

*Articoli/10*

## ***Capitalismo libidinale e scambio simbolico***

### **Un confronto fra Lyotard e Baudrillard**

Guido Baggio

---

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 15/11/2016. Accettato il 20/12/2016

---

Lyotard's and Baudrillard's intellectual path moves from the attempt to deconstruct the representational forms of structuralism and to criticize the various politically or culturally institutionalized versions of Marxism. This attempt implies re-exploring and rehabilitating the 'symbolic' as a third realm between the domains of the real and the imaginary. The notion of symbolic refers to the concept of relational exchange which is a functional device of an «empty place», a «margin», a «manque», and an «incommensurability». Lyotard and Baudrillard both refer to the idea of 'actualization' of the death pulsion meant as a radical immanentization in which the subject loses its own subjectivity, either by being involved in the symbolic exchange or by being prevented from desiring. However, they still have to acknowledge the role of the social subject as deeply involved in the cyclical tension between life and death, gift and counter-gift.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Jean-François Lyotard e Jean Baudrillard si inseriscono a pieno titolo tra quegli autori – Foucault, Derrida e Deleuze *in primis* – che a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta intrapresero un percorso di allontanamento dalle maglie rigide dei vari strutturalismi (linguistico, antropologico e filosofico) e della teoria marxista. Questa tendenza, sintomo di un più generale scetticismo nei confronti tanto del logocentrismo delle strutture scientifiche e metafisiche e delle connesse nozioni di 'verità', 'realtà', 'rappresentazione', quanto della presunta trasparenza e corrispondenza tra fenomeno e linguaggio, tra senso e significato, era motivata da una duplice esigenza: da una parte cercava di 'liberare' la critica marxista dell'economia politica dal dogmatismo di una struttura dialettica incapace di leggere adeguatamente i mutamenti economici, sociali, culturali e di rapporti di potere che si erano andati man mano costituendo nella società occidentale

a partire dalla crisi del '29; dall'altra parte, intendeva proporre soluzioni alternative di superamento del sistema di produzione capitalistico, coniugando al rifiuto sul piano socio-politico di una dialettica negativa, il carattere attivo, fluido, pre-dialettizzato delle istanze soggettive pulsionali, attraverso una lettura intrecciata di Marx (soprattutto il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *Grundrisse* e *Per la critica dell'economia politica*), Nietzsche e Freud.<sup>1</sup>

I percorsi che Lyotard e Baudrillard avviarono negli anni Settanta (in particolare fino al '76-'77), corrono paralleli a partire da questo sforzo comune di decostruzione delle forme rappresentazionali dello strutturalismo e di ogni pretesa veritativa metafisica, dialettica, fenomenologica, psicoanalitica, così come di critica delle varie versioni politicamente o culturalmente istituzionalizzate del marxismo.<sup>2</sup>

Sebbene, poi, siano evidenti le differenze sulle forme che il 'residuo', il 'luogo vuoto', il *manque* liberato delle varie strutture assume nelle reciproche proposte riguardo a più o meno possibili teorie di rivoluzione libidinale, micropolitiche del desiderio o relazioni simboliche, queste differenze si rivelano non così nette.

Nelle pagine successive cercheremo di tracciare i punti focali del confronto che tra i due autori si è avuto nella prima parte degli anni Settanta, cercando di dispiegare i fili intrecciati dei loro percorsi ed evidenziare, per quanto possibile,

