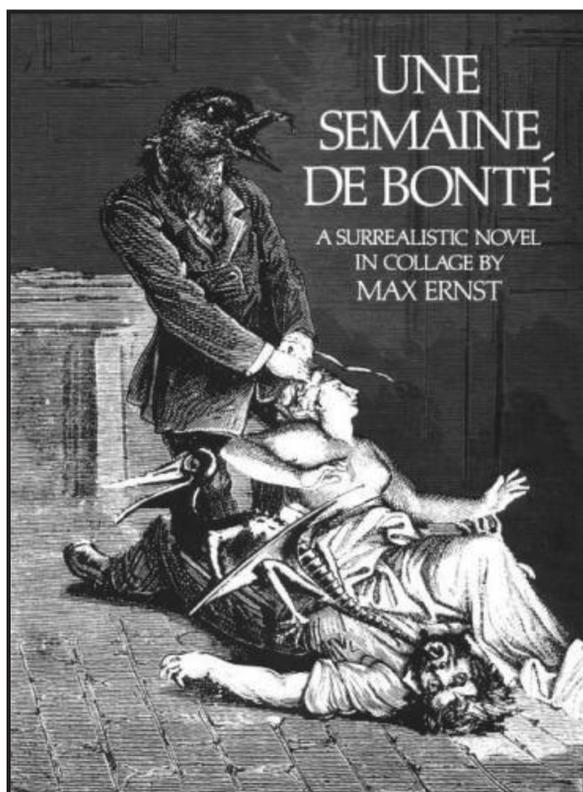
È interessante constatare, almeno per inciso, che in un'intervista su temi S/M, Foucault ha sottolineato l'esigenza che il piacere, e non il desiderio, torni a far parte della nostra cultura: "Da secoli la gente, così come i dottori, gli psichiatri e anche i movimenti di liberazione hanno sempre parlato di desiderio, e mai di piacere. 'Dobbiamo liberare il nostro desiderio', dicono. No! Dobbiamo creare dei nuovi piaceri" (*Un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*).

### *Una nuova umanità*

In spregio ad una ben nota distinzione cartesiana, alla fine della sua vita Freud si è avventurato, pur solo attraverso qualche inciso, nella selva oscura della teoresi; si legge nei suoi appunti: “La psiche è estesa, di ciò non sa nulla” (*Risultati, idee, problemi*). Se ci atteniamo a questa classificazione, la psiche, tradizionalmente ascrivibile alla categoria di *res cogitans*, risulta invece *extensa*, estesa; essa inoltre è inconsapevole delle sue stesse qualità, altra cosa inammissibile dal dettato cartesiano. Il cortocircuito è palese, ma ci si può spingere addirittura oltre. E il Marchese, come prevedibile, ce ne fornisce l’occasione. A voler inquadrare il discorso di quest’ultimo all’interno di tale griglia concettuale, infatti, è evidente che nessuna delle istanze succitate si conforma all’argomento sadiano. È necessario invece introdurre un’idea nuova, quella di *res intensa*. Essa è formata da un insieme di regioni di intensificazione, motori energetici localizzati eppure connessi alle zone periferiche con cui comunicano e a cui trasmettono infiniti input. Ad un primo sguardo, sembrerebbe che la *res intensa* non sia altro che il corpo, benché nell’accezione innovativa che gli viene attribuita dalla declinazione sadiana. Più che materia estesa, sviluppata in una certa ampiezza, esso in effetti assume nell’opera del Marchese una peculiare connotazione intensiva, prima soltanto relegata a talune zone cosiddette ‘erogene’. Il piacere è localizzato nel sesso, eppure i genitali non rappresentano né il sito esclusivo, né il vertice di alcuna gerarchia del godimento, diffuso attraverso tutta la materia corporea. Essi piuttosto si configurano come recettori sensibili del piacere, che a loro volta ricevono e inviano informazioni agli altri centri intensivi del godimento. Lo stesso principio iper-percettivo che, in *Deserto rosso* (di Antonioni) spinge Monica Vitti a lamentarsi per un improbabile “male ai capelli” è il medesimo che, in conversione edonistica, porta i personaggi di Burroughs ad avere “bisogno” di un pene infilato nella palpebra sinistra (*Il pasto nudo*). L’audace riscoperta della sensibilità promossa da Sade comincia allo stesso modo, ovvero da una identica ricomposizione percettiva – che non opera esclusioni, ma che invece riceve intensità all’interno di un regime di inclusione assoluta. Non c’è dualismo di sorta, perché non si dà spazio ad alcuna frammentazione, o divisione funzionale: tutto è carico e denso.

