

## PER UN'ANTROPOLOGIA DELLA PAURA (A PARTIRE DA GEORGE BATAILLE)

Jean-Christophe Goddard

Université de Toulouse II le Mirail / EuroPhilosophie

Abstract. *Antropology of Fear Georges Bataille*

The essay analyzes the concept of fear as George Bataille explores it in the books *l'Expérience intérieure* and *Le coupable*. The relationship between fear and madness occupies a relevant position in these essays.

*Keywords: French Philosophy, Fear, Madness, Bataille.*

Nell'introduzione alla riedizione dei suoi due primi libri, *L'esperienza interiore* e *Il colpevole*, Georges Bataille oppone la ricerca filosofica della verità – cioè la scienza<sup>1</sup> – alla ricerca della paura, in quanto la paura, o, più precisamente, “ho paura”, è un'attitudine che si allontana”, e che deve dunque essere restaurata. Scrive Bataille: «è la paura che voglio e che cerco: la paura che inaugura un vertiginoso slittamento, la paura che raggiunge l'illimitato possibile del pensiero»<sup>2</sup>.

### 1. *Ordine delle cose e ordine intimo*

---

<sup>1</sup> Sulla scienza come coscienza chiara dell'ordine delle cose – cioè in quanto è la coscienza che devia dall'ordine intimo o della vita –, cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973, p. 124 *sq.*

<sup>2</sup> G. Bataille, *Le coupable*, Gallimard, 1961, p. 12 ; trad. it., Bari, 1989, p. 16.

Jean-Christophe Goddard

Per comprendere questa volontà di paura, occorre fare riferimento all'insieme dell'antropologia di G. Bataille, e più precisamente alla distinzione che essa stabilisce tra l'*ordine delle cose* e l'*ordine intimo*.

L'ordine delle cose, che Bataille chiama anche l'ordine reale, è quello della posizione trascendente degli oggetti in rapporto a un soggetto cosciente, esso stesso posto come individualità separata, cioè come *cosa*. La condizione della separazione degli esseri – tanto dei soggetti quanto degli oggetti – nell'ordine delle cose è la loro durata, nel senso di stabilità: la posizione oggettiva delle cose non ha senso, infatti, che in rapporto a un tempo ulteriore nel quale le cose restano disponibili. Sotto questo aspetto, il mondo, come mondo delle cose, è dunque al tempo stesso discontinuo e stabile.

L'ordine intimo è quello della vita immanente nella quale nulla ha un'esistenza separata, né il soggetto né l'oggetto; è l'ordine della partecipazione e della comunità universale e impersonale degli esseri. «É intimo, in senso forte», scrive Bataille, «tutto ciò che ha l'impeto di una assenza di individualità, la sonorità inafferrabile di un fiume, la vuota limpidezza del cielo»<sup>3</sup>. Alla discontinuità del mondo delle cose l'ordine intimo oppone la sua continuità essenziale, di cui è espressione il divorarsi reciproco e omofagico degli animali<sup>4</sup>. Poiché se l'ordine delle cose è l'ordine della coscienza e dei suoi progetti, l'ordine intimo è quello dell'affermazione vitale propria del mondo animale.

Tuttavia, la differenza tra i due ordine non è la differenza tra umano e animale. L'umano non si situa, infatti, interamente dal lato della

---

<sup>3</sup> G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 68; trad. it., Milano, 1995, p. 48.

<sup>4</sup> Cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 32 *sq.*; trad. it., p. 22 e sgg.

coscienza e delle cose. Esso si situa piuttosto precisamente nella giuntura tra i due ordini.

In generale, la distinzione e opposizione radicale tra ordine delle cose e ordine della vita non è originale.

Si incontra, per esempio, in Bergson. Nel terzo capitolo de *L'evoluzione creatrice*, essa è la distinzione tra due "specie di ordini": 1) l'ordine geometrico, puramente spaziale, della materialità, in quanto è subordinata ai bisogni dell'azione e si risolve in una molteplicità discreta di oggetti posti in una esteriorità reciproca; 2) l'unità interiore e fluida dello slancio vitale, il movimento di incessante creazione di forme nuove, l'oceano della vita nel quale ogni esteriorità, ogni separazione individuale viene a dissolversi.