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, in *Dits et Ecrits* IV, texte 330 (precedentemente apparso come *Structuralism and Post-Structuralism*, «Telos», XVI/55 (1983), pp. 195-211); V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris 1978, in part. cap. 3). Sulla 'Nietzsche renaissance' in Francia cfr. Vignola, P., *La Nietzsche renaissance tra Deleuze e Derrida*, in P. A. Rossi, P. Vignola (a cura di), *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, Milano-Udine 2011, pp. 88-91. Per una presentazione generale dello strutturalismo di quel periodo cfr. anche J. Pouillon, *Présentation: un essai de définition*, «Les Temps modernes», novembre 1966. Per un quadro di riferimento sullo strutturalismo cfr. R. Bastide, (a cura di), *Sens et usage du terme structure*, The Hague 1962; trad. it. di L. Basso Lonzi, *Usi e significati del termine struttura nelle scienze umane e sociali*, Milano 1966). Deleuze si è preoccupato di tracciare in un breve saggio una sorta di cartografia della tendenza filosofica strutturalista in G. Deleuze, *À quoi on reconnaît-on le structuralisme* (1967), in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris 1973; trad. it. a cura di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Milano 2004. Sul superamento dello strutturalismo linguistico va ricordato l'articolo di R. Barthes, *Elements de sémiologie*, «Communications», 4/1964, pp. 91-135, e U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale* (1968), Milano 2008. Per quanto riguarda l'antropologia economica paradigmatica è l'opera di S. Latouche, *Épistémologie et économie. Essai sur une anthropologie sociale freudo-marxiste*, éditions anthropos, Paris 1973. Sulle interpretazioni post-strutturaliste di Marx cfr. S. Choat, *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London and New York 2010.

<sup>2</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Peregrinations: Loi, forme, événement*, Paris 1990; trad. it. di A. Ceccaroni, *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, Bologna 1992, pp. 73-105; J. Baudrillard, *Intellectuals, Commitment and Political Power. Interview with Maria Sheftsova*, in M. Gane (ed.), *Baudrillard Live. Selected Interviews*, London and New York 1993, pp. 72-80). Vedi inoltre D. Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford CA 1989, p. 122; P. Bellasi, *Dimenticare il 1968 ovvero giocare Baudrillard contro Baudrillard*, in Baudrillard, J., *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna 1977, pp. 9-12; M. Calinescu, *Marxism as a work of art: post-structuralist reading of Marx*, in V. E. Taylor, G. Lambert, (eds.), *Jean François Lyotard. Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol II, Politics and History of Philosophy*, London and New York 2006, p. 89. Cfr. J. Williams, *Lyotard & the Political*, London-New York 2000, pp. 14-33.

assonanze e differenze rintracciabili nei rimandi critici diretti e indiretti presenti nei rispettivi lavori

## 1. Lo specchio del sistema

*Le miroir de la production* viene considerato nel percorso di Baudrillard la tappa centrale di un processo che, iniziato con la teorizzazione del passaggio da una logica della merce a una logica del segno, ovvero da un'economia della produzione materiale a un'economia della produzione linguistica,<sup>3</sup> segna una critica netta del marxismo e della psicoanalisi, e una presa di distanza da ogni discorso rivoluzionario 'freudo-marxista' di 'liberazione' delle forze produttivo-libidinali. In particolare, all'analisi dell'antropologia dei 'bisogni' e del 'valore d'uso' rintracciabili dietro il concetto di 'consumo'<sup>4</sup> si aggiunge un lavoro di destituzione del *principio di produzione* postulato nella teoria marxista, indicata questa come una «genealogia, dialettica e storica dei *contenuti* della produzione» che ne lascia però intatta la «*forma*».<sup>5</sup> In sintesi, secondo Baudrillard, che venga vista come fine a se stessa o abbia in vista un fine esterno, una liberazione altra da se stessa, la produttività rimane criterio ultimo della realizzazione del fine, rimane quindi *forma-valore*, ovvero *codice* di interpretazione che rintraccia nel passaggio dalla potenza all'atto – dalla forza produttiva alla sua messa in opera – la spiegazione del modello di simulazione codificante ogni possibilità di desiderio, bisogno e scambio umani in termini di finalità e valore.<sup>6</sup>

