

Chiara Di Marco

PER UN PENSIERO LUDICO “L’aldilà del serio” in Georges Bataille

*Parlare del gioco non vuol dire necessariamente votarsi al silenzio,
ma parlarne lucidamente presuppone che si scorga, foss’anche
solo in certi momenti, la direzione verso il silenzio.
Verso il silenzio, o più precisamente verso il momento
in cui non abbiamo più nulla da dire.*

Georges Bataille, L’ambiguità del piacere e del gioco

«Talvolta la follia è la maschera di un sapere profondo e fatale»; un sapere, diciamo con Nietzsche, che ha scosso alle radici il logocentrismo occidentale lacerando per un verso la presupposta unità logica e ontologica del *Cogito*, del mondo e di Dio e, per un altro verso, la “vocazione” a *fare opera* del linguaggio dell’Occidente – sia nella riflessione filosofica che nell’espressione letteraria –; una volontà di *fare senso* per «far indietreggiare indefinitamente la morte»¹ che cristallizza la flessibilità della parola nella staticità semantica del linguaggio significante. Chiusa nell’universo categoriale del senso la parola perde la sua capacità poetica, una potenza espressiva che contestando la legge del linguaggio rompe l’ordine del discorso razionale rimettendoci in contatto con l’emozionale, il passionale, con quella parte di noi «muta, nascosta, inafferrabile» dove l’io è nudo, slegato dall’intenzionalità dell’*ego cogito*, dall’operosità di un *logos* che articolando l’essere nelle categorie logico grammaticali ha costruito l’orizzonte di una normatività che giudica e pregiudica la vita.

Dobbiamo ancora imparare che oltre il velo della conoscenza e la chiarezza del linguaggio “servile”, oltre la prassi dell’azione efficace la vita non è un destino impossibile da vivere, ma un “avventura possibile” per un pensiero non più dialetticamente chiuso tra il vero e il falso, tra l’uno e il molteplice, l’essere e il divenire, l’essenza e l’apparenza, ma aperto all’alterità, alla contraddittorietà, alla pluralità, alla sensibilità di parole silenziose slegate dalla categoricità del senso Unico, kafkianamente libere nella loro “puerilità”². È la dimensione espressiva di un *pensiero ludico* – una traccia questa molto cara a Francesca Brezzi³ – che non nega *tout court*

- 1 M. Foucault, *Il linguaggio all’infinito*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 73-85, p. 84.
- 2 Per un puerile inteso come espressione di un pensiero e di una scrittura che trasgrediscono l’ordine del discorso e la prassi dell’azione efficace cfr. il saggio di G. Bataille, *Dobbiamo bruciare Kafka?*, in Id., *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987, pp. 137-153 ristampato come postfazione a Franz Kafka, *Lettera al padre*, Feltrinelli, Milano 1991.
- 3 Cfr. in proposito, F. Brezzi, *A Partire dal gioco. Per i sentieri di un pensiero ludico*, Marietti, Genova 1992, dove l’A. tenta la strada di «una filosofia del gioco che verifichi la fecondità euristica di questo concetto soprattutto per una comprensione del dato religioso [...] per una visione alternativa di Dio, uomo e mondo, per usare un celeberrimo trinomio», ivi, pp. 4-5. Il gioco, allora come cifra per una

i sentieri sicuri dell'intellettualismo e dello scientismo cartesiano, né cede all'incantesimo del nulla ma spinge, possiamo dire, a pensare oltre gli inquieti confini pregiudizialmente eretti da una *Ratio* totalizzante ed escludente, e facendo giocare la pluralità semantica del *logos* apre ad un esercizio trascendente delle facoltà in cui l'intelligenza si incontra con l'immaginazione, la fantasia, la passione, toccando *aldilà del serio* la profondità essenziale dell'essere uomo. È la *traccia* di un pensiero ludico – un pensiero sottratto a se stesso, al rigore della concettualizzazione logica – e di una scrittura-sacrificio che trasgredisce il senso disarticolandone l'ordinario rimando al sapere. Un pensare che sperimentandone la più completa disgiunzione e contestando l'essere stesso della filosofia *stra-volge* l'occhio della riflessione e lacerando ogni limite getta il pensiero fuori di sé costringendo l'occhio teoretico, che riflette e costruisce il mondo ordinandolo nel discorso, a volgersi all'interno impattando con la notte paradossalmente luminosa del non-sapere, di un non-senso il cui senso è proprio il suo sottrarsi. Si delinea così l'esperienza di un *pensare sensibile* che sente la vita nelle sue molteplici, infinite sfaccettature, esperienza necessaria allo slancio di un sapere che vuole ridurre tutto al possibile, al prevedibile, alla certezza mentre dobbiamo imparare che: «*Se l'uomo non chiudesse sovraneamente gli occhi, finirebbe per non vedere più quel che vale la pena di essere guardato*»⁴, quel *da ultimo*, impossibile, irrappresentabile...e tuttavia lì, *il y a* che impone il silenzio, la cecità dell'occhio utile.

Una contestazione che porta ad evidenza l'irrisolvibile "enigma" che l'uomo è a se stesso e che l'essere nel mondo è per l'uomo: l'enigma stesso dell'esistenza, della sua esistenza, che Georges Bataille ha cercato di risolvere per tutta la sua vita. La ricerca di un senso impossibile a dirsi e la verità di un'esistenza umana *ambigua*, continuamente giocata tra l'*eccedenza* che ci lega irrimediabilmente alla pura animalità e la necessità di costruire *limiti* – regole logiche, costrutti sociali e norme morali – che garantiscono l'eccellenza antropologica dell'Uomo ponendolo nel contesto di una specie privilegiata.