Una simile distinzione è anche in Deleuze, per esempio ne *L'Anti-Edipo*, in quanto distinzione del molare e del molecolare, o ancora del paranoico e dello schizofrenico: da un parte la mescolanza passiva di parti incastrate, la mescolanza parziale che organizza il molteplice in masse gregarie - alimento di territorialità manicomiali e fonda l'assoggettamento sociale; dall'altra parte la mescolanza attiva, totale e liquida, che deterritorializza e lega le molteplicità in modo a-organico - per compenetrazione, immergendole in una rete aperta e fluida di interconnessioni - e, così facendo, opera la dissoluzione rivoluzionaria della coazione.

Ci sono qui, come in Bataille e Bergson, due tipi di unità, che sono anche e soprattutto due molteplicità: una molteplicità discreta, di incastri successivi (l'unità parziale) e una molteplicità non numerica, continua, fluida, di compenetrazione (l'unità totale), cioè *semplice*. Una complessità

gregaria che procede per assemblaggio, e una complessità semplice che procede per integrazione continua.

La distinzione dei due ordini è comune, e si potrebbe ben vedere, per esempio in Deleuze, un approfondimento del senso di questa distinzione così come egli la trova in Bergson e Bataille. Ma non è questo l'essenziale. La questione primordiale, quella sulla quale i tre autori si dividono, è la questione dell'*articolazione* dei due ordini. È la risposta che ciascuno di essi dà a questa questione ad essere propriamente originale.

Il terzo capitolo de *L'evoluzione creatrice* è del resto consacrato proprio alla costruzione di questa articolazione di ordini inconciliabili. La loro articolazione risiede nella possibilità di passare dall'uno all'altro per via di inversione, dal momento che ciascuno dei due ordini non è altro che il risultato di una interruzione e di una inversione del movimento attraverso il quale l'altro si crea. Il modo in cui Bergson pensa l'articolazione dei due ordini fornisce così alla sua filosofia il suo metodo e il suo indirizzo generale: l'intuizione come duplice sforzo della coscienza in due direzioni opposte «che si alzano e si abbassano una dopo l'altra»<sup>5</sup> per cogliere dall'interno le due forme della realtà che sono il corpo e lo spirito – la cosa e la vita.

Allo stesso modo per Deleuze. Se la scelta non è che tra due poli, «la controfuga paranoica che anima tutti gli investimenti conformistici, reazionari e fascisteggianti, e la fuga schizofrenica convertibile in investimento rivoluzionario»<sup>6</sup>, resta non di meno il fatto che solo una certa articolazione tra i due, che Deleuze concepisce sotto la forma di una strutturazione? («un *agencement*»), cioè nel modo «macchinico»,

---

<sup>5</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 357.

<sup>6</sup> Deleuze, *L'Anti-Oedipe*, p. 408 ; trad. it. a cura di A. Fontana, Torino, 1975, p. 391.

permette di evitare il pericolo della linea schizofrenica di rottura, che Deleuze definisce espressamente come un pericolo peggiore rispetto a quello della linea sedentaria: il rischio di «capovolgersi in linea d'abolizione, di distruzione, dell'altro e di sé»<sup>7</sup>. Di qui discende l'orientamento generale del deleuzismo, che è quello di cercare non solo di disfare l'ordine delle cose attraverso l'ordine intimo, l'ordine gregario attraverso quello intensivo delle essenze nomadi e singolari, ma soprattutto di costruire un'articolazione atletica dei due movimenti inversi attraverso i quali si ingenerano lo stabile e l'instabile, il separato ed il fluido, non in un'alternanza – come in Bergson – ma nella torsione o deformazione all'interno di un'unica Figura, al tempo stesso individuata e dissolta nella vita universale. Mi sia permesso in proposito di rinviare alla mia ultima opera apparsa per la Librairie Vrin, sotto il titolo *Violence et subjectivité*, nella quale analizzo, sotto il concetto di *stazione isterica*, questa articolazione atletica dei due ordini, più in particolare attraverso l'estetica di Deleuze.

Non è privo di interesse rilevare che la la Figura deleuziana dell'articolazione di quelli che, con i termini di Bataille, possono essere definiti l'ordine delle cose e l'ordine dell'intimità, è la Figura di un certo brivido mortuario: una Figura della morte. È del resto degno di nota che Bergson abbia potuto precisare, sempre nel terzo capitolo de *L'évolution créatrice*, che lo sforzo d'intuizione, se consiste in una pura coincidenza con la vita, con l'intimo, non può essere sostenuto più di qualche istante senza distruggerci<sup>8</sup>, in modo che un andirvieni continuo<sup>9</sup> tra le due

---

<sup>7</sup> Deleuze, *Dialogues*, p. 168.