Sebbene il titolo dell'opera evochi lo stadio dello specchio lacaniano, in cui nel riconoscimento nell'immagine riflessa averrebbe, prima ancora della determinazione sociale dell'io, la sua istanza come «linea di finzione», luogo di fascinazione dell'immaginario e «ideale dell'io produttivistico»,<sup>7</sup> sin dalle prime battute Baudrillard si pone in aperta polemica, oltre che con la critica marxista, con i teorici del 'desiderio' – Deleuze e Lyotard *in primis* –<sup>8</sup> i quali, affidandosi alla «produttività macchinica industriale dell'inconscio», ovvero indicando

---

<sup>3</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, trad. it. a cura di P. Dalla Vigna, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano-Udine 2010 (1° ed. Mazzotta, Milano 1974). Cfr. P. Hegarty, *Jean Baudrillard: Live Theory*, London and New York 2004.

<sup>4</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Le système des objets. La consommation de signes*, Paris 1968, trad. it. *Il sistema degli oggetti*, Milano 2003. Id., *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, S.G.P.P., Paris 1970, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna 1976.

<sup>5</sup> Ivi, p. 19.

<sup>6</sup> Ivi, p. 30.

<sup>7</sup> Ivi, p. 21: «La produzione, il lavoro, il valore, tutto ciò da cui emerge un mondo oggettivo e per il cui tramite l'uomo riconosce oggettivamente, questo è l'immaginario, dove l'uomo è impegnato in un deciframento incessante di se stesso attraverso le sue opere, finalizzato dalla sua ombra (dalla sua fine), riflesso da questo specchio operativo, sorta di ideale dell'io produttivistico.» Cfr. Lacan, J., *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. I., Torino 1974, pp. 87-91.

<sup>8</sup> Ma anche gli autori che ruotano attorno alla rivista *Tel Quel* di Philippe Sollèr (Barthes, Derrida, Foucault, Lacan, Kristeva). Cfr. J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., p. 19. Cfr.

nella dimensione libidinale una istanza positiva e produttiva, non riuscirebbero a vedere all'opera dietro al desiderio proprio il dispositivo simulatorio di quel sistema di produzione che intendono combattere. Tanto la teoria marxista e la psicoanalisi quanto le teorie freudo-marxiste dei 'desideranti' si mostrano quindi ai suoi occhi forme 'codificate' costruite a partire da presupposti tutt'altro che scontati, come l'idea di un inconscio composto da desideri e pulsioni individuali nel caso della psicoanalisi;<sup>9</sup> o, nella teoria marxista, il presupposto di una potenzialità del 'bisogno', concetto definito da Marx nei termini di un «tipo particolare di tendenza o motivazione in cerca della propria soddisfazione», che si scompone però in modalità infinitamente diverse, ciascuna delle quali assume una finalità oggettiva utile alla natura o ai prodotti; o ancora, l'idea dell'emergere in atto della 'forza-lavoro', cioè della capacità dell'uomo di produrre plusvalore.

In breve, vi è tra teoria e pratica, tra rappresentazione scientifica e movimento reale, tra astratto e concreto, una relazione che «fatalmente li blocca in una specularità invalicabile» in cui l'astratto vince sul concreto appropriandosene.<sup>10</sup> Una sorta di 'mito dell'uomo', che non esiste se non nella sua determinazione produttiva astratta, non si dà cioè se non all'interno di un quadro epistemologico, sia esso dialettico, psicoanalitico, metafisico. 'Bisogno' e 'desiderio', 'lavoro' e 'produzione', 'eros' e 'inconscio', e più in generale le reti concettuali che vanno a comporre le teorie marxista e psicoanalitica e la loro unione nel freudo-marxismo costituiscono dunque i codici che informano l'addomesticamento produttivo dell'*eros* finalizzato alla trasformazione della 'natura', nella frattura tra astratto e concreto, tra commensurabilità e incommensurabilità.<sup>11</sup> Ed è proprio a partire dal concetto di 'natura' come corpo inorganico dell'uomo, presupposto necessario al processo dialettico della sua oggettivazione/umanizzazione e della 'naturalizzazione' dell'uomo in questo processo,<sup>12</sup> che è possibile, secondo Baudrillard, indicare il nervo scoperto dell'intero immaginario rivoluzionario di

---

Id., *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976; trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., pp. 234 ss.; Id., *De la séduction*, Paris 1979; trad. it. *La seduzione*, Bologna 1980, p. 57.