Finitezza e desiderio d'infinito, *serietà* del sapere di *ciò che accade* e *gaiezza* di un sapere di *ciò che non accade*, necessità dei limiti e desiderio di trasgressione, ordine e violenza, ragione e passione, messa in atto di un sapere utile e messa in questione delle sue certezze, interdetto e trasgressione: in questi binomi si gioca l'irrisolvibile tensione che segna la possibilità dell'essere umano, la verità di una natura umana contesa tra una *scienza dei limiti* e un'*arte della trasgressione*, tra il *piacere utile* del *gioco minore* che regola la vita dominata dal *serio* e la *passione inutile* del *gioco maggiore* in cui la vita è pienamente *sovrana*. Perché sempre

l'uomo mantiene in sé, nell'ambiguità, l'impossibilità animale. Si oppone in se stesso all'animalità, ma può successivamente realizzarsi solo a condizione di liberarla. L'animalità repressa, infatti, non è più in lui *ciò che accade*. *Ciò che accade* è l'uomo che reprime in se stesso gli impulsi animali che sono stati inizialmente *ciò che accade*, sotto l'aspetto della sua impossibilità. Impulsi che sono diventati, tuttavia, in opposizione a *ciò che accade* di umano, *ciò che non accade*, la negazione di *ciò che accade* di nuovo⁵.

antropologia ed una teologia nuove, più aderenti alla realtà del nostro tempo. Cifra di un gaio sapere, diciamo con Nietzsche, che sperimentando la sofferenza di un'assenza incolmabile – la morte di Dio e l'eccedere del senso – trova paradossalmente "l'ambito della felicità", la libertà/sovranità di un modo d'essere e pensare che non cede alla sofferenza facendosi serio, amando e cercando la soddisfazione.

4 È un verso di René Char che Bataille pone in esergo a *Metodo di meditazione*, cfr. G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 253.

5 G. Bataille, *L'aldilà del serio* in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida,

1. *L'aldilà del serio. Il gioco del limite e della trasgressione*

Georges Bataille è uno dei pensatori – insieme a Huizinga, Gadamer, Fink e Axelos – che Francesca Brezzi assume per affermare la potenza euristica del gioco, nel «rivelare ad un tempo qualcosa della profondità umana e della profondità cosmica», nella sua capacità di parlare/sentire Dio dopo la morte del Dio utile e utilizzabile delle religioni. Un pensare *aldilà del serio*⁶ – l'alba del pensare filosofico che pensa e vive l'enigma insolubile dell'inconoscibile e della morte – che ai limiti del possibile ci fa intravedere l'impossibile, la semplicità impenetrabile di *ciò che* è mettendo in atto la forza di un linguaggio e di una scrittura trasgressivi, inoperosi, ma capaci, proprio per questo, di “mantenere l'opera della morte”, di tener ferma quella contraddizione, che solo dolorosamente, come Hegel stesso ha sperimentato, può essere tolta o cancellata. È la necessità di una filosofia che “riconda l'uomo a se stesso” solo riconoscendo il fallimento di una riflessione sistematica e compiuta che si è imposta come pensiero Unico. È il senso di una filosofia “maggiore” tanto più rigorosa quanto meno fondata in un sapere, dove l'unica consapevolezza è quella di non potersi fermare «a qualsiasi consolazione o qualsiasi verità, agli interessi o ai risultati dell'azione, alle certezze della conoscenza e della fede»⁷; una filosofia che ama la saggezza “confinante con la follia”, per la quale la valorizzazione della condizione umana non è solo effetto prospettico di un pensiero del possibile, del politico, del necessario – che esige profondità e serietà –, ma anche pensiero dell'impossibile, dell'inutile che vuole il gioco, il riso, l'eros. Per questo la filosofia, il linguaggio della filosofia, dovrebbe

non dico sempre, né anzitutto, ma alla fine diventare folle. Non di una follia aperta all'arbitrario, ma folle perché manca fondamentalmente di serietà, perché toglie il buon senso e sale con leggerezza le altezze in cui il pensiero non cerca più se non la caduta vertiginosa del pensiero. Ma più rigorosa come nello slancio che la solleva aldilà del serio⁸,

nell'esperienza di un vuoto di senso cui il pensiero non cede, nell'inquietudine di un pensare “reso possibile dal gioco” che si esprime allora nella forma mai definibile di un pensare *nomade, errante*, dove senso e verità non sono mai principio o origine, ma differenza e produzione di differenza, creazione nel libero gioco delle facoltà. Esperienza paradossale

Napoli 2000, pp. 137-147, p. 142.

6 «*L'aldilà del serio?* La sventura non lo raggiunge»: è la forma di un pensare che non s'arrende alla sofferenza, ad una vita che ha rinunciato a giocare il suo gioco con la morte e conosce solo la sovranità “mezza morta” del signore hegeliano. Così, paradossalmente, sottolinea Bataille, la felicità di Nietzsche fu proprio nel non aver ceduto alla sofferenza, di non aver fatto parlare la cattiva *chance*. Per questo «non fece mai opera di filosofo, ma aldilà della filosofia, il pensiero umano si muove su un piano di scivolamento in cui nega la dipendenza in rapporto agli oggetti. Su questo piano, il pensiero di Nietzsche non ha per forza di cose il rigore che ci si può aspettare, non è nemmeno sviluppato, ma se le possibilità della filosofia seria sembrano in un punto avere un solo senso, quello di mostrare, per un'esperienza compiuta, che la filosofia seria non cambia nulla, che l'unico vantaggio del filosofo serio è di aver eliminato ciò che altri pensano ingenuamente, ci ritroviamo di fronte ai dati costitutivi della gaia riflessione di Nietzsche», G. Bataille, *L'aldilà del serio*, cit., pp. 144-145.

7 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1995, pp. 221-231, p. 222.

8 G. Bataille, *L'aldilà del serio*, cit., p. 143.

di un pensiero, diciamo con Gilles Deleuze, che apre un varco verso il “fondo delle cose” dove il gioco – in quanto esperienza libera e regolata, rischiosa e affascinante come il sacro – smaschera l’artificiosità dei principi dell’utile e dell’impiegabile mettendo in mora la prassi con cui il pensiero Unico governa la nostra quotidianità, mostrando la fecondità di un pensiero plurale, trasversale che apre ad una inesauribile ricchezza di senso, a mondi nuovi e sconosciuti.