<sup>8</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 238.

<sup>9</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 240.

Jean-Christophe Goddard

direzioni corrispondenti ai due ordini è preferibile e più appropriato (*et plus à même*) rispetto al sostenere e generalizzare l'intuizione (*de soutenir et de généraliser l'intuition*).

Qual è la soluzione di G. Bataille al problema della giuntura tra i due ordini? L'abbiamo già detto: l'umano non si trova esclusivamente nell'ordine della coscienza o delle cose, ma nel rapporto e nella giuntura tra questo ordine e quello dell'intimità vivente.

Le antropologie bergsoniane e deleuziane sono delle antropologie dello *sforzo*. L'uomo vi è definito attraverso il suo sforzo: sia per il suo sforzo atletico paranoschizoide per diventare animale, sia per il suo sforzo di continuo andirvieni, di movimento pendolare incessante nelle due direzioni opposte dello spaziale e del vitale.

Per quanto riguarda l'antropologia di Bataille, si tratta invece di un'antropologia della *paura*, poiché in essa la giuntura dei due ordini che definisce l'umano nel suo carattere proprio è la paura. E se la paura deve essere ricercata è proprio perché è la sola esperienza possibile dell'umano in quanto tale.

E' infatti nell'esperienza della *paura della morte* che la vita è rivelata nella sua pienezza, facendo inabissare l'ordine delle cose<sup>10</sup>. L'uomo ha paura della morte in quanto ordine intimo che «non è conciliabile con l'ordine delle cose»<sup>11</sup>; ha paura della morte poiché è la dissipazione dell'ordine reale, dell'*utilitario* e della stabilità che esso richiede, in un inutile consumo, un dispendio (*dépense*) in pura perdita<sup>12</sup>. Ma se l'uomo ha

---

<sup>10</sup> Cf. G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 64; trad. it., p. 46.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 70; trad. it., p. 49.

<sup>12</sup> Nota del traduttore: Si segue qui la traduzione del termine *dépense* scelta e adottata da F. Rella, che pure è consapevole della difficoltà di rendere con un solo sostantivo la

*Per un'antropologia della paura (a partire da George Bataille)*

paura, è innanzitutto perché è entrato nell'edificio di progetti che è l'ordine delle cose, e perché è lui stesso una cosa – ossia perché l'ordine intimo lo minaccia nella sua natura di cosa. La paura della morte è dunque il luogo dove si prova al tempo stesso la scissione dei due ordini inconciliabili e la loro unione (l'articolazione dei contrari) nell'uomo, o meglio l'unione di essi che è l'uomo: «l'impossibilità di essere umano senza essere una cosa [una coscienza] e di sfuggire ai limiti delle cose senza ritornare al sonno animale [alla pura vita immanente e non cosciente]»<sup>13</sup>. Senza questa paura, non ci sarebbe umanità.

*2. Antropologia della paura contro governo della paura*

Se l'antropologia batailliana della paura può essere richiamata nel quadro di una critica del governo della paura, è perché essa chiarisce il senso reale di un tale governo, che è quello di costruire delle strategie per evitare la paura nel suo significato di fondamento dell'umano in quanto tale – poiché permette di valorizzare il modo in cui, attraverso il governo della paura, l'ordine dei progetti e delle cose tenta di emanciparsi totalmente rispetto all'intimo e, dunque, in realtà, da ogni angoscia propriamente umana.

Si noterà che la paura organizzata, sistematizzata nel governo della paura, non è più, parlando propriamente, la paura della morte, ma sempre la paura di qualcosa di determinato – un'epidemia, un rischio naturale o sociale ...- che s'iscrive di conseguenza nell'ordine delle cose

---

ricchezza d'implicazioni che questa nozione ha nella riflessione di Bataille (cf. G. Bataille, *La parte maledetta*, Torino, 1992, p. 3).

<sup>13</sup> G. Bataille, *Théorie de la religion*, p. 72; trad. it., p. 50.

Jean-Christophe Goddard

individuate, che non mi sottrae violentemente a quest'ordine, ma mi riconduce ad esso sino alla morte, trasformando anche quest'ultima in un avvenimento *sociale* e anticipabile, in quanto avvenimento possibile in un mondo di progetti: la mia morte come un *prodotto* del mondo delle cose, legato alla sua organizzazione, dipendente dal grado di efficacia del suo dispositivo di prevenzione. Una morte nella quale, di conseguenza, l'individualità non è assorbita nel «prodigo ribollimento della vita»<sup>14</sup>, ma resta stabile nel seno di un conteggio statistico delle vittime dell'insicurezza terrorista, alimentare o biologica.