L’opera di Sade non si pone in relazione critica soltanto verso i *topoi* del cartesianesimo: più o meno consapevolmente, per suo tramite è anche proposta una visione alternativa rispetto a quel bacino di pensiero comunemente indicato come idealismo trascendentale. Volendo trovare un nome al principio individuazione della scena sadiana diremo che quest’ultima si struttura

attraverso il criterio dell'*inietto* (e non del rigetto). La scelta del termine 'inietto' è dovuta all'esigenza di porre l'accento sulla tendenza all'inclusione e all'intrusione di elementi eterogenei all'interno del corpo sadiano. Cibo, animali, piante, manufatti, oggetti contundenti o d'uso quotidiano, ecc., metalli, escrezioni, soggetti, istituzioni, ruoli sociali: il borgesismo della lista è d'obbligo (cfr. *Il libro degli esseri immaginari*), vista quantità e disparità degli elementi introdotti da Sade, in una mescolanza quasi paradossale. Il godimento passa attraverso e inerisce differenti strati di realtà, materiali e sociali, naturali e culturali. Acquisito questo nuovo punto di fuga sul reale, anche il S/M *in collage* proposto da Max Ernst è forse meno surrealista di quanto apertamente dichiarato dall'autore stesso...



(ERNST, M., *Una settimana di bontà*)

Alla causa del piacere contribuiscono, contemporaneamente, fattori eterogenei, che tuttavia non si limitano ad una collaborazione esterna, ad un concorso per il raggiungimento di un fine: il godimento è formato nella diversità, si concretizza nelle sue stesse differenze, iniettandosele, senza che mai giunga il momento del rifiuto o dell'allontanamento del 'corpo estraneo'. In un romanzo che eredita appieno spirito e intelligenza di Sade, un episodio coinvolge tre uomini (un padrone, il suo schiavo e il papabile acquirente di quest'ultimo) e una bottiglia di *champagne*. Il godimento del trio scaturisce dall'inserimento del suddetto oggetto nel sedere dello schiavo (Cerina, *L'amour à mort*). È questo solo un gesto estremo di trasgressione, una pantomima tra il serio e il faceto, narrata per impressionare il lettore? No. La scena dice di più, ovvero parla dell'impossibilità di definire un limite oggettivo che separi interno ed esterno, lo 'schiavo' dalla bottiglia ed entrambi dagli altri due personaggi. Padrone-acquirente-schiavo-*champagne* formano un'unità di piacere non scindibile, né atomizzabile rispetto ad altre componenti: la relazione coattiva, i bendaggi, il listino (*sic!*) con il costo delle singole prestazioni del succube allargano il panorama a dismisura, dando l'impressione che non vi possa essere un limite al coinvolgimento, né un confine per l'individuazione.

Proprio all'individuazione e alle sue problematicità ha dedicato importanti riflessioni Gilbert Simondon. Vale la pena seguire il filo di un suo ragionamento. Egli infatti ha sostenuto che "*il vivente vive al limite di se stesso, sul suo limite*; in un organismo semplice ed unicellulare, sussiste una direzione verso l'interno ed una direzione verso l'esterno in rapporto a questo limite. In un organismo pluricellulare, l'esistenza di un ambiente interno complica la topologia, nel senso che esistono molteplici piani di interiorità ed exteriorità. Una ghiandola a secrezione interna versa nel sangue o in un qualsiasi altro liquido organico i prodotti della sua attività: in rapporto a questa ghiandola, l'ambiente interno e l'organismo generale si configurano in definitiva come ambiente esterno. Allo stesso modo, la cavità dell'intestino costituisce un ambiente esterno per le cellule assimilatrici che assicurano l'assorbimento selettivo lungo tutta l'estensione del tratto intestinale. Secondo la topologia dell'organismo vivente, l'interno dell'intestino risulta infatti esterno all'organismo, sebbene compia in questo spazio un certo numero di trasformazioni condizionate e controllate dalle funzioni organiche; questo spazio concerne l'esteriorità annessa". Teoretica di Sade *more biologico*. Ovvero: l'individuo conserva in sé, fin nel suo codice fisiologico di composizione, la possibilità di oltrepassare il proprio confine, anzi, di relegarlo ad una soglia di indeterminazione già, di fatto, *trans*-individuale.