<sup>9</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 211: «L'inconscio – scrive Baudrillard – non parla affatto, ma rinvia molto semplicemente alla psicoanalisi così come è istituita, integrata e recuperata oggi nel sistema culturale, [...] alla funzione/segno della psicoanalisi, culturalizzata, estetizzata, riassorbita, filtrata dai mass-media». Questa tesi trova delle affinità con ciò che Rorty proporrà qualche anno dopo, parlando di «final vocabulary», e attribuendo a Freud il merito di aver creato un nuovo vocabolario che ci ha portato a considerare la coscienza il prodotto delle idiosincrasie personali e delle vicissitudini socio-culturali. Differentemente dalla prospettiva negativa di Baudrillard, Rorty ha indicato in Freud colui che ci ha permesso di demolire tutte le distinzioni tradizionali e a concepire l'io come «una trama di contingenze e non un sistema di facoltà almeno potenzialmente ben ordinato» (R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari 1989, p. 43).

<sup>10</sup> J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., p. 29.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 54: «Il marxismo e tutte le prospettive rivoluzionarie si allineeranno sul fronte dell'ottimismo, difendendo l'idea di una razionalità innata nell'uomo, di una sua virtualità positiva che dev'essere liberata; la posizione non muta nemmeno nell'ultima versione marx-freudiana, in cui l'inconscio stesso è reinterpretato come ricchezza 'naturale', positività nascosta che l'atto rivoluzionario deve far scaturire.»

<sup>12</sup> Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 2004, pp. 175-76.

Liotard e dei 'desideranti', che resta ancora nella dimensione del compimento dialettico dell'attività umana di oggettivazione e controllo della natura e degli scambi con essa. Non vi è nessuna possibilità di rintracciare in Marx una ricchezza *simbolica*, pulsionale e libidinale di distruzione e decostruzione del valore, poiché la sfera estetica di una «finalità senza fine», – opposta in Marx all'etica del lavoro – si rivela pur sempre gravata nella sua dimensione qualitativa da una finalità della *forma-valore*, sebbene svuotata di contenuti determinati ma pur sempre *forma pura* da riempire.

Ma se ogni atto umano, anche quello improduttivo dell'estetica, ricade nel codice della produzione, quale alternativa è possibile? La risposta viene indicata in *Le miroir de la production* e sviluppata in *L'échange symbolique et la mort*. Facendo riferimento dall'idea batailleana della *dépense*, dello spreco che si pone, sul piano dello *scambio simbolico* e della reciprocità precedente ad ogni separazione tra uomo e natura, Baudrillard ritiene che per poter superare il dispositivo del codice sia necessario rendere il 'simbolico' autonomo dalle nozioni di lavoro, di produzione, di bisogno e desiderio attraverso un processo di decolonizzazione del pensiero dall'apparato critico-metafisico. Solo infrangendo lo *specchio della produzione* in cui tutta la metafisica occidentale è riflessa è possibile trovare quell'al di là del valore proprio del *simbolico*. Il simbolico non è un concetto né una istanza o una categoria, tantomeno una 'struttura'. Esso è ciò che mette fine al codice disgiuntivo proprio del principio di realtà, «è *l'utopia che mette fine alle topiche dell'anima e del corpo, dell'uomo e della natura, del reale e del non-reale, della nascita e della morte*».<sup>13</sup>

Da qui l'idea di 'scambio' simbolico specificata da Baudrillard come processo di *reversibilità*. Sebbene infatti il sistema produttivo possa «legare e slegare le energie», essendo alla base di ogni distinzione, «ciò che non può fare (e a cui non può nemmeno sfuggire) è di essere reversibile». La *reversibilità* è la morte per il sistema, «non lo slegamento, né la deriva».<sup>14</sup>