Occorre ammettere che il governo della paura, proponendo delle *ragioni* del morire, facendo della morte una possibilità, in realtà limita la paura.

In se stessa, la paura della morte è senza oggetto: « – ... la paura... sì la paura, cui soltanto giunge il pensiero senza limiti...la paura, sì, ma la paura di cosa..?», domanda Bataille nell'*Introduzione al Colpevole*: «La risposta riempie l'universo in me: - evidentemente la paura di NIENTE...»<sup>15</sup>. Questa paura, an-economica, che eccede ogni sistema di retribuzioni o di castighi futuri così come ogni sistema di prevenzione e di protezione, è senza ragione. Non trasforma la morte, di cui essa è la paura, in un possibile al quale può ancora sottrarsi e che *minaccia* di essere realizzato, ma la riconosce e la teme in quanto essa è *l'impossibile* nell'uomo, l'impossibile che *definisce* l'uomo nella sua specificità.

Bergson o Deleuze cercano, nel movimento pendolare o nella stazione atletico paranoichizoide, una certa coincidenza possibile di ordini inconciliabili. Ciò è evidente nel caso di Bergson, dal momento

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 13 ; trad. it., p. 16.

che il pendolo permette di allargare e amplificare l'intuizione della vita sviluppandola nel tempo di un battito ritmico. Lo stesso vale anche per Deleuze, se si presta attenzione al fatto che la stazione atletica, al tempo stesso individuante e dissolvente, nella quale i due ordini si articolano e coincidono è quella di una "vita che si congiunge con la morte"<sup>16</sup>, di una individualità che si cancella nell'immanenza, singolarizzandosi in questa cancellazione stessa: una morte in sospenso, una morte che *dura*.

L'esperienza antropologica della paura della morte e della divergenza dei due ordini è al contario, per Bataille, l'esperienza di una impossibile coincidenza. Più precisamente, è l'esperienza dell'impossibilità della morte: della morte come l'impossibile. Insistiamo: questa impossibilità non è ciò che è impossibile all'uomo, essa è l'impossibilità che definisce l'uomo stesso, poiché – scrive Bataille – l'uomo è «il solo animale che abbia saputo fare della propria morte esattamente, pesantemente l'impossibile...La coscienza è la condizione della morte compiuta. Io muoio nella misura in cui ho coscienza di morire. Ma se la morte sottrae la coscienza, non ho soltanto coscienza di morire: questa coscienza, allo stesso tempo, la morte la sottrae in me»<sup>17</sup>. La volontà di paura è allora la volontà di mantenere intatta l'apprensione della morte come impossibilità, nel senso che si è appena visto.

Se Bataille tiene a mantenere viva la paura della morte, cioè questa impossibile coincidenza della coscienza e della vita nella morte, è per il fatto che essa gli fornisce il principio di una critica generale della società industriale – di cui il governo della paura è un'espressione.

---

<sup>16</sup> Deleuze, *L'immanence : une vie...*, revue Philosophie, n° 47, ed. Minuit, 1995.

<sup>17</sup> G. Bataille, *Le coupable*, p. 14 ; trad. it., p. 17.

Nella quarta parte de *La parte maledetta*, Bataille pone all'origine della società industriale: «fondata sul primato e sull'autonomia della merce – della *cosa*»<sup>18</sup>, «una volontà opposta di collocare l'essenziale – *ciò che atterrisce e rapisce nel tremito* – al di fuori dell'attività, del mondo delle *cosa*». «L'essenziale» designa qui l'insieme di dispendi improduttivi di tutti i tipi, le istituzioni e i valori creatori di dispendi che il capitalismo borghese lascia sussistere e ai quali non è ostile, nota Bataille, se non in modo molle e illogico. Ma l'importante non è qui questa tolleranza o molle ostilità; ciò che conta è che il primato della merce relega l'improduttivo, il consumo vitale, in una *sfera laterale* rispetto all'ordine delle cose, e si fonda dunque sull'abolizione di ogni *contatto*, di ogni *articolazione* tra il mondo delle cose e quello della vita. Ora, l'abbiamo visto, solo l'esperienza della paura della morte alla giuntura dei due ordini- in quanto esperienza della loro impossibile coincidenza - è, per Bataille, fondatrice dell'umanità in quanto tale. È dunque in modo assolutamente essenziale che la società industriale tende a ridurre, a svuotare la paura della morte recuperandola, limitandola e razionalizzandola in un'organizzazione del rischio e della prevenzione. Governare attraverso la paura non significa volere la paura, ma al contrario radicalizzare la tendenza, tipica della società industriale, a *sopprimere la paura della morte*, in quanto pericoloso punto di incontro tra l'ordine delle cose e l'intimità della vita.

