



Utilità e danno della “parte maledetta” nell’economia dell’immaginario

Simone Di Blasi

Abstract

About the utility and liability of the “accursed share” in the economy of imaginary. The “Evil” as excess, waste, total consumption; or “bad”, “accursed” because it destabilizes the current “state of affairs”. This essay is intended to expose the economic theory of G. Bataille by a short reading of *The limit of utility* and of *The Accursed share*, where he explains his theory of a “general economy” in opposition to what he called the “restricted economy”, corresponding to the whole of economic sciences. According to the fact that economics just study production/extraction, distribution and consumption of matters and goods by the narrow scope of the “isolated situation” of individualistic interest, he tries to go further beyond this classical perspective with a redefinition of the evaluation/exploitation process and the relation between useful and useless. In this way he discovers the paradox of prosperity, its curse: prosperity is “excess” (prodigality) but it’s always destined to become “waste” (squandering). Finally a reading back of Bataille’s insights it is carried out through a comparison with the analysis M. Anspack runs in his *A charge de revanche*, a book in which he outlines a wide overview of reciprocity in human relationships and in economic phenomena.

Keywords

Sacrifice | Dépense | Gift | Autotrascendenza | Economic general theory

Author

Simone Di Blasi – simodibiasi@gmail.com
Università degli Studi di Messina

Ditemi, voi: come ha fatto l'oro a diventare il valore supremo? Ha fatto così, che non è comune, è inutile ed è rilucente e mite nel suo splendore; esso si dona sempre. (Nietzsche, 1999:93)

1. Pensatore dell'eccesso e della *dépense*

È stato così che ci siamo definitivamente arruolati nel partito del diavolo, vale a dire di quel male storico che porta alla distruzione delle condizioni esistenti, di quella "parte sbagliata" che fa la storia rovinando ogni soddisfazione prestabilita. (Debord, 1998:50-1)

Georges Bataille è stato definito filosofo, antropologo, sociologo, economista e anche storico dell'arte, ma "dilettante". Si è detto che i suoi interessi hanno spesso avuto più una natura estetica che scientifica. Si è, insomma, cercato di mettere in ombra la sua opera, che un tempo sarebbe certamente finita all'indice. E non a torto. Bataille stesso sapeva che pensando il male, che *parteggiando* per la parte maledetta, sarebbe stato maledetto a sua volta. Dalla sua *amicizia* con Nietzsche aveva imparato la solitudine profonda ("È notte: ora parlano più forte tutte le fontane zampillanti"¹) nella quale nascono quei pensieri esplosivi che qualcuno, allineato a una logica contro gli eccessi, tenterà di disinnescare. Esuberante, eclettico e provocatorio, Bataille è stato uno scrittore del frammento, animatore di riviste, circoli culturali e associazioni segrete quali *Documents*, il *Collège de Sociologie* e *Acéphale*. Figura dunque controversa, ma centrale della cultura francese del secondo dopoguerra, egli ha sviluppato gran parte della sua avventura intellettuale nel trentennio che comprende le due guerre mondiali e questo, forse, spiega perché la morte, il sacrificio e il loro rapporto siano sempre stati al centro della sua ricerca intellettuale, il "sole nero" (Rella, 2003) attorno al quale gravita tutto il suo sistema di pensiero.

Nel 1949 egli manda in stampa *La parte maledetta* (*La part maudite*) che chiude un percorso aperto nel 1933 con la pubblicazione su *La critique sociale* di *La notion de dépense*, scritto che non a caso viene inserito nel volume come introduzione. In quest'opera viene sviluppata un'intuizione che resta al fondo del pensiero di Bataille e che, pur nella sua semplicità, ha un carattere rivoluzionario: la *dépense*, il principio della perdita o della spesa improduttiva.

1 Nello *Zarathustra* di Nietzsche il "canto della notte" rappresenta il momento "di solitudine di tutti coloro che donano": "O infelicità di tutti i donatori! O oscuramento del mio sole! [...] La mia gioia di donare si è estinta nel donare, la mia virtù si è stancata essa stessa della sua sovrabbondanza" (Nietzsche, 1999:127).

Partirò da un fatto elementare: l'organismo vivente, nella situazione che i giochi determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l'energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita del sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l'eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, *spenderla*, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico. (2003:73)

Questa considerazione ne porta con sé un'altra, paradossale ma incontestabile: che "la perdita ostentatoria rimane universalmente legata alla ricchezza come sua funzione ultima" (2003:51). La *dépense* non è un fatto isolabile o accidentale. Contrariamente a quanto crede il senso comune - e che cioè la ricchezza sia da correlare ad una qualche utilità o spendibilità dei beni posseduti - Bataille mostra che in realtà ciò che dà valore alla ricchezza è il suo poter essere spesa in maniera improduttiva, distrutta senza un fine: il lusso² traspare dall'inutilità appariscente degli oggetti posseduti e dalla eccessiva prodigalità del possessore.

Punto di partenza delle sue riflessioni è il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, lavoro sorprendente e preziosissimo, che ha segnato profondamente la cultura francese della prima metà del XX secolo. Bataille accetta l'idea che l'antenato dello scambio commerciale non sia il baratto - come ha creduto, e tuttora crede, il pensiero moderno intrappolato nelle maglie di un razionalismo più logico che empirico - ma sia l'offerta suntuaria degli oggetti. Bataille afferma: "Nelle istituzioni primitive [...] lo scambio vi è ancora trattato come una perdita suntuaria degli oggetti ceduti" (2003:48). Il *potlâc* - quale forma estrema dello scambio dei doni - è stato un'istituzione molto importante per la crescita e lo sviluppo delle relazioni politiche e commerciali fra i diversi raggruppamenti interni a una comunità, o fra comunità diverse (famiglie, tribù, popolazioni, culture). L'autore pone l'accento sul carattere sacrificale di questa antica istituzione; del resto il sacrificio, come si è detto, è sempre al centro del pensiero batailliano ed è anzi esso stesso inserito in una dinamica economica "generale". Egli pensa che l'ostentazione della distruzione suntuaria degli oggetti serva a preservare la sacralità della *cosa* al di là della sua spendibilità materiale, della sua utilità. Perché una cosa possa essere utilizzata (e quindi per avviare un processo di produzione), dev'essere prima *separata* dalla *natura naturans* alla quale appartiene. "Il sacrificio è l'antitesi della produzione, fatta in vista dell'avvenire, è il consumo che non ha

2 "Lusso = lat. LUXUS che propr. vale esuberanza di vegetazione, indi metaf. abbondanza di cose deliziose. Alcuno insinua il dubbio possa il vocabolo esser congiunto al gr. *lox-òs* obliquo, piegato da una parte, indicando in origine il vizio della prodigalità propria di persone viziose; e il Vanicèk con metodo se non altro più corretto, lo pone sotto una rad. LIK-, che ha il senso di lasciare (v. *Licere*) d'onde pure scaturire la idea di profusione. Magnificenza negli abiti, nella tavola, nella casa; superfluità di cose sontuose". Così se la magnificenza è una virtù, la sontuosità è a volte lecita, "lusso e fasto sono viziose abitudini consistenti nello spendere eccessivamente in cose atte a mostrare grandezza; nel primo predomina l'idea di superflua spesa" (Pianigiani, 1907).



interesse che per l'istante" (2003:47). Esso è allora letteralmente un "fare il sacro" (2003:47-8): annientando l'oggetto si libera la sua parte sacra dalla parte profana, utile³.