Pensiero ludico. Un pensare e una scrittura trasgressivi, che sentono e dicono “l’aldilà del serio”; un pensare e uno scrivere non servili che contestano l’ordine logico del discorso e qualsiasi forma di utilizzazione della letteratura come della poesia⁹. Un pensare che *ride della filosofia*, come ci ha insegnato Bataille, di una riflessione sistematica e seria che culmina nel “sonno/sogno della ragione che genera mostri”, dove il riso è proprio l’espressione di “una forma di risveglio”, l’interruzione “traumatica di quel sonno”. Ho aggiunto al termine sonno, generalmente riportato nella traduzione della celebre frase presente su un’acquaforte del 1797 di Goya, quello di sogno perché *sueno* in castellano indica ambedue i concetti. Non è, infatti, solo il venir meno della ragione a liberare il disordine, a *mostrare* ed ammonire su tutto il male che ne può derivare, ma anche il sogno illuministico di una ragione chiusa nella sua autorità, una ragione non ragionevole che, come dire, nega le sue stesse possibilità nella misura in cui arriva a tenere legata a sé l’immaginazione, a non liberare la fantasia. Un sogno che non si distingue più dalla realtà – un sogno pensato e non sognato – di cui è mero rispecchiamento, una riproduzione priva di qualsiasi creatività. Un sogno che addomestica la forza dirompente, poetica delle facoltà che oltrepassando i limiti dell’accordo logico e infrangendo il muro dell’ordine morale apre, come dice Bataille, alla sovranità impossibile, all’impossibile verità della vita che «anima la totalità, che si risolve in lacrime, estasi e in scoppi di risa, che rivela l’impossibile nel riso, nell’estasi o nelle lacrime. Ma l’impossibile così rivelato non è più una situazione franante, è la sovrana coscienza di sé che, precisamente, non si allontana da sé»¹⁰. E tutto ciò che è sovrano, in quanto opposto alla servitù del mondo del lavoro, è gioco, un modo d’essere essenziale dell’esistenza umana, un’esperienza che la filosofia – “che si dà come filosofia”, come pensiero legato al mondo della scienza e del lavoro, chiuso nei limiti del serio – ha tradito nella serietà della conoscenza, nella chiarezza della coscienza intenzionante e nella precisione del linguaggio dialettico che «alla messa in questione dell’essere e del limite», al gioco del limite e della trasgressione «ha sostituito il gioco della contraddizione e della totalità»¹¹, dell’identità di Parola e Soggetto dove la Parola espressa nel discorso non è più quel nucleo poetico generatore di senso proprio della creazione poetica. Perché

9 Esempio di questa posizione batailleana è la sua controversia con Jean-Paul Sartre circa il ruolo *engagée*, *compromesso*, della letteratura e dello scrittore/intellettuale ai fini di un rinnovamento sociale. La presa di posizione di Bataille si inserisce nel contesto dell’“indecisione” di Sartre tra una “politica della letteratura” e una “politica degli intellettuali”, tra impegno dell’opera e impegno dell’autore, dell’autorità dello scrittore. Così ne *La littérature est-elle-utile?* dichiara, esplicitamente e in maniera radicale, in consonanza con Blanchot – e nello spirito polemico che lo aveva visto contrapporsi a Breton e ai surrealisti – che il *proprium* non solo dell’opera letteraria, ma dell’opera in genere, è quello di *non-essere utile*, libera da fini e senza alcuna progettualità, cifra quindi di ogni libertà. Cfr. Jean-Paul Sartre, *Présentation des “Temps Modernes”*, in Id., *Situations, II*, Gallimard, Paris 1948, tr. it. in Id., *Che cos’è la letteratura?* a cura di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano 1976; G. Bataille, *La littérature est-elle utile?*, in Id., *Œuvres Complètes (1922-1961)*, Gallimard, Paris 1973, 12 voll., vol. XI, p. 13.

10 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 98.

11 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, cit., pp. 55-72, p. 61.

la verità è che il linguaggio della filosofia è legato, aldilà di ogni memoria, o quasi, alla dialettica; e questa è diventata dopo Kant la forma e il movimento interiore della filosofia soltanto attraverso un raddoppiamento dello spazio millenario nel quale la filosofia non aveva cessato di parlare. Lo sappiamo bene: il rinvio a Kant non ha cessato di indirizzarci ostinatamente a ciò che c'è di più mattinale nel pensiero greco. Non per ritrovarvi un'esperienza perduta, ma per riavvicinarsi alle possibilità di un linguaggio non dialettico¹²,

un linguaggio espressivo che nel riso, nelle lacrime, nell'estasi torna su se stesso, fa esperienza dei limiti del significare e, nello stesso tempo della loro trasgressione, oltrepassando – nell'ottica dello über nietzscheano – le artificiose costruzioni della logica dell'identità e della morale del dovere. Pensiero *eccessivo* e scrittura *diabolica*; *contestazione* che riconduce esistenze e valori ai loro limiti, là «nel cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere»¹³. Esperienza che rilancia l'infinito perché è come se l'impossibile ci facesse segno dietro ogni atto, parola o espressione della nostra vita, dietro ad ogni possibile che conosciamo; esperienza di un "vuoto consistente", come dice Nancy, di un senso che è solo misura in cui si sottrae a se stesso, alla potenza di un pensiero serio che volendo "vedere" tutto non è capace di vedere ciò che veramente vale la pena di essere visto.

Pensiero ludico. Pensiero capace di vedere-sentire il fantastico nel cuore stesso della ragione; pensiero pericoloso allontanato dall'*homo dialetticus* così come dall'*homo theologicus*. Pensiero *trasgressivo*, scrittura *inefficace*, pensiero e parola che vanno ad insinuarsi proprio nello spazio bianco attorno a cui è stata edificata la biblioteca di Babele; un'assenza di senso, un vuoto ontologico in cui la discorsività dialettica ha respinto le esperienze impossibili della morte e della follia mascherando la sua impotenza a dirle. Attorno a quest'abisso il lavoro della dialettica – come discorso filosofico serio e come opera letteraria conforme al suo linguaggio – ha costruito dei limiti logici e morali contenendo così il nucleo magmatico del non-senso, sostituendo l'espressività del pensiero poetico con la precisione della discorsività dialettica che si riflette nella solidità della figura geometrica, l'esagono che circonda il vuoto, l'assenza attorno a cui si muove la biblioteca di Babele descritta nel romanzo fantastico di Borges e che si riflette nelle diverse strutture architettoniche che la compongono. Una struttura architettonica paradossale – uno spazio finito che riesce a raccogliere l'infinito possibile della conoscenza espresso in tutte le lingue possibili – che funziona però solo nella misura in cui i libri che essa raccoglie nascono da un *lavoro* di copiatura di un originale mai scritto e non dall'impulso creativo dell'immaginazione. Un universo alla cui composizione hanno lavorato i dottori dell'Uomo che, «simili ai dottori di Dio, credono all'enigma dell'interiorità (e la vogliono preservare e difendere) e non fanno altro che recintare la follia fidando sulla presunta capacità del soggetto di dominare la realtà fisica esterna attraverso la razionalizzazione della dialettica»¹⁴.