È degno di nota che, ne *La parte maledetta*, Bataille estende la sua critica della società industriale attraverso una critica del marxismo, che in realtà è una critica della politica sovietica dell'epoca, che gli appare come una radicalizzazione del capitalismo borghese. «Rigorosamente realista»,

---

<sup>18</sup> G. Bataille, *La part maudite*, Minuit, 1967, p. 165 ; trad. it., p. 129.

*Per un'antropologia della paura (a partire da George Bataille)*

cosciente dell'opposizione dell'economico e del religioso (l'improduttivo) la politica sovietica si sforza di denunciare e di smantellare sistematicamente le istituzioni improduttive al fine di andare sino al fondo delle cose, di portare a compimento la cosa, di realizzare la compiuta adeguazione dell'uomo alla produzione. Non si tratta certo qui di stabilire se questa comprensione del comunismo possa valere come una critica recepitibile del marxismo (non è affatto detto che il marxismo sia interamente dal lato della produzione delle cose). Si metterà solo in rilievo che la logica propria della società industriale è di distruggere ogni forma di sopravvivenza dei valori improduttivi attraverso il compimento dell'economia e che essa tende dunque all'appianamento sistematico delle difficoltà materiali della vita: la sistematizzazione della paura alla quale mira oggi il governo capitalista delle cose ha molto a che vedere con questa volontà di perfezionare l'economia in *economia* della paura, attraverso l'integrazione della sola paura che minaccia ancora l'ordine delle cose, cioè la paura della morte. La soppressione della morte come perdita, pura perdita improduttiva, attraverso il calcolo e la prevenzione dei rischi appartiene alla logica radicale del capitalismo – a questa stessa logica che, secondo Bataille, attua il marxismo, e che è la soppressione pura e semplice del religioso, non solamente nella sua forma esteriore e contraddittoria (le Chiese), ma anche nella sua forma essenziale: come esperienza dell'intimità, distruttrice di ogni socialità organica. Il religioso, per riprendere una formula di Deleuze, in quanto «fa fuggire il sociale» nella direzione del vitale.

### *3. Sovranità e sacrificio*

A questa logica del capitalismo Bataille oppone, in tutta la sua opera, un ideale di sovranità ritrovata al di fuori della produzione. In cosa consiste l'attitudine sovrana che non volta le spalle alla paura, la vuole e mantiene la presenza devastatrice dell'intimo nel cuore dell'ordine delle cose?

Per farlo comprendere, citeremo dei lunghi estratti di un articolo pubblicato da Bataille nel 1930 nell'ottavo numero della rivista *Documents*: *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*.

In esso Bataille accosta l'automutilazione di Van Gogh a due casi psichiatrici.

1) Innanzitutto, un caso riportato nelle *Annales medico-psicologiques*; quello di Gaston F., un disegnatore in ricamo di 30 anni, entrato nel manicomio di Saint-Anne nel gennaio del 1924 dopo essersi strappato un dito, agli ordini del sole: così si legge nel rapporto degli annali: «Camminava la mattina dell'undici dicembre sul viale di Ménilmontant quando, arrivato all'altezza del cimitero di Père-Lachaise, si mise a fissare il sole e, ricevuto dai suoi raggi l'ordine di strapparsi un dito, senza esitare, senza provare alcun dolore, afferrò tra i denti l'indice sinistro, sezionò consecutivamente la pelle, i tendini flettenti ed estensori, i legamenti articolari al livello dell'articolazione della falange, torse con la mano destra l'estremità del suo indice sinistro così dilacerato e lo strappò completamente. Tentò di fuggire davanti agli agenti, che riuscirono però a prenderlo e lo condussero all'ospedale ...»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> G. Bataille, *Documents*, Mercure de France, 1968, p. 145-146.