Così i doni e gli oggetti sacri sono concepiti come degli *oggetti transizionali* perché la comunità umana possa impadronirsi della realtà oggettuale del mondo, reificandola. Questo comporta e garantisce la *liceità*, regolarità della circolazione delle *merci*, cioè degli oggetti profani. Ma non vi è solo questa comunicazione-condivisione dell'*esteriorità* (mondo-realtà/cose-merci).

2. Stando sul limite della separazione...

L'interesse isolato significa che ogni unità isolata, sulla terra, in tutta la natura vivente, tende ad accrescersi e può teoricamente farlo. [...] ma questo bisogno di crescere ai limiti del possibile, è proprio degli esseri isolati, esso definisce l'interesse isolato.[...] la crescita delle particelle viventi non può essere infinita. esiste un punto di saturazione dello spazio aperto alla vita. [...] Lo stesso avviene per le tecniche umane che hanno permesso dei salti successivi nello sviluppo dei sistemi di vita, consumatori e produttori di energia. (Bataille, 2003:211)

Lo scambio dei doni e la festa⁴, il *potlâc* e il sacrificio rappresentano le forme di comunicazione-comunione attraverso le quali è possibile il "Ritorno dell'*intimità*, dell'immanenza fra l'uomo e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto" (2002:43). Di ritorno si tratta perché - come in Levinas - la separazione è *radicale*. Bataille afferma che "il mondo intimo si oppone al reale come l'eccesso alla moderazione, la follia alla ragione, l'ebbrezza alla lucidità. [...] la consumazione è la via tramite la quale comunicano esseri separati" (2003:106). Il sacrificante, appartenendo *intimamente* "al mondo sovrano degli dèi e dei miti, al mondo della generosità violenta e senza calcolo", mentre sottrae la vittima al mondo in cui era "ridotta allo stato di una cosa", egli la richiama "all'intimità del mondo divino, dell'immanenza profonda di tutto ciò che è" (2002:44). Questa dinamica doppia che opera nel sacrificio e nel *potlâc* descrive tanto il processo di appropriazione della realtà (dell'*esteriorità*) che l'umanità primitiva ha dovuto imparare a compiere, quanto d'altra parte restituisce l'*intimità* del singolo ad un movimento oscillatorio fra l'isolamento del mondo profano-lavorativo e la

3 "Il principio del sacrificio è la distruzione, ma per quanto si giunga a volte a distruggere totalmente (come nell'olocausto), la distruzione che il sacrificio intende operare non è l'annientamento. È la cosa - solo la cosa - che il sacrificio vuole distruggere nella vittima. Il sacrificio distrugge i legami di subordinazione reali di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell'utilità e la rende a quello del capriccio inintelligibile" (Bataille, 2002:43).

4 "La festa è la fusione della vita umana" (Bataille, 2002:50).



comunicazione profonda della festa; come l'agitazione prodiga della vita che, per durare, l'ordine delle cose incatena e che l'incatenamento tramuta in scatenamento, ossia in violenza" (2002:49), così ancora l'attività produttrice necessita di istituire il sacro per dare un senso al proprio operare industriale, e il sacro oppone "all'attività produttrice il movimento precipitoso e contagioso di un consumo di pura gloria" (2002:49). Ed è questo carattere di eccesso che spiega perché la forza del potere istituito può sempre - e in una certa misura deve - tramutarsi in violenza (politica e guerra) e perché il valore della ricchezza può - e in una certa misura deve - trasformarsi nelle forme estreme del lusso e dell'annientamento che questo rende implicito: "la vittima è un surplus preso nella massa della ricchezza utile. Dal momento in cui viene scelta, è la parte maledetta, destinata al consumo violento" (2003:107). Il lusso ha le sue vittime:⁵ questa stessa ostentazione violenta⁶ della ricchezza si risolve infine in una spesa violenta e improduttiva. "In quanto gioco, il *potlâc* è il contrario di un principio di conservazione" (2003:50). Il gioco di cui parla Bataille evoca sì una struttura immaginaria definita da regole che impongono significati, che si realizza in un'attività pratica che a sua volta è creatrice di nuove significazioni, come in fondo voleva anche Johan Huizinga nel suo *Homo Ludens* (1972). Ma la differenza fra le due visioni del gioco è che Bataille, in questo ovviamente molto vicino all'amico Roger Caillois, mette in risalto la "parte maledetta" del mondo ludico: la *vertigine*, la *sfrenatezza*. Forse il

gioco stesso è questo eccesso di significazione-significante. Bataille allora pensa alla esuberanza del riso (2000:145) che al contempo distende e rasserena. Egli intravede il principio della *dépense* in tutte quelle attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in se stesse; le spese improduttive elencate da Bataille sono dunque "il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale⁷ perversa" (2003:44). Le produzioni artistiche

5 In questa sede si può solo accennare una relazione concettuale importante messa a nudo dal rapporto vittima-ostia. E. Benveniste mostra che la radice etimologica di ostia, *hostia* (offerta come riparazione, contro-dono), connette il termine ai rapporti di scambio economico-politici (*hostum*: giusta quantità; *hostis*: nemico; *hospes*: ospite). "La nozione primitiva significata da *hostis* è quella di uguaglianza per compenso: è *hostis* colui che compensa il mio dono con un contro-dono" (Benveniste 1976:64). Per esteso si può segnalare una famiglia più ampia di termini derivanti dalla stessa radice, legati fra loro da, dove le amicizie (gli ospiti, ostello/ospizio/ospedale) e le inimicizie politiche (gli ostili) si definiscono attraverso uno scambio e un contraccambio (*hostum*) di offerte e favori (*hostia*) da esibire pubblicamente, da ostentare (dal lat. *obs-tendere*, da cui anche ostensibile e ostensorio). La vittima, *victima*, si riconnette invece all'offerta votiva: era *vitto* (*victus*) cibo offerto agli dei o come legata al sacrificio (da *vincere*) oppure perché collegata con la vittoria (*victoria*); "*victima major est, hostia minor*" Cornelio Fronto. Il rapporto con la divinità in queste offerte di doni è invertito nei due casi: mente la prima ripaga un debito, la seconda apre un credito.