Se l'inietto è la formula d'azione della *res intensa*, la sua cifra meccanica, le sue componenti sono altrettanto definibili quali *membrane di metastabilità*: luoghi mobili e di scambio di flussi di godimento, spazi in continua metamorfosi e capaci di ricodificazione permanente. Alla bottiglia si sostituiscono – o su di essa vengono iniettati – i succitati moduli gatto-sacco, pene-palpebra – e il piacere prosegue. *L'in sé e per sé* non ha più senso: non si dà alcuna ipseità che non sia 'd'ambiente', generalizzata. Il modello del *Gegen-stand*, dell'identificazione a partire da uno 'stare-contro', viene a decadere e si fa spazio un nuovo paradigma: la muta, avvicendamento di inietti, è ciò che ora spiega il rapporto con il mondo.

Per spiegare una visione affine a quella sadiana, Deleuze e Guattari hanno parlato di zone di indiscernibilità e, soprattutto, di "divenire-*x*". Nel caso, ad esempio, del divenire-animale, gli autori spiegano che ciò non consiste nel recitare, imitare, giocare all'animale: l'essere umano non diventa animale a meno che l'animale non diventi qualcos'altro (*Millepiani*). È in gioco una rideterminazione del concetto stesso di identità, più che la ricerca di una nuova identità. Come ha giustamente sottolineato Foucault, l'identità è utile solo nella misura in cui essa è un gioco, un processo atto a favorire dei rapporti, che a loro volta devono essere di "differenziazione, creazione, innovazione". Non c'è regola che possa incapsulare la fantasia, non c'è contorno materiale che possa decretare il confine di una sfera di appartenenza. Dunque: non c'è nemmeno un 'io', un 'tu', soggetti possessivi, personali, esplicitamente identitari.

Un aneddoto buddhista racconta come, dinnanzi all'insistenza di un allievo che chiede in cosa possa essere identificato Buddha, il maestro risponda che egli è "la siepe in fondo al giardino". Non siamo di fronte ad un esoterismo da adepti, né ad un disinvolto *nonsense*. Aiutato dalla droga a varcare *Le porte della percezione*, Huxley ha spiegato il significato della massima raccontando una 'sua' esperienza: "Passai diversi minuti – o erano secoli? – non soltanto a fissare quelle gambe di bambù, ma *essendo* effettivamente quelle gambe o piuttosto essendo io stesso in loro; o per essere ancora più preciso (perché 'Io' non ero implicato nella questione, né in un certo senso lo erano 'esse') essendo il mio Non-io nel Non-io che era la sedia". Questi discorsi non ci allontanano da Sade e dal discorso sulla sessualità: tradizionalmente si è portati a relegare le occasioni di unione tra corpi solo all'atto sessuale. L'opera del Marchese chiarisce un aspetto fondamentale della questione: il godimento fornisce un codice per la fusione tra corpi misti, elementi eterogenei e distanti. Il piacere sessuale non congiunge due persone, di sesso opposto, nel momento del coito; piuttosto, fa decadere la categoria stessa di 'persona', in un amalgama generale tra gli

elementi più disparati, tutti accomunati da un certo grado di non-identità. Il quadro dipinto dal Marchese non giustifica l'esistenza dei molti *Herculin Barbin*, bensì spiega la assoluta naturalezza e finanche necessità dell'ermafroditismo, dell'indistinzione sessuale – una non-identità genitale, indispensabile strumento di comprensione della non-identità *tout court*.