2) In secondo luogo, un caso riportato nel numero 27 della *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, e citato da Lorthiois in un'opera del 1909, dal titolo *De l'automutilation. Mutilations et suicides étranges*: «Una donna di trentaquattro anni, sedotta e ingravidata dal suo padrone, aveva messo al mondo a un bambino che morì qualche giorno dopo la sua nascita. Da quel momento questa infelice era affetta dal delirio della persecuzione con agitazione e allucinazione religiose. La rinchiusero in un manicomio. Un mattino, una guardia la trovò occupata a strapparsi l'occhio destro: il globo oculare sinistro era scomparso e l'orbita vuota lasciava vedere dei lembi di tessuto cellulare e dei grappoli adiposi; a destra c'era una exoftalmia molto pronunciata. Interrogata sul movente del suo atto, l'alienata dichiarò di avere inteso la voce di Dio e di avere visto poco dopo un uomo di fuoco: il fantasma le diceva «Dammi le tue orecchie, tagliati la testa». Dopo avere sbattuto la testa contro le mura, cercò di strapparsi le orecchie e poi decise di staccarsi gli occhi»<sup>20</sup>.

Quest'ultimo esempio è tanto più toccante per il fatto che la *violenza* con la quale il religioso o l'intimo fanno irruzione nell'ordine reale assume la forma della mutilazione di Edipo che, per Bataille, è la «forma più orribile di sacrificio». La demenza elimina dunque gli ostacoli che si oppongono a una tale irruzione del religioso nell'ordine delle cose. Occorrerà tenere presente il fatto che questi gesti di automutilazione rinviano a delle pratiche analoghe, molto primitive, alle quali si può riconoscere una certa funzione sociale, ma sempre *al margine* dell'economia, e che sono sempre meno tollerate dalla società industriale, che tende a razionalizzare la violenza: la circoncisione, l'estrazione di un

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 153.

dente, l'ablazione di un dito, etc. Per noi la violenza di questi gesti è tanto più terribile e intollerabile quanto più la società in cui viviamo è impegnata nel sistema di prevenzione e di governo della paura che abbiamo evocato.

In che modo simili gesti di automutilazione affermano una sovranità che rompe con l'ordine della produzione?

Teniamo fermi il fatto che affermano un impulso contrario a quella che fa *mangiare* – cioè l'impulso di *appropriazione* sia degli alimenti sia dei beni. Al contrario dell'ingestione, consistono nel gettare qualcosa di se stessi al di fuori di sé. In modo tale che ciò che è così gettato al di fuori di sé, il dito, l'occhio, sfugge, *come cosa*, al mondo delle cose, è alterato in modo sconcertante nel suo statuto di cosa attraverso la violenza stessa dello strappo. E al tempo stesso in modo tale che l'omogeneità della persona, abitualmente confortata e rinforzata dall'ingestione appropriante di alimenti, si trova infranta dall'ablazione, che ha il potere di liberare degli elementi eterogenei e di mettere in discussione la partecipazione della persona a un mondo costituito da entità discrete e individuate.

Un tale vomito, un tale getto o rigetto al di fuori di sé, è propriamente per Bataille l'affermazione di una libertà – una «meravigliosa libertà»<sup>21</sup> –, la libertà di uscire al di fuori di sé, di sfuggire a ogni appropriazione, di essere decisamente *inappropriati*: la libertà di «sputare in faccia a tutti quelli che conservano un'idea elevata della vita che hanno ricevuto, quell'idea ufficiale e nota», che giustifica che la si *preservi*, che la si conservi invece di spenderla in pura perdita. Una preoccupazione di

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 162.

conservare sulla quale si fondano le paure determinate del sistema della paura: la paura di perdere la salute, di perdere la sicurezza dei beni e delle persone, di smarrire l'identità personale o del gruppo, l'integrità fisica e morale, etc.

Occorre insistere, con Bataille, sull'elemento di odio e di disgusto di cui è caricata l'automutilazione e senza la quale non potrebbe apparire come l'affermazione di sovranità e di libertà che essa è: «l'orecchio mostruoso inviato [da Van Gogh] nella sua busta esce bruscamente dal cerchio magico all'interno del quale abortivano stupidamente i riti di liberazione. Ne esce assieme alla lingua di Anassarco di Abdera, tranciata con i denti e sputata sanguinante in faccia al tiranno Nicocreonte».