6 Riguardo al carattere ostentatorio-dimostrativo della violenza, il suo essere un eccesso di forza che si imprime come un marchio, si rimanda a J.L. Nancy (2002:17): "la violenza si mette sempre in immagine, e l'immagine è ciò che, da sé, si porta avanti a sé e si autorizza da sé".

7 Lo studio dell'Erotismo ha occupato gran parte dell'opera del filosofo francese; si lascia in questa sede solo una traccia di lavoro: la relazione che connette il lusso e la lussuria (di cui i gioielli e il simbolo escrementizio e di fertilità che essi portano con sé sono immagine-feticcio *par excellence*) riscontrabile nello



Simone Di Blasi
Utilità e danno della "parte maledetta"

vengono a loro volta suddivise in due categorie: quelle in cui il dispendio è reale (musica, danza e architettura, che include pittura e scultura le quali però già introducono la seconda categoria) e quelle del "dispendio simbolico", vale a dire la letteratura e il teatro che provocano il riso e l'angoscia giocando con alcuni elementi di seduzione della "perdita tragica". Il "fare" (*ποιεῖν*) della poesia la rende quasi un "sinonimo di *dépense*".

3. L'economia generale (*sub specie aeternitatis*)

All'intensa proliferazione degli esseri immortali, i più semplici, succede il lusso della morte e della riproduzione sessuata, che mantiene allo stato endemico uno spreco immenso. La manducazione degli animali gli uni da parte degli altri è a sua volta un freno alla crescita globale. e allo stesso modo, gli uomini, una volta assicurato, a spese degli animali, il dominio sullo spazio disponibile per la vita, hanno le guerre e mille forme di consumo inutile. L'umanità è nello stesso tempo, attraverso l'industria che utilizza l'energia per lo sviluppo delle forze produttive, apertura moltiplicata delle possibilità di crescita e facilità infinita di consumo in pura perdita. (Bataille, 2003:212)

La "teoria del *potlâc*" di Bataille viene sviluppata in evidente polemica con l'impostazione 'classica' della scienza economica, nella quale vorrebbe ingenerare una rivoluzione copernicana. L'autore riconosce una visione mitologizzata di una presunta "economia classica", che sarebbe quella "dottrina generale" che si ritrova "attraverso meandri e senza rotture, da Adam Smith a A.C. Pigou" (2003:207) come dice François Perroux, citato da Bataille. L'attributo "classico"⁸ è del resto presente nelle prime pagine della *Teoria Generale* di John M. Keynes del 1936, proprio per indicare quei ragionamenti economici che valutano solo l'interesse degli agenti direttamente coinvolti, in modo astratto e senza tenere conto del reale contesto. Bataille a sua volta critica i "calcoli isolati", che caratterizzano quella che lui chiama "economia ristretta", che non tiene conto dei "fini politici", degli "interessi raggruppati" e delle "ripercussioni esercitate sui vicini". E tuttavia il quadro dell'*economia generale* è più

stesso etimo di lusso che conduce al termine *lust* (desiderio sessuale, concupiscenza) di derivazione germanica ma sempre originato da quella radice LIK-, che esprime il *lasciare*, da cui per antitesi la *lascivia* e la *liceità*.

8 "Dimostrerò che i postulati della teoria classica si possono applicare soltanto ad un caso particolare e non a quello generale, poiché la situazione che essa presuppone è un caso limite delle posizioni di equilibrio possibili. Avviene inoltre che le caratteristiche del caso particolare presupposto dalla teoria classica non sono quelle della società economica nella quale realmente viviamo; cosicché i suoi insegnamenti sono ingannevoli e disastrosi se si cerca di applicarli ai fatti dell'esperienza" (Keynes, 2006:185).

ampio di quello della *macroeconomia* di Keynes. Il pensatore francese è consapevole del fatto che: "affermare che è necessario dissolvere in fumo una parte importante dell'energia prodotta significa procedere a ritroso rispetto ai criteri che fondano un'economia ragionevole" (2003:74).

Il "razionalismo del pareggio dei conti" e l'utilitarismo individualista riconducono le operazioni economiche a "una entità fondata sul modello dei sistemi *particolari* (organismi o imprese)". Anzi "l'attività economica, considerata come un insieme, è concepita sul modello dell'operazione particolare, il cui fine è limitato" (2003:74). Ed è ovviamente all'"essere vivente *particolare*, o agli insiemi di esseri viventi" che si pone il problema della necessità, di "un'indigenza inerente all'essere separato (che incessantemente manca di risorse, che è un eterno *bisognoso*)". Eppure, e questo è lo scacco operato da Bataille: "L'uomo non è soltanto l'essere separato che disputa la sua parte di risorse al mondo vivente o agli altri uomini. Il movimento generale di essudazione (di dilapidazione) della materia vivente lo anima ed egli non saprebbe arrestarlo" (2003:75). Bataille avrebbe allora l'ardire di ripensare tutta l'economia all'interno della dinamica di eccedenza di ricchezza della "natura vivente".

La sovrabbondanza è la condizione della vita, della crescita ed è questo movimento che sostiene e dà il senso cosmologico dell'economia batailliana. Tanto ne *La parte maledetta* quanto ne *Il limite dell'utile* (lavoro edito postumo che raccoglie scritti del medesimo periodo) Bataille descrive una discesa nello spazio-tempo, dal generale flusso immortale dell'energia ai piccoli esseri ricettivi e passivi⁹. Punto di partenza è l'"incessante prodigalità": "la fonte e l'essenza della nostra ricchezza sono date dall'irradiazione del sole, che dispensa l'energia - la ricchezza - senza contropartita. Il sole dà senza mai ricevere" (2003:79). Ma perché potesse arrivare ad innescare l'irradiazione anche il sole ha dovuto prima raggiungere un "limite della crescita": "la vera eccedenza comincia dunque soltanto una volta che sia limitata la crescita dell'individuo o del gruppo" (2003:80). Questa esuberanza permette la "sovrabbondanza di energia sulla superficie globo"; la biosfera è a sua volta un altro limite, "corrisponde allo spazio accessibile alla vita". Occupando tutto lo spazio disponibile, la vita si distribuisce determinando "l'intensità della pressione" nelle varie regioni. Il primo effetto della pressione è l'"estensione", cioè all'aumentare della pressione si aprono nuovi spazi, dice Bataille: "la terra apre dapprima alla vita lo spazio fondamentale delle acque e della superficie del suolo. Ma rapidamente la vita s'impadronisce del dominio dell'aria. In primo luogo, importava moltiplicare la superficie della sostanza verde delle piante, che assorbe l'energia irradiante della luce. [...] Dal canto loro, gli insetti alati e gli uccelli, al seguito della polvere, invadono l'aria" (2003:81).