Se guardiamo a questa ultima tornata di considerazioni, risulta evidente che, come già segnalato, con *res intensa* non si può intendere il corpo, tradizionalmente inteso come depositario fisico di personalità e singolarità. Ciononostante, non ci pare nemmeno che la narrazione sadiana si muova nella direzione di una lotta a tutto campo all'idea di organismo. Più che di una demolizione, si tratta di un allargamento di prospettiva, di una dilatazione del campo visuale – l'idea di corpo individuale, o di organismo, è scalzata da quella di SUPER-organismo. Con questa espressione, due biologi (Bert Hölldobler e Edward Osborne Wilson) hanno indicato quelle colonie animali – formicai, alveari... – organizzate attraverso interazioni biologiche all'interno di un ecosistema che ne forma l'unità. Il SO configura una forma di socialità basata su interazioni d'ambiente. Ciò che ancor più è interessante per la nostra argomentazione è che il SO, da distante, appare come una singola entità vivente. Solo ad uno sguardo più ravvicinato se ne possono distinguere i milioni di elementi che lo modellano. Come a dire: il SO è una moltitudine interconnessa e diversificata, sensibile *nel suo insieme*. Escludendo l'ipotesi del corpo singolo, diremo che la *res intensa* sadiana è invece rintracciata nel SO, dove percezioni e cocenze sono ancora ravvisabili, seppure traslate sul piano del complesso collettivo.

Non c'è un *mio* piacere, ma *un* piacere, intenso e allo stesso tempo diffuso. Il concetto di personale in Sade è rinnovato in quello di 'impersonare': identità, soggetti, oggetti sono giochi di piacere, divertimenti che esistono per poterli godere, non perché abbiano un valore intrinseco, né una propria autonomia ontologica. Così come non c'è un 'io' anche il potere di ogni 'mio' viene a decadere: le membrane di metastabilità 'si trovano' ma non 'appartengono'; le intensità 'ci sono' ma non 'in esclusiva'; l'inietto è locale eppure viene individuato solo per agglutinamento. È fuso il nocciolo della soggettività: non esiste più alcuna proprietà, alcun dominio, nessun reame. Oltre il personale, è solo un impersonare – di ruoli, cose, luoghi, situazioni.<sup>4</sup>

Un altro, ultimo, paradosso viene a completare il panorama. Ormai avevamo ai rovesciamenti di senso proposti dal Marchese (o direttamente da

4 Qui non ha più senso la distinzione, voluta da Deleuze (*Il freddo e il crudele*), fra sadismo e masochismo.

noi, attraverso un suo silenzioso nullaosta), non stupirà poi molto il lettore sapere che la sensibilità sadiana è immateriale, ovvero che essa travalica le forme della ‘normale’ percezione. Abbiamo già affrontato il problema relativo al superamento di individualità e corporeità a favore di un superorganismo. Non ci siamo invece ancora soffermati a comprendere cosa comporti questo slittamento sul piano estetico-percettivo, nonostante la risposta sia almeno in parte implicitamente inclusa nel ragionamento fin qui condotto. Se in effetti l’orizzonte identitario e del personale è perduto, anche i modi della sensibilità saranno parimenti soggetti a mutamento. Non essendoci più un ‘soggetto’, il ‘sentire’ non potrà più determinarsi come un’azione riferita ad una materialità individuata. Se, in altre parole, nulla è più sentito come ‘mio’, ciò comporta che non esiste nemmeno una modalità per definire una sensibilità ‘esterna’ al sé – ovvero che per il personaggio sadiano sarà possibile vivere ed esperire direttamente ciò che normalmente si può soltanto ‘riconoscere’ o ‘interpretare’. Qualche esempio? Il godimento che un attore de *Le centoventi giornate* prova nel tagliare i capelli ad una ragazza, di un libertino a venire derubato, di un altro cliente che eiacula mentre vede cadere una donna su un materasso da un muretto di altezza trascurabile. Oppure si considerino i giurati de *Il pasto nudo* che, dopo la sentenza “stramazzano a terra contorcendosi in un orgasmo di lascivia”. Gli episodi addotti non descrivono violenze particolarmente cruenta, né possono essere catalogati come storie di ordinaria sublimazione: il piacere c’è, ed è di carattere eminentemente sessuale – ognuna di queste scene culmina in un orgasmo. Un vibrato di soddisfazione che, tuttavia, non è ancorato a nulla di fisicamente ‘toccato’, ‘palpato’, ‘sentito’, ‘percepito’. È questo l’apogeo di quella ‘metafisica dell’investimento libidico’ che avevamo individuato quale connotato principe della sessualità umana e che consentiva il distacco dalle forme inferiori di riproduzione. Gli animali possono essere chiamati ad impersonare il piacere, non stanno fuori dalla cornice del godimento, il loro modello sociale diviene anzi paradigmatico per il superamento delle ristrettezze personalistiche. Ciò non significa però che ci possa essere una uniformazione essenziale tra uomo e bestia. E se la distinzione è solo superficialmente ascrivibile agli imperativi morali, essa è invece più radicalmente sostanziata nel fatto che l’uomo crea il proprio piacere metafisicamente, rendendolo così impercettibile ed imprevedibile ad un tempo. La nostra intensità, la nostra forza è la nostra fantasia.