La circolazione simbolica è «primordiale», nel senso che ciò che potrebbe assumere un uso funzionale nel sistema produttivo viene sottratto: il *residuo* che risulta dallo scambio economico per la sussistenza viene consumato anziché rimesso in circolo per alimentare la produzione di nuovo valore. Non esiste *surplus* come non esiste produzione, ma la contingenza estrema dei beni scambiati, la loro limitatezza. E così come è una finzione operativa pensare che vi sia una accumulazione di valore e una costituzione di plusvalore interne al capitale, è altrettanto una finzione immaginare di potersi disfare del plusvalore attraverso il dono: «*nulla è mai senza contropartita* [...] nel senso che il processo dello scambio è inesorabilmente reversibile». Il processo di scambio simbolico non conosce la gratuità del dono, quanto piuttosto «la sfida e la reversione degli scambi».<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., pp. 145-6.

<sup>14</sup> Ivi, p. 15n.

<sup>15</sup> Ivi, p. 52 e n.

Si tratta, quindi, di spostare l'intero scambio sul piano del simbolico, in cui sfidare il sistema con la reversibilità estrema della morte, affinché esso «*non possa rispondere, se non con la propria morte e il proprio crollo*».<sup>16</sup> Nella morte, intesa come *forma* e non come evento reale, soggetto e valore perdono la loro determinazione ponendo la *reversibilità* come la vera alternativa all'irreversibilità dello scambio economico. Donare simbolicamente la propria morte assume così una prospettiva sociale, una relazione: la morte è tale nella sua forma (così come la merce è tale nella sua forma – il rapporto sociale di scambio). Non vi è realtà della morte, né immaginario, vi è solo simbolico, ovvero un atto di scambio e una *relazione sociale* che risolve il reale e la sua opposizione con l'immaginario. Con il simbolico è possibile superare la psicoanalisi e l'inconscio come principio di realtà (incluso Lacan e il 'suo' reale «perduto per sempre, introvabile, e di cui, al limite, non c'è nulla da dire»<sup>17</sup>). Anche se il desiderio della distruzione simbolica come sperpero irreversibile è accomunato alla *pulsione di morte* freudiana come un dispendio di energia tale da non permettere nessun processo economico,<sup>18</sup> nel momento in cui la reciprocità di vita e morte avviene in un ciclo di scambio sociale, non vi è più motivo, secondo Baudrillard, di parlare di inconscio, poiché il simbolico si rivela la fine della 'morte pulsionale', ovvero della disgiunzione immaginaria della vita e della morte all'origine della realtà della morte.

La questione che però rimane ancora da chiarire è se l'«*impasse* dell'economia libidinale» sia realmente risolvibile attraverso un riferimento alle modalità di scambio simbolico e di *dépense*, dal momento che lo stesso dispositivo di distruzione è accomunato alla pulsione di morte freudiana, ovvero ad un concetto chiave del 'codice' psicoanalitico. Certo, Baudrillard indica nella morte non un principio ma, seguendo Bataille, un *parossismo* degli scambi, un eccesso, una ambivalenza, un sacrificio, una *dépense*. Ma affermare che Eros e morte «si scambiano nel medesimo ciclo [...] scambiano le loro energie, si esaltano l'un l'altra»,<sup>19</sup> non è fare riferimento ai parametri codificati di un modello teorico? Non si tratta, in altre parole, di proporre una teoria alternativa a quella che si vuole eliminare, appoggiandosi su di essa? Il che renderebbe in ultima istanza problematica la convivenza tra, da un lato la negazione di qualsiasi riferimento alla natura quale principio primordiale dell'uomo, dall'altro lato l'affermazione di un movimento di dispendio e pulsionale di morte che si rivela insufficiente a sostenere un sistema non-economico. È su questi punti che Lyotard preme per criticare la proposta di Baudrillard.