9 In numerosi lavori Bataille ripercorre questa sorta di *storia universale*, già presente nei suoi primi scritti, come ad esempio: "mi rappresentavo da una parte i vegetali che sono uniformemente animati da un movimento verticale analogo a quello della marea che solleva regolarmente le acque, dall'altro lato gli animali animati da un movimento orizzontale analogo a quello della terra che gira" (1998:24).



Simone Di Blasi
Utilità e danno della "parte maledetta"

Il secondo effetto della pressione è quello che l'autore definisce "lo sviluppo del lusso, la produzione di forme di vita sempre più onerose" (2003:84). Nel senso che "le forme di vita più semplici sono immortali: la nascita di un organismo riprodotto per scissiparità si perde nella notte dei tempi" (2003:83) quindi le forme di vita più sono complesse e fragili, più sono difficili da mantenere, improduttive e dispendiose. Seguendo questo percorso analogico Bataille rintraccia i tre lussi della natura, questi sono la manducazione, la morte e la riproduzione sessuata. In realtà i primi due, opposti fra loro, rischiano di coincidere, nel senso che sono i due diversi punti di vista sul ciclo della vita, le due facce della medaglia: "la manducazione di alcune specie da parte di altre è la forma di lusso più semplice", gli animali mangiano i vegetali, ma alcuni animali si nutrono solo di altri animali, ponendosi dopo in questa catena alimentare-energetica essi dipendono dai primi e mettono in luce la maggiore complessità e fragilità del proprio sopravvivere (la bestia feroce, simboleggiata dalla tigre, è il vertice: "il suo continuo depredare i predatori rappresenta un'immensa dilapidazione d'energia"). Per converso, allora, la morte è il "lusso più costoso"; fatale e inesorabile, essa "ripartisce nel tempo il passaggio delle generazioni". Se alimentarsi vuol dire, di fatto, incorporare l'energia di Altro dandogli la morte come essere separato, allora è l'essere separato che sogna di sfuggire al movimento di lussuosa esuberanza. Bataille dice che "quando malediciamo la morte, noi abbiamo paura soltanto di noi stessi: è il rigore della nostra volontà a farci tremare" (2003:85). Da qua si comincia a delineare la dialettica fra i termini della *dépense*: crescita/alimentazione o perdita/morte. La sovrabbondanza della vita necessita e prefigura questa ambiguità di valutazione. Il terzo lusso degli esseri viventi è l'attività sessuale che assicura un "intenso consumo di energia", che se anche appare "considerata quanto alla specie, come una crescita, resta però, in linea di massima, un lusso per gli individui" (2003:85). Infine il principio della pressione agisce nell'uomo i cui lussi specifici sono il lavoro e la tecnica; questi hanno permesso all'umanità di estendere il "movimento elementare della crescita". L'autore ricorda l'importanza del progresso industriale come motore della crescita demografica fra XVIII e XX secolo e conclude - coerentemente con la sua dialettica di culmine e declino dei processi vitali e con quanto detto precedentemente circa il rapporto crescita-*dépense* - che la caduta delle curve demografiche, almeno in Europa all'epoca di questo libro, fosse un indizio del fatto che il capitalismo-industriale, avendo raggiunto un limite di crescita delle forze produttive andasse ormai a "dissiparne lussuosamente i prodotti". Alla fine di questa ricognizione si ritrova ancora una volta la *parte maledetta*, questa volta però nel senso che assume "ai nostri occhi" l'eccesso delle ricchezze, "nel momento in cui è più grande che mai": allora la ricchezza diventa uno spreco, il superfluo, e torna ad apparire *maledetta*. Bataille dice che "il sentimento di una *maledizione* è legato a questa doppia alterazione del movimento che il consumo delle ricchezze esige da noi" (2003:88).

La *verità della parte maledetta* ha dunque questo carattere "paradossale": la ricchezza è eccesso di produzione, essa si tramuta in lusso e si sperpera fino a distruggersi, così il giudizio sulla ricchezza cambia di segno quando essa si rivela *sperpero eccessivo*. La

dépense deriva dalla "sovraabbondanza" ed è possibile solo in una condizione di esubero di beni e proprietà. Le società primitive hanno ritualizzato i processi di *dépense* e dato un'esistenza istituzionale sempre più evoluta allo scambio dei beni e dei valori. Il paradosso scoperto da Bataille e che mette in moto tutta la sua decostruzione della teoria economica ristretta, è questa particolare forma di *usura* che interviene regolarmente come "surplus obbligatorio" nella rivalità dei *potlâc*, un surplus nel contro-dono. L'autore afferma: "è la costituzione di una proprietà positiva della perdita - dalla quale discendono la nobiltà, l'onore, il rango nella gerarchia - che dà a questa istituzione il suo valore significativo" (2003:49).

4. Storia della *Dépense* (*sub specie temporis*)

Per quanto spaventosa, la miseria umana non ha mai fatto presa sulle società a tal punto da far prevalere la preoccupazione della conservazione, che conferisce alla produzione un'apparenza di finalit , su tale *dépense* improduttiva. (Bataille, 2003:47)

Accanto alla precedente ricostruzione che illustra le dinamiche economiche della vita planetaria, Bataille traccia un secondo percorso che egli articola attraverso alcuni paradigmi storici che descrivono i principali modi in cui l'uomo si   rapportato alla spesa improduttiva.

Le prime studiate sono, ovviamente, le societ  arcaiche, dette "gloriose" (2000:49), presso le quali "la miseria   stata esclusa da ogni attivit  sociale" (2003:47). Si   visto il ruolo svolto dal sacrificio: distrugge l'utilit  della cosa assicurandone il carattere sacro. Ci  significa che si sottrae la cosa alla catena delle cause e degli scopi e la si libera come *causa sui* (movimento ascensionale), e in questo modo si permette l'utilizzabilit  delle cose (eufemizzazione). Questo inoltre permetteva nell'esuberanza della festa una comunicazione estrema "al limite della morte". Per questo le feste erano un obbligo, soprattutto per i ricchi, la cui munificenza¹⁰ doveva garantire le spese per gli spettacoli, cos  ancora fino in epoca pagana. La gloria   l'evidenza pubblica della ricchezza, simboleggiata della lucentezza dell'oro. Come dice Bataille: "se i pacchetti azionari sono privi di fascino, <l'oro invece, per sua stessa natura, unisce alla ricchezza il lustro. Ma il lustro non pu  esistere per la soddisfazione isolata dell'avar. Anche se il possessore beneficia personalmente dell'oro, il lustro deve splendere per la moltitudine" (2000:53).