12 Ivi, p. 63.

13 Ivi, p. 65.

14 C. Milanese, *Posfazione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, cit., pp. 155-162, p. 158. Mi sembra doveroso ricordare l'attenzione che Francesca Brezzi ha rivolto alla letteratura come espressione altra della riflessione filosofica e, in particolare, proprio a Borges, alla sua capacità di intrecciare ludicamente filosofia e letteratura in una *scrittura espressiva*, poetica-poetica, che scardina i confini delle discipline. Cfr. F. Brezzi, *Borges: la filosofia nel labirinto degli specchi*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 210, 2013, pp. 51-66.

Costruttori di limiti, logici e morali, “i dottori dell’Uomo” hanno fatto della biblioteca il luogo del limite – dove il *discorso* si ripete doppiando e raddoppiando l’unico senso e la *scrittura* non esprime un pensiero ma ordina e cataloga il già detto e il *soggetto* non è altro che «il simulacro al quale la Parola si riferisce» –, lo spazio dialettico di riparo dalla morte e dalla follia, dalla catastrofe ontologica del pensiero e della parola che, come sottolinea Bataille, non pretende recupero né ricomposizione essendo piuttosto una *rivolta* «nel nome stesso della fuga dell’essere, contro l’esistente utilmente sfruttato e organizzato». Azione contro una riflessione opposta alla sovranità del pensare, contro il mondo del medesimo, dell’Idea, del Senso, della Verità e dell’Io quale suo principio generale, contro una scrittura operosa, efficace, contro una politica che riduce l’azione al progetto.

Pensiero ludico: rivolta sovrana. Espressione di una “violazione illimitata” che in Bataille, via Nietzsche, «si configura come il superamento della rivolta “puerile”, tesa a mantenere intatto [...] l’ordine contro cui si erige»¹⁵, a recuperare ordine e sufficienza nelle trame ordinate del sapere, *rivolta operosa* quindi a cui è necessario opporre un’azione critica, una *trasgressione* che non è negazione dei limiti logici e morali posti e imposti dal Pensiero Unico per fare nuovamente senso – l’hegeliana umanizzazione del mondo ad opera del negativo –, ma affermazione non positiva del limite, «affermazione che non afferma niente: in piena rottura con la transitività»¹⁶ nella misura in cui il negativo non è più il perno necessario del meccanismo dialettico, ma la cifra del movimento stesso della trasgressione. Un eccedere che incide la perfezione del sistema, scompagina la stabilità dell’opera e l’univocità del senso.

Limite e trasgressione, infatti, non si contrappongono dialetticamente, ma vivono, possiamo dire, su una stessa linea di fuoco che li unisce e distingue in un gioco di superamento e ricominciamento che non soddisfa mai il pensiero in una certezza, ma sempre ne fa riemergere l’impotenza ad *afferrare* e a *dire* ciò su cui la trasgressione apre, *l’aldilà del serio*, del limite, dell’omogeneo, del possibile, la dimensione inoggettivabile della vita, di quei soggetti “compromessi” e “compromettenti” – il sacro, la morte, la sessualità – invisibili all’occhio utile della razionalità. La trasgressione è proprio l’esperienza singolare di questo vuoto nel quale il pensiero balza al limite del possibile affondando nella notte del non-sapere. Perché l’esperienza è per Bataille un «viaggio ai limiti del possibile dell’uomo», un’esperienza che non ha un fine da raggiungere, una verità da scoprire, un fondamento certo, un’esperienza di fronte a cui il linguaggio filosofico *utile* perde la sua potenza e il soggetto/filosofo scopre

che al momento stesso di parlare, egli non è sempre posto all’interno del proprio linguaggio nella stessa maniera; e che al posto del soggetto parlante della filosofia – di cui nessuno dopo Platone fino a Nietzsche aveva messo in causa l’identità evidente e ciarlieria – si è scavato un vuoto dove si lega e si snoda, si combina e si esclude una molteplicità di soggetti parlanti¹⁷.

15 M. Galletti, *Rivolta e sovranità*, in Aa. Vv., *Bataille Sartre. Un dialogo incompiuto* a cura di J. Risset, pp. 49-55, p. 55.

16 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 60.

17 Ivi, p. 64.

Esperienza del vuoto che si apre al limite del possibile, angoscia che ci soffoca proprio quando tutto sembra essere raggiunto, conosciuto, quando al culmine del possibile la ragione sente venir meno le sue certezze sentendo tutta la sua impotenza a esaurire nel sapere e nell'azione tutti i possibili che l'uomo è, scoprendo così che l'unica verità possibile per noi è quella di doverci fermare alla nostra insufficienza, alla paradossalità di un'esistenza che è "NIENTE". Un modo d'esistere sovrano che comporta una destrutturazione radicale del soggetto di conoscenza e dell'esperienza dialettica interamente declinati secondo le regole del registro teoretico che elude il legame irriducibile *tra* esistenza e conoscenza nella misura in cui guardando all'esercizio dell'intelligenza come unica fonte di soddisfazione e sicurezza ci fa considerare l'esistenza «come spesso si guarda il corpo, come un supporto, indispensabile ma estraneo»¹⁸, mentre è proprio questa estraneità che ci interroga, è questo *c'è* impossibile a dirsi che dà da pensare mettendo continuamente alla prova l'arroganza di un Io tautologicamente chiuso nelle sue affermazioni.