Si confini un uomo in un ambiente limitato “dove non vi sia né luce, né suono, niente da fiutare, e lo si metta in un bagno tiepido”, suggerisce Huxley: nella totale assenza di stimoli, in un habitat amniotico e ridotto al grado zero della sensibilità, ben presto la cavia comincerà a “vedere cose,

udire cose, avere strane sensazioni” (*Le porte della percezione*). L’episodio, di cui parla anche Burroughs ne *Il biglietto che esplose*, è molto simile a quello raffigurato da Ken Russell nel film *Stati di allucinazione*, che a sua volta trae ispirazione da alcuni esperimenti realmente compiuti dal dottor John Cunningham Lilly verso la metà del secolo scorso. Lo scienziato ha studiato gli effetti sull’uomo di un luogo significativamente nominato “vasca di deprivazione sensoriale”, un abitacolo in cui, bagnati da una soluzione liquida, si può fare esperienza di buio e silenzio assoluti. I risultati di tale sperimentazione hanno mostrato che, dopo un certo lasso di tempo, il corpo comincia spontaneamente ad emettere endorfina, sostanza rilasciata dal cervello e segnalatore fisiologico di ‘piacere’. Vale la pena ribadirlo: la nostra forza è la nostra fantasia.

Recuperiamo alcuni fili della matassa argomentativa che abbiamo aggrovigliato in queste pagine. Abbandonando l’orizzonte dialettico-morale, il luogo in cui abbiamo scorto il nucleo teoretico sadiano sembra custodire la ricetta di una nuova umanità, un modello esistenziale decisamente differente da quello a cui siamo finora stati abituati e che in un certo modo eredita l’esortazione del pensiero contemporaneo verso un ‘nuovo umanesimo’. Le peculiarità più salienti di questa razza iperborea sono: incontenibile amoralità; sviluppo di creatività combinatoria e, dunque, improduttiva; capacità di desublimazione del piacere; rincorsa al godimento e indisponibilità all’asintoticità del desiderio; predisposizione all’inietto di corpi apparentemente estranei; appoggio ad una socialità collettiva di condivisione assoluta; inclinazione alla spersonalizzazione e all’improvvisazione di ruoli e situazioni; disponibilità alle novità; estro per il rinnovamento; percettibilità meta-fisica; fantasia sfrenata.

*E voi? Non fareste altrettanto?*  
(JACK LO SQUARTATORE)

*Testi di riferimento*

Un insieme di condizioni materiali e geografiche mi hanno impedito, nella stesura di questo contributo, una consultazione sufficientemente ordinata delle opere prese in considerazione. In mancanza di una biblioteca omogenea, mi sono trovata a leggere Foucault in spagnolo, Bataille in inglese, Burroughs in italiano e così via, assemblando un *pastiche* linguistico le cui singole referenze sarebbe stato insensato riprodurre nel testo. Nell'impossibilità di fare altrimenti, ho dunque optato per un approccio più libero alla citazione e al rimando – testuale, iconografico, cinematografico. Tale necessità, tuttavia, si è presto tradotta in preferenza: abbiamo davvero ancora bisogno dell'indicazione delle pagine, del feticismo dei numeri delle ristampe, della compulsione a puntualizzare il luogo della prima edizione dell'opera? La rete e gli strumenti che essa fornisce fanno ormai parte, impossibile negarlo, dei nostri 'attrezzi del mestiere'. Non sto dicendo che il valore dello stampato sia venuto meno, ma che, sulla base dell'acquisizione di queste altre vie d'accesso alla conoscenza, è altrettanto indispensabile 'aggiustare' e adeguare i consueti *paraphernalia* bibliografici. È per questo che, nella citazione delle varie opere considerate, mi sono limitata a fornire indicazioni davvero minimali. Il lettore interessato potrà facilmente recuperare tutte le informazioni collaterali del caso attraverso una ricerca ormai davvero immediata e facilmente accessibile.