Il cristianesimo, in particolare quello delle origini, ha dato rappresentazioni del sentire e del giudicare la ricchezza profondamente diverse da quelle arcaiche: "ostile ai

¹⁰ Anche l'etimologia di *munus* segnala una traccia importante messa in luce da Benveniste (1976) che ricollega questo termine da un lato all'*ospitalit * (71-5) e dall'altro al *debito* (141-2).



Simone Di Blasi
Utilità e danno della "parte maledetta"

A Journal of the
Social Imaginary

comportamenti gloriosi degli uomini" esso propone la *carità*, che è una spesa improduttiva ma non è sperpero, vera e propria *dépense*. Eppure "i cristiani – dice Bataille – hanno opposto alla mentalità gloriosa soltanto un vago malumore"; ostile alle glorie terrene, la fede evangelica concede la "vita gloriosa" solo ai cieli (a Dio e ai defunti). Da qui due fenomeni di *dépense* tipici del cristianesimo: le elemosine e la laboriosità di certi movimenti monacali, votata alla gloria dei cieli. Ma compiutosi il crollo del paganesimo, "il mondo cristiano rimase permeabile alla sua mentalità, come testimoniano le numerose feste mantenute nell'uso" (2000:54). Però, le feste cominciano a non rispondere più strettamente alla dinamica sacrificale delle società arcaiche: adesso, "la bellezza *inutile* proclamava il principio delle feste" (2000:55). Comunque ancora il tardo medioevo e il Rinascimento hanno conosciuto una grande liberalità e un certo grado di lusso e ostentazione, anzi la stessa "chiesa aveva ricchezze immense", "la povertà evangelica era irrisa". È stata invece la Riforma a denunciare l'"economia gloriosa cui soprintendeva la gerarchia del clero" e ad aprire la strada all'austero senso del dovere e degli affari tipico del puritanesimo. È vero che Lutero non avrebbe potuto prevedere un risultato così estraneo ai suoi pensieri, egli condannava il prestito a interesse, base del capitalismo, ma la nuova dottrina garantisce di fatto un nuovo "accordo" fra l'utile terreno e la salvezza dell'anima. Bataille sposa pienamente l'idea di Weber circa l'importanza dell'*etica protestante* nello sviluppo del capitalismo. A questo proposito viene citata "la parabola della scrofa"

ricordati – dice Franklin (riportato da Bataille) - che il tempo è denaro. [...] ricordati che la potenza genitale e la fecondità appartengono al denaro. Il denaro genera il denaro, e i discendenti possono a loro volta generare e così via. [...] Il denaro produce tanto più quanto più ve n'è, in modo che il profitto cresce sempre più in fretta. Chi uccide una scrofa distrugge la sua discendenza all'infinito. (2000:61)

Il mondo borghese è mosso da questo orrore per lo spreco, l'utilità ne diventa la legge morale. L'ascetismo puritano si è facilmente tradotto nell'economicismo borghese. E la nascente società industriale ha ridotto al minimo gli sforzi nella *dépense* (le feste e i lussi sempre più circoscritti al privato) per reinvestire il surplus della produzione (la sovrabbondanza) in nuove forze di produzione. Secondo la legge della pressione e dell'estensione, prima di essere spesa nella *dépense*, la maggior parte dell'energia è riassorbita nella crescita del sistema: così in una prima fase il capitalismo ha coinciso con l'industrializzazione. L'assurdo di questa prospettiva, che ancora definisce una parte rilevante dell'ottica capitalistica, è che l'accumulazione non può essere infinita, "non si può risparmiare indefinitamente", non si può lasciare che le scrofe si riproducano indefinitamente. Sennò, dice Bataille: "posso immaginare, in sogno, i contadini che soccombono in mezzo a innumerevoli maiali". Del resto, la parabola della scrofa illustra bene l'ideologia del capitalismo fin dal nome, infatti "la stessa parola *capitale* si ricollega, etimologicamente, alla più semplice forma di ricchezza mobiliare e produttiva, al gregge, composto di teste, di *capita*" (2000:65).

Bataille riconosce poi un'ultima fase di capitalismo maturo nel quale la chiusa mentalità puritana votata a produrre lascia spazio ad un potere anonimo e impersonale. Alla piccola fabbrica in cui si esercita "l'attività personale" dell'imprenditore si sostituisce la società di capitali; le concezioni personali, l'iniziativa commerciale e le nostalgie morali sono assenti. La struttura degli scambi e della reificazione è talmente sofisticata da essere diventata una macchina essa stessa. Il *mercato* assomiglia ad un meccanismo di accumulazione che funziona indipendentemente dai fattori di produzione, che tutto ingloba e restituisce come merce.

Questa specie di avidità indiretta, il cui oggetto per definizione non esiste ancora, è la volontà *speculativa* del capitale. È la volontà *speculativa* del capitale che depreda sistematicamente il globo, che tende a far passare nel proprio campo di sfruttamento l'insieme degli uomini e la totalità delle forze disponibili. (2000:71)

L'accumulazione del capitale e lo sviluppo sistematico delle forze produttive necessitano il *progetto*¹¹: "il capitalismo è essenzialmente progetto" (2000:75). Per quanto nelle forme più avanzate di speculazione compaiano molti fattori di ludici legati alle scommesse (il sistema delle assicurazioni e tutte le transazioni della Borsa sono soggette alla fortuna), qui il gioco ha qualcosa di eterogeneo perché è effetto di un'*impotenza relativa*.

5. 1949: il Comunismo (*limite dell'utile*) e il piano Marshall (*la parte maledetta*)

L'autore di questo libro di economia si colloca del resto (per una parte della sua opera) al seguito dei *mistici* di tutti i tempi (ma è nondimeno estraneo a tutti i presupposti dei vari misticismi, ai quali egli oppone solamente la lucidità della *coscienza di sé*). (Bataille, 2003:220)

La ricognizione sul quadro storico fatto da Bataille chiude con la situazione presente nel 1949: il socialismo staliniano e la proposta americana del piano Marshall.

Ai suoi occhi il comunismo russo, abbandonata la prospettiva internazionalista, è diventato un imperial-socialismo (a differenza del nazional-socialismo hitleriano); l'individuo muore: "l'uomo dell'idea hegeliana, quello dell'imperial-socialismo, non è individuo, ma Stato" (2003:185). L'estrema razionalizzazione del sistema economico e il reinvestimento continuo dei profitti in nuovi mezzi di produzione, fa assomigliare il comunismo russo ad un paese pre-capitalista votato all'industrializzazione. L'unica *dépense* prevista è chiesta all'uomo, in quanto operaio: sacrificarsi per il *proletariato*: lo

11 "Il capitalismo è essenzialmente progetto" (Bataille, 2000:75).

stato-macchina è un passo oltre nella reificazione dell'uomo. Per il resto il "comunismo sovietico si è risolutamente chiuso al principio della spesa improduttiva. Esso non l'ha affatto soppressa, ma il rovesciamento sociale che ha operato ne ha eliminato le forme più costose" (2003:191). In definitiva il comunismo assume l'austerità del mondo borghese e la radicalizza.