Cosa che sfugge al mondo delle cose, cosa sottratta e non prodotta, la parte gettata al di fuori di sé è cosa *non cosa*: cosa intima, cosa *sacra*. È questa cosa sacra che è gettata in faccia al tiranno, come in faccia al mondo interamente dominato dalla produzione delle cose – nel quale l'uomo è esclusivamente merce, una cosa disponibile per fini utili. Lo spavento che suscita questa cosa sacra – e il nostro spavento alla lettura dei resoconti psichiatrici citati da Bataille – è, infatti, esattamente la paura suscitata dalla coincidenza impossibile, nella morte, dei due ordini inconciliabili del reale e della vita.

#### *4. Bataille, Derrida e Hegel*

Nel 1967, in *La scrittura e la differenza*, Derrida, radicalizzando la posizione critica di Bataille rispetto al mondo della produzione e delle opere, erige il dispendio improduttivo dell'omicidio e la dilapidazione del

Jean-Christophe Goddard

senso nella mutilazione sacrificale a parola d'ordine di un nuovo pensiero, che ha come eroe Antonin Artaud e per modello il teatro della crudeltà e la sua determinazione a distruggere l'occidente, la sua civilizzazione, la sua religione e la sua intera filosofia.

Questa parola d'ordine, quest'appello al dispendio trasgressivo è anche antihegeliano: il sacrificio sconsolato della presenza e del senso in cui consiste per Derrida l'esperienza del sacro deve essere senza compensazioni, senza residui, senza riserve. Deve essere l'esatto opposto del concetto speculativo per eccellenza, il concetto di *Aufhebung*, che – congiungendo l'abolizione e la conservazione, significa «*lo stravolgimento di un discorso che si sfiata nel riappropriarsi ogni negatività, [...] per dare un senso alla morte e, nello stesso tempo, per rendersi cieco al senza-fondo del non-senso a cui attinge e in cui si esaurisce il fondo del senso*»<sup>22</sup>. Nella sua forza più grande, nell'atto sovrano del sacrificio, la morte sacra è per Derrida un puro consumo senza ritorno, una distruzione a fondo perduto; è ciò che Hegel, cieco all'esperienza del sacrificio autentico, designa con il termine di «negatività astratta» e che egli oppone al lavoro del negativo, positivamente all'opera nell'operazione dialettico-speculativa. Derrida invita dunque a una negazione senza conservazione, a un hegelianismo del sacrificio senza trattenute, capace di resistere alla caduta nella serietà del senso e verso la sicurezza del sapere: un hegelianismo che non cerchi di avere *ragione* del negativo, ma vada fino alla fine del negativo, senza misura, - che eviti di far collaborare il negativo alla *Erinnerung*, alla memoria che interiorizza il senso.

---

<sup>22</sup> Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, p. 377 ; trad. it., Torino, 1990, p. 333,

Questa comprensione dell'eredità di Bataille, Derrida la riprende molto verosimilmente da Foucault che, nell'articolo intitolato «Prefazione alla trasgressione», apparso nel 1963 al volume della rivista *Critique* in onore di Georges Bataille – suo fondatore – oppone l'esperienza batailliana della trasgressione all'esperienza della contraddizione, così decisiva per il pensiero dialettico, e invita all'invenzione di un linguaggio che sia per il trasgressivo ciò che la dialettica era stata per la contraddizione. Un linguaggio, dunque, non-dialettico, non-discorsivo, che sprofondi incessantemente nel cuore del suo spazio proprio, in conformità con l'esperienza trasgressiva, che consiste nel mettere in discussione tutto, senza tregua, nell'aprire senza proroghe e impazientemente – cioè ignorando la pazienza del negativo - lo spazio illimitato nel quale si gioca il divino, per lanciarsi in esso in un'affermazione non positiva, senza contenuto, senza limite.

Resta il fatto che nel 1948, nella *Teoria della religione*, Bataille esprime il suo debito nei confronti delle «tesi, antitesi e sintesi coscientemente hegeliane» di Dumézil, ma anche, e soprattutto, nei confronti dell'*Introduzione alla lettura di Hegel* di Kojève, che in sostanza contiene le stesse idee della sua *Teoria della religione* e che è «non soltanto lo strumento primo della coscienza di sé», ma anche «l'unico mezzo per affrontare i diversi aspetti della vita umana in modo diverso da quello con il quale un bambino affronta gli atti delle persone adulte». In modo che, conclude Bataille, «nessuno potrebbe oggi pretendere la cultura senza averne assimilato i contenuti».