ADORNO, T.L.W. e HORKHEIMER, M.

*Dialettica dell'illuminismo*

ARENDT, H.

*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*

BACHTIN, M.

*L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*

BARTHES, R.

*L'albero del crimine*

BATAILLE, G.

*L'eroticismo*

*La sovranità*

BLANCHOT, M.

*Lautréamont e Sade*

BURROUGHS, W.S.

*Il biglietto che esplose*

*Il pasto nudo*

CERINA, L.

*L'amour à mort*

DE BEAUVOIR, S.

*Dobbiamo bruciare Sade?*

DELEUZE, G.

*Critica e clinica*

*Il freddo e il crudele*

DELEUZE, G. e GUATTARI, F.

*L'Antiedipo*

*Millepiani*

DIDEROT, D.

*I gioielli indiscreti*

ENSLER, E.

*I monologhi della vagina*

ERNST, M.

*Una settimana di bontà*

ESCHILO

*Prometeo incatenato*

FOSTER WALLACE, D.

*Considera l'aragosta*

FOUCAULT, M.

*Herculine Barbin. Una strana confessione*

*Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio del XIX secolo*

*Politica ed etica. Un'intervista*

*Storia della sessualità: I, II, III*

*Un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*

FREUD, S.

*Carattere ed erotismo anale*

*Il disagio della civiltà*

*La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*

*Tre saggi sulla teoria sessuale*

GOLDING, W.

*Il signore delle mosche*

HÖLLDOBLER, B. e WILSON, E.O.

*Il superorganismo*

HUXLEY, A.

*Le porte della percezione*

KLOSSOWSKI, P.

*Sade prossimo mio*

NIETZSCHE, F.W.

*Su verità e menzogna in senso extramurale*

RABELAIS, F.

*Gargantua e Pantagruel*

SADE, D.A.F.

*Juliette, ovvero le prosperità del vizio*

*Justine, ovvero le disavventure della virtù*

*Le centoventi giornate di Sodoma*

SIMONDON, G.

*L'individuazione*

TODOROV, T.

*La conquista dell'America*

BERTOLUCCI, G.

*Pasolini prossimo nostro*

BUÑUEL, L.

*L'age d'or*

BUÑUEL, L. e DALÍ, S.

*Un chien andalou*

IMHOOF, M.

*Un mondo in estinzione*

PASOLINI, P.P.

*Le centoventi giornate di Salò*

RUSSELL, K.

*Stati di allucinazione*

# IL CAFFÈ DEI FILOSOFI

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio* e *Pierre Dalla Vigna*

1. Claudio Bonvecchio (a cura di), *La filosofia del Signore degli Anelli*
2. Claudio Bonvecchio, *I viaggi dei filosofi. Percorsi iniziatici del sapere tra spazio e tempo*
3. Sandro Nannini, *La nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*
4. Eleonora De Conciliis, *Pensami, stupido!*
5. Maurizio Elettrico, *L'Infante Demiurgo. Manifesto estetico dell'artificiale biologico*
6. Roberto Manzocco, *Twin Peaks, David Lynch e la filosofia*
7. Giulio M. Facchetti, Erika Notti (a cura di), *Atlantide. Luogo geografico, luogo dello spirito*
8. Roberto Manzocco, *Pensare Lost. L'enigma della vita e i segreti dell'isola*
9. Marcello Ghilardi, *Filosofia nei manga. Estetica e immaginario nel Giappone contemporaneo*
10. Claudio Bonvecchio, *L'eclissi della sovranità*
11. Claudio Bonvecchio, *La magia e il sacro*
12. Frances A. Yates, *L'illuminismo dei Rosa Croce*
13. Carmelo Muscato, *L'enigma della scelta. Un approccio cognitivo e filosofico-politico*
14. Fabio Chiusi, *Nessun segreto. Guida minima a WikiLeaks, l'organizzazione che ha cambiato per sempre il rapporto tra internet, informazione e potere*
15. Emma Palese, *Da Icaro a Iron Man. Il Corpo nell'era del Post-Umano*
16. Carlo Magnani, *Filosofia del tennis. Profilo ideologico del tennis moderno*
17. Marco Teti, *Generazione Goldrake. L'animazione giapponese e le culture giovanili degli anni Ottanta*
18. Achim Seiffarth, *Meditazioni sullo shopping*
19. Laura Anna Macor, *Filosofando con Harry Potter. Corpo a corpo con la morte*
20. Roberto Manzocco, *Dylan Dog. Esistenza, orrore, filosofia*
21. Claudio Bonvecchio (a cura di), *La filosofia di Indiana Jones*
22. Vittorio Mathieu, *Sciagure parallele. Risorgimento italiano e rivoluzione francese*
23. Marcello Barison (a cura di), *Borges. Labirinti immaginari*
24. Salvatore Patriarca, *Il mistero di Maria. La filosofia, la De Filippi e la televisione*