Dall'altra parte del processo di mondializzazione c'è il modello di sviluppo capitalista. Se la crisi del 1929 ha messo in discussione la *legge di Say* e il principio di benignità della mano invisibile, il New Deal e la dottrina keynesiana, nel clima di un'economia di guerra, hanno fatto diventare gli Stati Uniti la più grande potenza mondiale. Ma la povertà dell'Europa, oltre che del più grande concorrente, li ha privati del più grande mercato. Bataille riconosce la grande importanza del Piano Marshall e il suo essere a tutti gli effetti un dono, un "dare merci senza pagamenti" (2003:206). Ma egli critica Perroux e gli ottimisti che lo considerano una rivoluzione del capitalismo o il suo nuovo corso. Secondo Bataille il Piano è possibile proprio perché gli Stati Uniti si trovano un "reddito nazionale di importanza sproporzionata rispetto a quello delle altre nazioni". Egli riconosce felicemente che esso tende "all'innalzamento mondiale del livello di vita" (2003:215), ma è comunque da inserire nel più ampio panorama della minaccia di "guerra permanente" fra USA e URSS; egli parla anche di "relazioni di pace dinamica fra superpotenze" o di "guerra fredda". "Il piano Marshall contribuisce in modo definitivo a dare un volto al conflitto attuale: non è la lotta per l'egemonia di due potenze militari, è quella di due metodi economici. Il piano Marshall oppone una organizzazione dell'eccedente all'accumulazione dei piani Stalin" ((2003:204). Infatti non essendo più fattibile la guerra di occupazione (almeno su larga scala), vista la potenza dei nuovi arsenali, Bataille prevede - e si augura, nel paragrafo *dove la minaccia di guerra rimane sola a poter "cambiare il mondo"* (2003:215) - che si possa invertire la formula di Clausewitz: che *l'economia possa proseguire la guerra con altri mezzi*. Bataille vede infatti il lento, ma inesorabile affermarsi dell'*economia generale*.

6. Anspack: il dono, la vendetta e il mercato

La ricchezza si moltiplica nelle civiltà dei *potlâc* in un modo che ricorda l'inflazione del credito della civiltà bancaria. (Bataille, 2003:49)

Come si è visto, una delle peculiarità dello scambio arcaico che ha sedotto Bataille è il surplus nel contro-dono dettato dalla rivalità, quella "proprietà positiva della perdita" che definisce la magnificenza. Questa proprietà ha le caratteristiche di un *doppio vincolo positivo*: il debito e il credito si trasformano l'uno nell'altro e appartengono ad una dinamica ciclica in cui il sacrificio svolge un ruolo fondamentale, che non scinde la valorizzazione economica da una, più profonda e intima, comunicazione col mondo. Questa condizione dello scambio è paradigmaticamente contraria a quella attuale,

quella della merce diventata ormai spettacolo¹²: immagine feticcio di se stessa. Come dice Guy Debord nella prima tesi della *Società dello spettacolo*: "l'intera vita delle società in cui dominano le moderne condizioni di produzione, si annuncia come un immenso accumulo di spettacoli"¹³ (2002:43).

L'economia del debito dei paesi più avanzati, in termini di tecnologia e di produzione di servizi e beni di consumo, mostra quella che M. Anspack definisce la "vendetta del mercato". Nel suo *A buon rendere* (2007) egli analizza la circolarità delle relazioni nel dono e nella vendetta, mettendone in luce le somiglianze e le differenze. Il ciclo dei doni è aperto nel presente per essere chiuso nel futuro, come una usura nel surplus del contro-dono (di fatto apre un credito per chiudere un debito), risponde alla massima: "donare a chi donerà". La vendetta invece funziona in modo simmetrico ma opposto: è un ciclo aperto nel passato e che deve essere chiuso nel presente che invece vorrebbe essere un *chiudere i conti* (chiude un credito aprendo di fatto un debito), risponde alla massima: "uccidere chi ha ucciso". Anspack delinea allora i corti circuiti con cui ha dovuto fare l'organizzazione umana primitiva: se "l'omicidio è la massima offesa. Colui che uccide deve pagare con la propria testa. E chi uccide colui che uccide?" (2007:13). La vendetta risponde alla "necessità di "lavare il sangue con il sangue" e le parti avverse, in questo, sono in perfetto accordo, creando un conflitto che si perpetua da solo perché "gli uomini che prendono parte alla vendetta agiscono indipendentemente dalla loro volontà; sono semplicemente gli ingranaggi di un meccanismo" (2007:14), nel senso che entrano a far parte di una dinamica (il circolo della vendetta) che non può che soggiogare: chi uccide diventa "strumento della vendetta" e volendo chiudere un conto passato (un'offesa subita) ne apre automaticamente uno nuovo (l'offesa inferta). Il funzionamento di questo meccanismo è garantito dalla "regolarità dell'oscillazione stessa" (2007:15). Anche lo scambio dei doni implica come presupposto il medesimo tipo di dinamica, però invertito di segno. Il passaggio fra i due circuiti è nel sacrificio che inverte il senso della reciprocità: "il sacrificio non rientra in un ciclo di reciprocità già esistente, ma apre tutto un ciclo futuro. Contrariamente alla vendetta, quindi, esso anticipa la reciprocità" (2007:22). Il sacrificio sblocca i circoli viziosi, esso è un momento di passaggio e di comunicazione. Però, si chiede Anspack, se la vendetta è necessaria poiché legata al passato irremovibile, cosa garantisce il rientro futuro di un'offerta presente? E perché nella dinamica del dono gli agenti devono essere almeno tre, o più? La risposta al primo quesito è che gli oggetti scambiati non sono inerti e passivi, c'è uno spirito (il

12 Il termine "spettacolo" deriva dal latino *spectaculum* dal tema di *spèctare* intensivo di *spècere*: guardare; questa etimologia si lega con quelle di altri termini quali specie; speciale; specchio (da *speculum*, *spècio* = *spicio*); speculare; speculativo; speculazione; aruspice; aspetto; aspettativa (aspettare, da *adspicere*: stare rivolto verso); prospettiva.