2. *Serio e Sovranità*

L'esperienza dell'esistenza – come scrive Blanchot – eccede la dimensione del possibile, del senso, dell'utile, la nostra capacità cioè di "farne la prova" mentre, d'altra parte, paradossalmente, ci espone all'esperienza impossibile proprio di ciò che si sottrae ad ogni presa. È «come se l'impossibilità, ciò in cui non possiamo più potere, ci aspettasse dietro ogni esperienza vissuta, pensata, detta, purché una sola volta siamo stati al termine di questa attesa, senza mai mancare ciò che questo sovrappiù, questo soverchio esige»¹⁹, la necessità, come dice Bataille, di mettersi in gioco contestando il possibile, l'orizzonte stesso del *logos* occidentale – della misura, del senso, della presenza – immettendovi la dismisura, l'eccedente, il non-senso, l'eterogeneità. Ciò che è in questione sono allora i "doni" stessi della conoscenza, le sue risposte e le sue costruzioni logiche così come l'artificio delle regole morali e delle norme civili. Risposte e limiti necessari all'esistente che però cristallizzano la vita, artifici con cui l'uomo tranquillo continua ad arginare «i movimenti ciechi e l'eccesso della vita», un'esuberanza d'essere che annienta l'Io, il suo sapere di sé e del mondo sgorgando improvvisa nelle lacrime, nel riso, nell'erotismo, in esperienze impossibili a dirsi, insignificabili, irriducibili all'azione efficace, all'utile, cifre di un esistere che, paradossalmente, è tale solo in quanto durando si perde. È la libertà/sovranià di un esistere che si consuma indipendentemente dall'utilità della vita che lo incarna, libero dalla potenza e dal potere, perché «al di là della politica e del livello dell'azione efficace, la libertà significa un atteggiamento sovrano sul piano dei valori sensibili (posso agire per essere libero, ma l'azione mi toglie immediatamente la libertà di rispondere alla passione»²⁰. La libertà/sovranià *c'è*, accade agli estremi del possibile, quando quella parte della vita umana che sfugge al lavoro dell'intelligenza – la "parte del gioco" – apre varchi nei limiti imposti dalla ragione, un disordine-*chance* in cui anche solo per un attimo nell'eros, nel riso, nelle lacrime – la grazia

18 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, p. 181.

19 M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1997, p. 280.

20 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 245.

di un tempo sottratto così alla durata – la vita coincide con la morte. Tuttavia «poche cose l'uomo teme più del gioco», perché

vivere è giocare a dadi, follemente, ma senza ritorno. È affermare uno stato di grazia e non preoccuparsi delle conseguenze. Nella preoccupazione delle conseguenze, hanno origine l'avarizia e l'angoscia. La seconda dipende dalla prima, è il tremito provocato dalla *chance*. Spesso l'angoscia punisce un'avarizia nascente, trasformandola nella sua perversione compiuta, che è appunto l'angoscia²¹,

la sofferenza necessaria di un movimento emozionale che sottraendo l'io all'Io apre ad una catastrofe del senso e del sapere, ad un venir meno delle certezze logiche e morali che all'estremo del possibile, paradossalmente, ci fa vivere con gioia ciò che altrimenti è l'impossibile – «l'angosciato contrario di ciò che siamo, sempre legato al possibile»²² –, una “totalità” cui solo la morte, prova e scacco di un'intelligenza che vuole cogliere tutto e che tutto limita per dominare, ci restituisce. Quello della morte con la vita è, infatti, un gioco tragico, paradossale nella misura in cui la morte sottraendo la vita ad ogni senso possibile la afferma al di là di ogni certezza e possibilità. In quanto “pura negatività senza impiego” la morte è il limite radicale della solitudine fondativa di un *ego* che si vuole tutto e che vuol durare vivendo una vita avara che ignora il piacere di un'esistenza generosa che come lo splendore dei fiori a primavera fiorisce solo per morire. Solo imparando a giocare senza riserve il gioco tragico dell'esistenza – dice Bataille – possiamo mutare l'*angoscia mortale* di una vita solipsisticamente china su di sé nell'*angoscia lieta* dell'insignificanza, nella felicità di una soggettività «che non sarà più ingannata dal mondo degli oggetti, e si sa ridotta a NIENTE»²³: è la libertà di un uomo la cui vita non è mera materia di scambio, ma fine in sé, che è e non *serve*. Perché questo soggetto che io sono, che non posso nominare nella conoscenza allo stesso modo in cui nomino ogni cosa particolare, questo *ego* che è *cogito* e *sum* si dà solo in una continua messa in questione dei contenuti differenziati del suo sapere del mondo e di sé, una messa in gioco che

lo annienta come oggetto e lo restituisce, come oggetto aleatorio, a quel niente inafferrabile che è il soggetto. Questo oggetto aleatorio è nello stesso tempo la forma in cui noi ci proponiamo al desiderio dell'altro; è l'oggetto sovrano, che non serve, che non si lascia cogliere, come oggetto, nella vera realtà, quella dell'azione efficace, senza rischio²⁴,

ma solo nell'esperienza inappropriabile di una *conoscenza sensibile* e nel silenzio di un *linguaggio espressivo*, emozionale dove ciò che si comunica è solo la ferita, il non compimento dell'essere, l'infinita ricchezza di esistenze finite che «prendono vita perdendosi»²⁵. Una sfida al mondo dell'utile, del consumo produttivo, il mondo *serio* del *lavoro* regolato da un'“economia ristretta” che ignora quel “di più” incalcolabile e

21 G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989, p. 105.

22 G. Bataille, *René Char e la forza della poesia*, in Id., *L'aldilà del serio*, cit., pp. 259-263, p. 262.

23 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 208.

24 Ivi, p. 216.

25 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 19.

inutile che agita gli esseri oltre i bisogni e le necessità servili. Ed è cruda e pungente l'immagine metaforica con cui Bataille esprime l'esistenza dell'*homo aeconomicus* in una società che regola i rapporti tra gli esseri alla stregua della relazione di un padre che, con malevola sollecitudine, soddisfa i bisogni materiali del figlio, ma non vede, non ascolta ciò che si agita oltre quei bisogni. È l'immagine della vita storicamente modellata nelle strategie di un potere che ha fatto del piacere una droga per deboli e potenti risolvendo la politica nell'indifferenza di un sistema in cui miseria e ricchezza diventano i dadi necessari al gioco di una *dépense* calcolata nella sua produttività, in modo tale da non modificare, nella sostanza, la divisione degli uomini in nobili e ignobili.