E infatti nel 1957 *L'érotismo* stabilisce – al contrario di quanto Foucault crede vedere nell'opera di Bataille - una stretta identità tra il

trasgressivo e il dialettico; nel capitolo dedicato all'omicidio e al sacrificio, scrive Bataille: «lo spirito di trasgressione è facile da concepire per colui il cui pensiero è nella misura del movimento», cioè per colui «che ha il pensiero dialettico, suscettibile di essere sviluppato per rovesciamenti ». Il movimento delle proibizioni inizialmente separa l'uomo dall'animale, cioè dal mondo dell'immanenza e dell'immediatezza della vita, che è un mondo senza oggetti e senza soggetti, realizzando tra gli esseri una continuità perfetta; poi, nel movimento secondario della trasgressione, l'uomo si riavvicina all'animale, vive nell'animale – sotto la maschera dell'animale – resta aperto alla violenza e all'eccesso imposte dal mondo della vita, cioè della morte e della riproduzione. Il mondo umano, dunque, «formatosi nella negazione dell'animalità o della natura», scrive Bataille «nega se stesso» nella trasgressione sacrificale, e «in questa seconda negazione si supera senza tuttavia tornare a ciò che esso aveva inizialmente negato».

Comprendendo l'esperienza trasgressiva del sacrificio come l'esperienza di un puro e semplice ritorno alla violenza del mondo senza soggetti e senza oggetti, Foucault, e in seguito Derrida, sembrano disconoscere il senso stesso dell'antropologia di Bataille. E soprattutto il fatto che essa è un'antropologia della *paura*. Perché, insistiamo, senza la paura non vi sarebbe sacrificio, dissipazione distruttrice del senso. Ora, la stessa paura è possibile solo perché la trasgressione non distrugge in maniera pura e semplice ciò che essa trasgredisce.

La *Teoria della religione*, dove Bataille elabora le tesi che esporrà l'anno successivo ne *La parte maledetta*, è inequivocabile: l'apogeo di un sistema religioso, cioè trasgressivo (poiché l'atto trasgressivo è l'atto religioso per

eccellenza), non è nel consumo più dispendioso della sostanza vitale, nell'eccesso più oneroso, che significa piuttosto il «crollo» di un tale sistema. Se il principio del sacrificio è certo, per Bataille, la distruzione, la distruzione che il sacrificio vuole operare non è però l'annientamento.

Il sacro è certo «agitazione prodiga della vita» che minaccia «di opporre all'attività produttrice il movimento precipitoso e contagioso di un consumo di pura gloria». Ma l'uomo, poiché è uomo, cioè separato dalla vita attraverso il lavoro e la coscienza, a paura dell'ordine intimo che è il sacro. L'ordine delle cose lo trattiene nell'angoscia della morte. Questa angoscia, questa riserva, non è annullata dalla trasgressione: senza la paura dell'abisso, senza la paura della morte o della vita continua – che coincidono – non ci sarebbe sacrificio. Bataille è molto esplicito su questo punto: « il problema incessante posto dall'impossibilità di essere umano senza essere una cosa e di sfuggire ai limite delle cose senza tornare al sonno animale» riceve nella festa sacrificale una soluzione «limitata». La festa «riunisce degli uomini che tramite il consumo dell'offerta contagiosa sono aperti a un abbraccio, tuttavia limitato da una saggezza di senso contrario». Nella trasgressione «scoppia una aspirazione alla distruzione, ma è una saggezza conservatrice che la ordina e la limita».

Nel 1996, nella conferenza di New York intitolata *Artaud le Moma*, Derrida insisterà sulla necessità di far vivere e sopravvivere la precipitazione del colpo distruttore nell'«*action drawing*»<sup>23</sup> di Antonin Artaud; riconoscerà allora che l'annullamento di ogni residuo che ha luogo nella dissipazione pura del colpo distruttore deve esso stesso

---

<sup>23</sup> Derrida, *Artaud le Moma*, Galilée, 2002, p. 78.

Jean-Christophe Goddard

restare, avere una ripercussione e un contraccolpo, e a questo scopo non distruggere totalmente ciò che distrugge. Riconoscerà che è solamente alla condizione di abitare la struttura che il colpo distrugge – il museo, la storia dell'arte, la famiglia cristiana, il suo diritto, il suo capitale, il suo Stato – che esso potrà distruggere, introducendo in tale struttura la paura dell'intimo, la paura del sacro. In questo modo, Derrida diventa più vicino a Bataille. Più vicino al riconoscimento della natura dialettica della dissipazione pura propria del sacrificio, e della potenza emancipatrice della paura.