13 Nello spettacolo l'immagine "è resa autonoma" dalla sua rappresentazione materiale (il suo referente); esso non coincide con l'"abuso delle tecniche di produzione e diffusione massiva delle immagini: "lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale tra persone, mediato dalle immagini" (Debord, 2002:44).

particolare spirito della casa-famiglia-tribù) che agisce nel senso del ritorno e che porterebbe danni e offese a chi contravvenisse a questa circolazione. La risposta al perché non ci possono essere solo due agenti nel circolo dei doni è che si viene a creare un *doppio vincolo*: se il primo dono è libero (offerta-vittima-credito) il secondo è un contraccambio (sacrificio-hostia-debito), esso è viziato dal suo valore di ritorno, "paradosso della riconoscenza". Quando Mauss riporta quanto detto dall'informatore della tribù, questi dice:

Voi me ne date uno, io lo do a una terza persona; quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau* [spirito] del mio regalo; e io sono obbligato a darvi questo oggetto, perché è necessario che vi renda ciò che in realtà è il prodotto dello *hau* del vostro *taonga* [oggetto] (Mauss, 2002:18).

In questa "spiegazione indigena" dello scambio non è solo la credenza nella trascendenza dello spirito che anima l'oggetto a interessare, ma anche e soprattutto il perché di questa credenza. L'informatore non parla di tre persone in senso astratto (perché non si tratta di una transazione individuale), ma si colloca nel mezzo di un flusso in cui c'è una persona a valle e una a monte: egli "ci fornisce una prospettiva locale su una circolazione generale cui partecipa un gran numero di individui" (36). La presenza della terza persona, come terzo agente nello scambio, interrompe il "paradosso della riconoscenza" e inoltre chiarisce il perché della credenza nello *hau*: il terzo non è una persona (agente) è la personificazione-deificazione-reificazione dello scambio¹⁴. È il livello *immaginario* dell'istituzione nel senso di Castoriadis: il metalivello *storico-sociale* che organizza, ma in cui si organizzano, le unità molteplici (gli individui) del primo livello. O ancora è l'*autotrascendenza* del reale di cui parla Dupuy (quasi in inciso, quest'analisi spiega e motiva tutti i sistemi di scambio rituali fra cielo e terra, di offerte e sacrifici votati alle divinità, in realtà diretti inconsapevolmente alla "mano invisibile" che fa circolare i beni). Si hanno dunque due forme di "causalità contrarie che sono in realtà complementari", dice Anspack: "lo scambio si basa sulla credenza individuale nello *hau*, credenza che deriva a sua volta dal fenomeno collettivo dello scambio. Possiamo uscire dall'oscillazione fra le due causalità univoche riconoscendo la presenza di una causalità circolare". (2007: 41) Quindi se è vero che le dinamiche di scambio sono favorite e regolate dalle credenze, dai rituali e dalle pratiche economiche, è altrettanto vero che queste regole vengono istituite dai soggetti agenti e dal loro crederci e dal loro praticarle; le due rimandano l'una all'altra. Questo implica un elemento che gioca un ruolo fondamentale nell'istituzione del metalivello: "fiducia e

14 Il parallelo con la vendetta mostra che anche lì per uscire dal circolo vizioso si edifica un terzo immaginario - le divinità della vendetta, o lo stato di diritto (il cui passaggio è celebrato ad esempio nell'Orestea) - grazie al quale si costituisce quel metalivello entro cui collocare e arginare la violenza; bisogna cioè riconoscere che "è impossibile sopprimere la violenza sopprimendo l'individuo portatore di violenza, poiché la violenza, e quindi la vendetta, non risiedono negli individui, bensì nella relazione che si stabilisce fra loro" (Anspack, 2007:32).

fede fondono e aprono il credito". Del resto è facile, seguendo Mauss, ammettere che gli effetti della fiducia sono reali: la fede nello *hau*, come qualità magica degli oggetti o come reificazione dello scambio, manifesta l'esigenza per il singolo di non potersi mai sottrarre al flusso della circolazione e dello scambio. "E così come l'omicida esce dallo scambio di violenze offrendo un dono, il donatario che esce dallo scambio dei doni riceverà una violenza. Di ciò si occuperà lo *hau*" (2007:37).

Quest'esigenza ricorda che non si scambia per essere ricambiati, ma si scambia per scambiare, per restare all'interno del circuito della *dépense*. Nel panorama della società attuale, altamente tecnologizzata, con una divisione del lavoro ed un sapere specialistico molto sviluppati, è impensabile l'autarchia assoluta, energetica ed economica. La fiducia nelle strutture che organizzano gli scambi è un presupposto tacito e quasi rimosso, ma comunque ineludibile. Sicuro, la merce non è dono. Nel mercato è il denaro che funge da mediatore, da terzo impersonale: prende le parti dello *hau* (reificazione materializzata dello scambio e le virtù magica nella circolazione degli oggetti) ma - a differenza dello *hau* - interrompe (apparentemente) la necessità di ritorno fra gli agenti, perché esso realizza ogni volta la *chiusura del circolo*; pagato il dovuto, non c'è debito e non c'è credito. Ma questo non avviene magicamente: come per lo *hau*, comporta l'esistenza autonoma del livello istituzionale e la fiducia di tutti i contraenti nel valore del denaro. "Incarinandosi nella moneta l'autotrascendenza sociale del gruppo interviene come terzo mediatore nelle transazioni fra individui" (2007:59). Detto altrimenti, tutte le operazioni economiche fra individui partecipano a un "vasto circolo positivo, in cui ciascuno accetta il denaro circolante sperando che gli altri facciano lo stesso" (2007:59).¹⁵

Tutti partecipano - anche nel mercato - al flusso degli oggetti (che ormai totalmente reificati diventano merci), ma lo fanno da attori isolati, che operano nel proprio interesse in vista di un guadagno privato e non della ricchezza del circolo.

7. Bataille, la merce e il lusso

La bellezza è esuberanza (Blake, 2006:113)

fin dall'inizio, l'eccedente di energia, se non può servire alla crescita, è perduto. Dunque questa inevitabile perdita non può a nessun titolo passare per utile. Si tratta soltanto di una perdita piacevole, preferibile a un'altra, spiacevole: si tratta soltanto di *piacere*, non di *utilità*. Tuttavia queste conseguenze sono decisive. (Bataille, 2003:81)

¹⁵ Anspack mostra in effetti come venendo a mancare la fiducia nel denaro si ingenera una situazione di crisi sul mercato (inflazione/disoccupazione): la "vendetta del circolo" è quando questo, da positivo, si converte in negativo e "ciascuno rifiuta di accettare il denaro per paura che gli altri non facciano altrettanto" (2007:59), in modo da restare bloccati da una profezia autorealizzatrice.