Se il consumo è un'attività propria della vita degli esseri, tuttavia, sottolinea Bataille, non esiste solo la possibilità di impiegare il dispendio, di farne uno strumento calcolato del sistema economico ristretto, ma anche la possibilità di praticare accanto a questa forma una *dépense* improduttiva, la possibilità cioè di pensare un'economia generale, gloriosa che scioglie il piacere dal mortale legame col bisogno affermando così, in opposizione alla tesi freudiana secondo cui «il principio del piacere è la soppressione di una tensione», che «il principio del piacere è il gioco»²⁶ nella misura in cui il gioco entrando nel pensiero ne sconvolge le possibilità contestando radicalmente le stesse possibilità del sapere. Un'affermazione che vuole anzitutto sottrarre il gioco, nella sua *parte irriducibile* – «quella dell'improbabile, quella che non può essere oggetto di calcolo» – alla volontà di definizione del sapere di una coscienza chiara e distinta che «lascia nella penombra dell'*inconscio* i nostri desideri più profondi»²⁷. Perché è vero che «nel gioco, l'intelligenza e il calcolo preventivo del risultato hanno la loro parte» ma, sottolinea Bataille, «la parte decisiva è quella dell'*inconscio*» e alla sua parte irriducibile, sovrana si accede solo «attraverso un salto e non attraverso un percorso intellettuale che sarebbe possibile articolare in tutta la sua estensione e riprodurre senza incertezza»²⁸.

Allo stesso modo anche il piacere legato al gioco è irriducibile a un oggetto di conoscenza; nel «piacere pieno» – sottolinea Bataille riprendendo le tesi di Caillois sul gioco²⁹ – c'è sempre qualcosa di incerto, di *impotente*, un'inquietudine essenziale, *sovrana* che gli innu-

26 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, tr. it. in F.C. Papparo/B. Moroncini, *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, il melangolo, Genova 2009, pp. 9-28, p. 9. Sottolineando la difficoltà relativa all'approccio al tema del gioco e del piacere che non è necessariamente un effetto e volendo, tuttavia, porre in discussione la definizione freudiana Bataille ricorda, parlando del piacere, come la sua conoscenza del pensiero di Freud pur essendo insufficiente (la sua prima lettura risale infatti al 1923 quando lesse *Introduzione alla psicoanalisi* nella traduzione di Jankélévitch) non gli impedisce di entrare nella questione pur riconoscendo a Freud e al suo pensiero un valore inequivocabile. Indagando le dimensioni del sogno e dell'*inconscio*, il padre della psicoanalisi ha, infatti, aperto la strada a coloro che «si sono staccati dal mondo del lavoro e della scienza, e hanno cercato, aldilà delle ricchezze in parte illusorie di questo mondo, una risposta alla nostalgia che forse al fondo di ognuno di noi ha conservato un valore sovrano, foss'anche questo valore dissolto, in qualche maniera eluso, ma traendo dal suo essere alla fin fine un valore risibile, un'irriducibilità decisiva. Noi raggiungiamo, senza tante parole, attraverso l'*inconscio*, attraverso il riso, quel che non può in nessun modo essere asservito, quel che sotto la sua apparente impotenza è pienamente sovrano», *ivi*, p. 25.

27 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 67.

28 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 12.

29 Il rimando è al testo di R. Caillois, *I giochi e gli uomini, La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.

merevoli oggetti del desiderio non riescono ad asservire-placare. Inquietudine che esprime «la capricciosa libertà e il fascino che animano i movimenti di un pensiero sovrano, non asservito alla necessità»³⁰, indifferente ad ogni fine, cifra di un modo d'essere insieme dove ciò che lega è un *philein* che libera le relazioni pensate e strutturate dal serio nella socialità nella misura in cui per un verso scioglie il pensiero dalla necessità di fare sistema, dalla rigidità quindi di una logica sintetica che supera e risolve conflitti e opposizioni e, per un altro verso, pone il soggetto di fronte ai limiti dell'identitario, dell'individuale. E ancora, chiarisce Bataille, la stessa filosofia come risposta all'inquietudine del pensiero è come gli oggetti del desiderio, un tentativo di colmare la mancanza che ci segna, di calmare l'instabilità del gioco che è dal lato delle passioni con la stabilità della conoscenza, ma l'esperienza del gioco «l'esperienza di quel che il gioco è per l'esistenza umana [...] deve necessariamente precedere e superare la riflessione». È l'esperienza di una sovranità pericolosa, nell'essere e nel pensare, che è agli antipodi di quella filosofia del *lavoro* o *professorale* che Hegel e Heidegger – con i quali tuttavia Bataille riconosce di avere una certa “affinità” – ben rappresentano:

non c'è nulla in un certo senso di più opposto al mio pensiero o a quello di Nietzsche del pensiero di Hegel. Ma, [se] la filosofia di Hegel può essere considerata una filosofia del lavoro, nel contempo essa si sviluppa costantemente a partire dal contrario di ogni pensiero. Dimodoché non v'è in ogni caso possibilità di pensiero che non ne sia tributaria [...] la ricerca di Heidegger lo porta, come me, all'opposto di quelle rappresentazioni della vita quotidiana che, a mio parere, dipendono dal pensiero del lavoro e della scienza³¹.

Per questo motivo recensendo nel 1951 l'edizione francese del saggio di Huizinga *Homo ludens*³², considera positivamente la tesi dello storico olandese secondo cui il gioco è all'origine della civiltà umana; categoria primaria, indipendente da concezioni della vita particolari si ritrova alla base di tutte le forme espressive – culturali, religiose e artistiche che segnano il progresso di civilizzazione dell'uomo – non riducibili alle attività «tecniche, o almeno la produzione nei limiti dell'utile» che caratterizzano il mondo del lavoro, della conservazione,

30 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 331.