25. Alessandro Alfieri-Paolo Talanca, *Vasco, il male. Il trionfo della logica dell'identico*
26. Otto Weininger, *Sesso e carattere*, Introduzione di Franco Rella
27. Iris Gavazzi, *Il vampiresco. Percorsi nel brutto*
28. Claudio Bonvecchio (a cura di), *Il mito dell'Università*
29. Arnaldo Colasanti, *Febbrili transiti. Frammenti di etica*
30. Jorge Luis Borges, *Cartografia di un destino. Interviste*, a cura di Tommaso Menegazzi
31. Antoine Buéno, *Il libro nero dei puffi. La società dei puffi tra stalinismo e nazismo*
32. Nicoletta Cusano, *Essenza e fondamento dell'amore*
33. Paolo Bellini, *L'immaginario politico del salvatore*
34. Alessandro Grilli, *Storie di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*
35. Santiago Ramón y Cajal, *Psicologia del Don Quijote e il quijotismo*
36. Pierpaolo Antonello, *Dimenticare Pasolini. Intellettuali e impegno nell'Italia contemporanea*
37. Enrico Cantino, *Da Goldrake a Supercar Gattiger. Dal semplice al complesso: tipologie di robottoni dell'animazione giapponese*
38. Enrico Cantino, *Da Kenshiro a Sasuke. Gli anime guerrieri e il codice d'onore degli antichi samurai*
39. Davide Pessach, *Semiotica del calcio in TV. I segni dello sport nello spettacolo postmoderno*
40. Claudio Bonvecchio, Gian Luigi Cecchini, Marco Grusovin, Simone Paliaga, Adriano Segatori, *Mitteleuropa ed Euroregione, Un destino, una vocazione, un carattere*
41. Pietro Piro, *Francisco Franco. Appunti per una fenomenologia della potenza xe del potere*
42. Carmine Castoro, *Filosofia dell'osceno televisivo. Pratiche dell'odio contro la tv del Nulla*
43. Roberto Masiero (a cura di), *Pensare l'Europa*
44. Angelo Villa, *Pink Freud. Psicoanalisi della canzone d'autore da Bob Dylan a Van De Sfroos*
45. Donato Ferdori, Stefano Marino (a cura di), *Filosofia e popular music*
46. Lucrezia Ercoli, *Filosofia della crudeltà. Etica ed estetica di un enigma*
47. Salvatore Ferlita, *Non per viltade. Papi sull'orlo di una crisi*
48. Paolo Ercolani, *Qualcuno era italiano. Dal disastro politico all'utopia della rete*
49. Flavio Ermini, *Essere il nemico. Discorso sulla via estetica alla liberazione*
50. Federico Nicolaci, *Tempio vuoto. Crisi e disintegrazione dell'Europa*

51. Antonio Guerrieri, *Apple come esperienza religiosa*
52. Erik Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*
53. Richard Greene e Peter Vernezze, *I Soprano e la filosofia. Uccido dunque sono*, traduzione e cura di Andrea Signorelli
54. Richard Greene, K. Silem Mohammad (a cura di), *Quentin Tarantino e la filosofia. Come fare filosofia con un paio di pinze e una saldatrice*, traduzione di Pietro Bianchi

*Finito di stampare  
nel mese di gennaio 2014  
da Digital Team - Fano (PU)*