Tornando nel quadro dell'*economia generale* di Bataille, si capisce il perché del suo tentativo di ripercorrere la storia della *dépense* per evidenziare il processo che ha portato ad una sorta di inversione che raddoppia il paradosso, già insito nella produttività improduttiva. Da un lato è intenzionato a illustrare la condizione umana *generale*: il suo inserimento in un contesto cosmico di energia eccedente, dove la *maledizione* dei tre lussi (manducazione-sesso-morte) e il legame di questi col sacro (relazione intimità-esteriorità) rispecchia la rappresentazione che ogni civiltà da di se stessa e del suo rapportarsi alla spesa economica, produttiva o dispendiosa. D'altra parte, mettendo in risalto le forme arcaiche della spesa improduttiva, denuncia le forme dell'accumulazione astratta e indefinita (le immagini-spettacolo del lusso) e l'impersonalità dei rapporti commerciali nella quale anche i grandi leader non sono che pedine di un meccanismo economico che si nutre esso stesso della *dépense* e che relega le attività umane alla produttività, all'automatismo e alla razionalizzazione. Il lusso, che è l'ostentazione pubblica dell'inutilità, è oggi impossibile se non in maniera antifrastica: allora il *lusso è di e per tutti*. Simbolo dell'accumulazione indefinita è "guadagno privato", illusoriamente, sottratto al circolo dei doni e della *dépense*. Dopo i rigori del dopoguerra, l'*industria culturale* ha dapprima creato il mito di un benessere diffuso ("spettacolo diffuso"), per poi approdare all'epopea di un *lusso democratico*, fatto di prodotti *hi-standard* ("spettacolo integrato"). La *miseria* di questo tipo di ricchezza evoca la solitudine degli *individui economici*, esseri isolati incapaci di comunicare l'intimità e di condividere i "fini generali".

Bataille ammoniva già nel 1949

Si potrebbe dire insomma che gli accordi di Bretton Woods hanno definito precisamente l'impasse dell'economia internazionale. Fondata nei limiti del mondo capitalista, sulla regola del profitto isolato [...] è il paradosso dell'economia capitalista di ignorare i fini generali, che ne danno il senso e il valore, e di non potere mai sorpassare il limite del fine isolato. (2003:208)

Il mercato non prevede e non incentiva meccanismi che permettano una concertazione degli agenti isolati. Debord dice che il "sistema economico fondato sull'isolamento è una produzione circolare dell'isolamento" (2002:52). Ma il *profitto isolato*, così come l'*interesse privato*, sono due prospettive erranee, secondo le quali "i fini generali sono visti da noi a immagine dei fini isolati": ed in fondo la *miseria* il problema dell'essere isolato, che ne giustifica il "punto di vista particolare", il sentimento della crescita indefinita. L'antica magnificenza chiedeva la *dépense*, oggi la ricerca della crescita indefinita esprime il sentimento dell'isolamento, la paura della miseria. Di fronte a questi *errori* Bataille pensa il *sacrificio*: lasciare perdere il proprio avaro isolamento per ritrovarsi nel flusso dello scambio e dell'eccedenza. Egli ammette che "il disconoscimento nulla cambia all'esito ultimo. Possiamo ignorarlo, dimenticarlo: il suolo su cui viviamo, in ogni caso, non è che un campo di distruzioni multiple. La nostra ignoranza ha soltanto questo effetto incontestabile: essa ci conduce

a subire ciò che potremmo, se sapessimo, operare a nostro modo" (2003:75). Egli non è pessimista: oltre all'inevitabile eccesso di energie che la natura profonde e annienta, Bataille prevede, e non sbaglia, che la crescita esponenziale delle capacità produttive dovute alla tecnologia, comporteranno una proporzionata crescita del consumo e della spesa improduttivi a livello globale. Allora, il Piano è inteso come un primo grande esempio di *organizzazione dell'eccedente* e, seguendo questo modello, l'innalzamento del tenore di vita si prospetta come l'unica *chance* per dare sfogo all'improduttività dell'uomo evitando la luttuosa *dépense* garantita da conflitto nucleare. Eppure "sembra abbastanza deludente non aver altro da proporre, come rimedio alla catastrofe minacciosa, che l'"innalzamento del livello di vita" (2003:90). Certo, non può sorprendere "il fatto di aver paura e di volersi sottrarre al movimento di dilapidazione che ci anima, anzi che *siamo*" (2003:88). La morte "è diventata il nostro orrore" e, oggi più che mai, pesa sulla vita umana una maledizione: "dipende dall'uomo, dall'uomo soltanto, togliere tale maledizione. ma potrebbe essere tolta soltanto se il movimento che la fonda affiorasse chiaramente alla coscienza" (2003:90).

In chiusura si riporta il testo di uno spot pubblicitario, quello della Lancia Ypsilon del 2011 che (molto discusso e discutibile) viene riportato come emblema e rappresentazione in atto odierna delle riflessioni qui trattate:

- Feste, gioielli, ville: vivere negli eccessi, ancora di più.
- Cos'è il successo, è ciò che possiedi? L'ostentazione è morta, e allora che cos'è il lusso? È il piacere che ti da una cosa o è il fatto di possederla?
- È puntare al massimo, volere sempre di più, non essere soddisfatti, mai!... è avidità.
- Tu non sai di cosa parli, a volte il vero lusso sta nelle cose più semplici.
- Sei solo un sognatore, a cosa serve il lusso se non riesci a godertelo.
- Il lusso è un diritto.

Bibliographie

Book

- Anspack M. (2007), *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille G. (2003), *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bataille G. (2000), *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi.
- Bataille G. (2002), *Teoria della religione*, Milano, SE.
- Bataille G. (1998), *L'ano solare*, Milano, SE.
- Benveniste E. (1976), *Vocabolario etimologico delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi.
- Blake W. (2006), *Visioni*, Milano, mondadori.
- Caillois R. (2004), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bologna, Bompiani.
- Castoriadis C. (1979), *Istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.



Simone Di Blasi

Utilità e danno della "parte maledetta"

A Journal of the
Social Imaginary

- Debord G. (2002), *La società dello spettacolo*, Viterbo, Massari Editore.
- Debord G. (1998), *In girum imus nocte et consumimur igni*, Milano, Mondadori.
- Derrida J. (1990), *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi.
- Dupuy J.P. (1986), *Ordini e disordini*, Firenze, Hopefulmonster.
- Huizinga J. (1972), *Homo ludens*, Torino, Einaudi.
- Keynes J.M. (2006), *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Torino, UTET.
- Kojève A. (2003), *Il colonialismo nella prospettiva europea*, Milano, Adelphi.
- Levinas E. (2000), *Totalità e infinito*, Milano, Jaka book.
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi.
- Nancy J.L. (2002), *Tre saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio.
- Nietzsche F.W. (1999), *Così parlò Zarathustra*, Milano, BUR.
- Pianigiani P.O. (1907), *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Roma, Albrighi, Segati e C.