31 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., pp. 24-25. Il legame di Bataille a Hegel, che passa attraverso la lettura della *Fenomenologia* fatta da Alexandre Kojève, è segnato da momenti di grande vicinanza – soprattutto per quanto riguarda i temi della morte, del desiderio e della finitezza – e di profonda riserva, quasi di rimprovero per un Hegel “debole” incapace di vivere fino in fondo l'esperienza dell'estremo, l'angoscia di uno spaesamento mortale che deve aver certamente sentito al compimento del sistema, ma di fronte alla quale, “per non diventare pazzo”, ha indietreggiato: «Il desiderio di Hegel si risolse così in un sapere, che è assoluto», G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in Id., *L'aldilà del serio*, cit., pp. 83-112, p. 83. «Allorché il sistema si chiuse, Hegel credette per due anni di diventare pazzo: forse ebbe paura di aver accettato il male – che il sistema giustifica e rende necessario; o forse collegando la certezza di aver raggiunto il sapere assoluto con il compimento della storia, con il passaggio dall'esistenza allo stato di vuota monotonia – si è visto, in un senso profondo, diventare morto» ed è per questo che nel sistema la poesia, il riso e l'estasi sono espulsi, o meglio, «non conoscono altra fine se non il sapere», G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, pp. 175-177.

32 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, Amsterdam 1939. La traduzione cui si riferisce Bataille è quella curata da C. Seresia, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris 1951; tr. it., *Homo ludens, saggio sulla funzione sociale del gioco*, il Saggiatore, Milano 1990; cfr. l'edizione Einaudi, Torino 2002 con introduzione di Umberto Eco.

della produzione, dell'ordine. Alle espressioni cioè proprie di un mondo asservito, segnato dalla paura di perdere che da sempre respinge la verità di non essere tutto e di dover morire, mentre l'esperienza del gioco è proprio quella di un movimento che ci spinge il più lontano possibile, in senso opposto alla volontà di vivere-crescere-conservare che anima il mondo del lavoro. Lavoro che è per Hegel, contrariamente a quanto afferma Huizinga, il principio della civiltà umana: «è lo schiavo o il lavoratore ad assumere veramente l'umanità. È il lavoratore che compie il possibile dell'uomo, il quale, quando la storia giunge a compimento, diviene l'uomo compiuto, colui il quale incarna in generale la totalità del possibile e che diviene l'equivalente di Dio»³³.

Questo compimento della Storia come totalità dotata di senso nell'Azione è il punto che allontana in maniera radicale Bataille da Hegel; è la possibilità di una forma di pensiero che non rinuncia a se stesso quando tutto sembra compiuto, quando la negatività non ha più nulla da fare. Al culmine del sapere è allora possibile un pensiero sottratto al fare, al senso, al sapere, all'utile, la verità di una soggettività sovrana capace, nel sacrificio della sua potenza, di parlare di Nulla, «di negare il valore non pratico del pensiero, di ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onesta semplicità del difetto, di ciò che muore e viene a mancare»³⁴. Ciò che è in questione è il nucleo stesso del *logos* dialettico, la sussistenza di una negatività “vuota di contenuto”, che vige proprio quando sembra impossibile che qualcosa possa essere anche in quanto non utilizzabile, non razionalizzabile, che sussista un *non-sapere* al compimento del sapere. Una negatività che non può essere respinta neanche nel peccato, in quella logica che regola la morale del debito forgiata dal Pensiero Unico, la logica appropriante di una morale dell'equivalenza che ignora la fecondità del dono e misura la vita come in un conto economico che non prevede sprechi, eccessi, dimisure. Una logica dell'asservimento della natura all'uomo e dell'uomo all'uomo, dove l'azione è negatività che produce, nel suo movimento, “l'insieme del reale concreto”: è la filosofia dialettica hegeliana, una filosofia della morte in cui l'uomo facendosi essere-per-la-morte ha preso il posto di Dio e la negazione agisce distruggendo e autodistruggendosi. La negazione umana della natura e dell'essere naturale dell'uomo, l'azione separatrice dell'intelletto, infatti, mostra l'Azione come “morte che vive una vita umana”, come negatività che perde quindi se stessa perché la morte non rivela niente: la negatività compendosi nega proprio ciò che avrebbe dovuto rivelare, l'impossibile coincidenza del morire come (auto)coscienza con l'essere cosciente dell'uomo che muore. La negazione della natura non è legata solo alla coscienza della morte, ma nella misura in cui la negazione cambia il dato naturale essa appare nel lavoro e nella cultura, per Hegel anzitutto nella lotta per il riconoscimento, la lotta di *puro prestigio* – come osserva Kojève³⁵ rilevandone il carattere sociale – che si innesca nel movimento di maturazione che conduce l'uomo dal semplice sentire animale alla formazione della coscienza, di un soggetto/IO che nasce nello scontro cruento e doloroso tra forze desideranti.

Il movimento della Storia, il divenire dell'esistenza umana nel Mondo, è il frutto del lavoro della negazione della nostra parte animale, una lotta a morte in cui lo schiavo/lavoratore

33 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 339.

34 G. Bataille, *La sovranità*, cit., nota 6, p. 56.

35 Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professée de 1933 à 1939*, Gallimard, Paris 1947.

afferma “il possibile dell’uomo” negando in sé il dato naturale, liberandosi dalle pulsioni rivolte all’autoconservazione. Il movimento però non si ferma, il desiderio di affermazione investe gli altri uomini innescando così quella lotta per il riconoscimento che per Hegel è alla base della vita umana: tuttavia, osserva Bataille, se come afferma Giovenale: «*Et prop-ter vitam, vivendi perdere causas...*», se per affermarsi la vita ha dovuto farsi a tal punto umana da perdere se stessa, annunciando così «la sovranità del lavoro, che subordina ogni cosa alla paura della morte» e riduce il gioco alla «funzione minore della distensione»³⁶, dobbiamo ricordare che esiste anche la possibilità di un *gioco maggiore*, espressione della sovranità – «che non può servire e in cui si manifesta la verità profonda: di sovrano c’è solo il gioco e il gioco che non è sovrano è solo la messinscena del gioco»³⁷ –, di un dispendio cioè *improduttivo*, un’esperienza del negativo che, paradossalmente, distruggendo afferma tutta l’impotenza dell’uomo a dire la vita, a chiudere il mondo in un sapere:

L’Uomo per la verità, riflette il mondo soltanto ricevendo la morte. In quel momento è sovrano. Ma la sovranità gli sfugge (egli sa che se la conservasse, essa finirebbe di essere quello che è...). L’Uomo dice cos’è il mondo, ma la sua parola non può turbare il silenzio che si diffonde. Egli nulla sa, se non nella misura in cui il senso del sapere che possiede gli si sottrae³⁸.

Al culmine del possibile l’esperienza del negativo non lavora più utilmente e l’insufficienza e lo sradicamento che siamo appaiono nella *bellezza impotente* della notte del non-sapere, nell’inesorabile insignificanza di un uomo che «non ha più nulla da fare», nello splendore tragico di un pensiero e di una scrittura inoperosi. Come raggiungere e disporre allora di quella parte di esistenza animata da «moti interiori vaghi», – stati d’animo, tensioni, passioni ed emozioni che spezzano l’ordine logico della conoscenza razionale, l’esperienza della coscienza – che il sapere emargina e il linguaggio significante non sa e non può dire? Come far parlare questa parte di noi «muta, nascosta, inafferrabile», ignorata dalle parole e che «di solito sfugge anche a noi»? Come raggiungere e disporre di quella parte di esistenza che non dipende da alcun oggetto e intenzione, come aprire la porta della coscienza a quegli

stati che, simili ad altri legati alla purezza del cielo, al profumo di una stanza, non sono motivati da alcunché di definibile, tanto che il linguaggio, il quale, quanto agli altri, ha il cielo, la stanza cui fare riferimento – e che dirige in questo caso l’attenzione verso ciò che coglie – è spossessato, non può nulla, non può dire nulla, si limita a sottrarre tali stati all’attenzione (approfittando della loro scarsa acutezza, attira l’attenzione altrove). Se viviamo senza contestare sotto la legge del linguaggio quegli stati sono in noi come se non esistessero. Ma se contro tale legge ci scontriamo, possiamo di passaggio fermare la coscienza su uno di essi, e facendo tacere in noi il discorso, attardarci alla sorpresa che esso ci procura³⁹.

Nel silenzio che immette disordine e violenza nell’ordine del discorso, nel silenzio di un linguaggio che non ha modelli, vocabolario o forma definita risuona la crudeltà del linguag-

36 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 343.

37 Ivi, p. 344.

38 G. Bataille, *Hegel, l’uomo e la storia*, in M. Ciampa/F. Di Stefano, *Sulla fine della storia*, Liguori Editore, Napoli 1985, pp. 11-35, pp. 34-35. Ora anche in G. Bataille, *L’aldilà del serio*, cit., pp. 168-189.

39 G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., pp. 44-45.

gio di Sade: una scrittura che come una sorta di *antidisciplina letteraria* che utilizza le parole sottraendole alle “servitù verbali” immette il disordine nel cuore della legge nell’ordine razionale/morale del discorso che, sottolinea Bataille, non è quello del carnefice, ma quello della vittima. Discorso che non costruisce ma *contesta* i limiti di una razionalità e di una moralità che nel processo di “civilizzazione” della vita hanno mascherato la «verità penosa» che ci appartiene, il fascino e l’orrore per la morte, per un’esperienza impossibile e tuttavia necessaria. Una contestazione sanguinosa «che pone fine ad ogni possibilità di discorso»⁴⁰ conciliante, consolatorio, fondativo, ad un piacere puramente distensivo. Una crudeltà che va aldilà del gioco dialettico del discorso filosofico riuscendo, paradossalmente, a tenere insieme, nella necessaria differenza, i due estremi della vita umana: il tratto ordinato, servile, utile – quello che appare alla coscienza – e l’espressione sovrana, inutile, esuberante che sfugge alla chiarezza e alla distinzione. Ordine e violenza ci appartengono, limite e trasgressione devono quindi sussistere in un gioco di co-involgimento e non di contrapposizione dialettica che rende l’uno all’altra la propria “densità” come il fulmine che, evidenzia Foucault, illumina e dà senso alla notte e da questa riceve la sua luminosità.

Quando la conoscenza giunge all’estremo, quando poniamo lo sguardo sull’abisso della morte, quando nessun sapere può più soccorrerci nel nostro dover finire allora «non solo scorgiamo che l’uomo – che muore deve liberarsi della morte, ma anche che deve liberarsi della forma risibile dell’uomo»⁴¹. Deve contestare l’univocità di una vita asservita al lavoro, cristallizzata in mondo governato dal principio del servaggio, dall’economia dell’utile e dalle relazioni interessate e dove il gioco che vale è solo quello *serio* o *minore* – «il golf, il turismo di gruppo, la letteratura scadente e le filosofie esangui» – strategie distensive della vita messe in atto dalla *Ratio* per arginare l’orrore del non durare, la verità di dover morire. Una consolazione all’angoscia dell’impotenza della conoscenza di fronte a una negatività che non è e non può essere usata, capitalizzata, una negatività “senza riserve”, inutile. Esperienza impossibile, inconnoscibile, sottolinea Bataille che, tuttavia esiste, accade, ci accade nell’istante miracoloso – «impossibile, eppure esiste» – in cui l’attesa dell’avvenire «si risolve in NIENTE distaccandoci dal suolo su cui strisciavamo, incatenati all’attività utile»⁴². È la catastrofe del senso, il punto d’arresto del linguaggio significante: la *chance* di silenzio che dà, paradossalmente, il là al gioco maggiore del pensiero. Un interrogarsi, inquietarsi che è stato l’inizio stesso della nostra storia, la meraviglia che una specie privilegiata, osserva Bataille, deve pedagogicamente riapprendere, imparando a tornare a quel silenzio, a quel vuoto irrispirabile e irriducibile che la ragione discorsiva incontra all’estremo del possibile – l’enigma che l’uomo è al mondo e che il mondo è per l’uomo –, dove

ciò che afferriamo è, per dir così, il vuoto lasciato: abbiamo afferrato, ci sforziamo di afferrare ancora e a un tratto non afferriamo *nulla*. In qualche modo anzi, noi afferriamo *nulla*. È divertente che la lingua francese, partita dalla parola *rem* che voleva dire cosa le abbia dato il significato di nulla [*rien*]...: la vita senza riflessione cui ci conducono il rapimento e il terrore mescolati⁴³.

40 G. Bataille, *L’erotismo*, SE, Milano 1997, p. 179.

41 G. Bataille, *Il paradosso della morte e la piramide*, in Id., *L’aldilà del serio*, cit., pp. 191-208, p. 208.

42 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 47.

43 G. Bataille, *L’erotismo o la messa in questione dell’essere*, in Id., *L’aldilà del serio*, cit., pp. 403-420, p.415-416.