## 2. Capitalismo energumeno e moneta libidinale

Per cercare di comprendere e contestualizzare meglio la critica di Lyotard è utile ripercorrere sinteticamente il quadro dell'indagine particolarmente

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 53.

<sup>17</sup> Ivi, p. 147n.

<sup>18</sup> Cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 262.

<sup>19</sup> Ivi, p. 171.

articolata in cui egli si muove parallelamente a Baudrillard.<sup>20</sup> Tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta, Lyotard affronta il problema della possibile connessione tra percezione, inconscio e linguaggio, facendo appello tanto alla riflessione fenomenologica di Merleau-Ponty sul *gesto* e il rapporto tra visibile e invisibile quanto ai lavori di Saussure e Benveniste sul *segno* linguistico.<sup>21</sup> Intento principale della sua indagine è, da una parte, mettere in campo una decostruzione della struttura di significazione/determinazione linguistica, dialettica e fenomenologica volta a destrutturare la pretesa metafisica di autosufficienza, trasparenza e unitarietà del soggetto e dell'idea di un sapere controllabile e dominabile alla base del rapporto tra realtà e verità; dall'altra parte, esplicitare la tensione tra senso e significato, tra espressione e significazione nei termini psicoanalitici di una *energia*, o *tensione pulsionale*, che si espliciterebbe nella capacità produttiva della forza-lavoro. In particolare, la connessione che egli inizialmente cerca di elaborare tra teoria freudo-marxista, fenomenologia e linguaggio rintraccia nel 'gesto' il termine di congiunzione tra *libido* come processo e come forza-lavoro sottesa al sistema produttivo e spazio di azione lasciato aperto al desiderio come riserva di resistenza e rivoluzione.<sup>22</sup>

Dopo questo primo tentativo in cui la centralità attribuita al *desiderio* aggiunge ad una insofferenza per la teoria critica ortodossa un crescente interesse per la teoria psicoanalitica,<sup>23</sup> Lyotard si dirige, ripercorrendo in parte il sentiero tracciato da Derrida, verso una indagine teoretica del *segno*.<sup>24</sup> Questo diventa il terreno in cui rintracciare le possibilità trasgressive e creative del desiderio contro l'idealità pura della rappresentazione come presenza del soggetto tramite la *parole*, a cui viene contrapposto un Altro che, attraverso l'operazione del differire, «fende e ritarda la presenza, sottomettendola di conseguenza alla divisione e al ritardo originari».<sup>25</sup> Questa prospettiva di 'rinvio' pone particolare attenzione allo spazio di *incommensurabilità* tra figurale/discorsivo e senso/significato che, ponendosi come luogo dell'*errance*, della freudiana *Verschiebbarkeit*, ovvero della *déplaçabilité*, della dislocabilità dell'energia, sta all'origine della frattura delle regole geometriche dello spazio interiore ed epistemologico, ovvero dell'ordine di riferimento/adequazione tra soggetto e mondo.<sup>26</sup> È a partire da questa frattura, dall'attenzione per la distorsione, lo strazio, l'informe, lo sfigurato, il differito

<sup>20</sup> Per un approfondimento mi permetto di rimandare al primo capitolo di G. Baggio, *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*, Lecce-Rovato 2016.

<sup>21</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris 1971; trad. it. a cura di E. Franzini e F. Mariani Zini, *Discorso, figura*, Milano 1988.

<sup>22</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris 1973.

<sup>23</sup> Deleuze e Guattari ritengono in realtà che questo primo tentativo di Lyotard rimanga ancora legato al dispositivo di negazione interno al processo dialettico che sta cercando di superare. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975, pp. 276-278.

<sup>24</sup> Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano 1997, pp. 81 s.

<sup>25</sup> Ivi, p. 127.

<sup>26</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels* (1973), Paris 1994, pp. 22; 71-89.

che Lyotard cerca di elaborare una modalità di compimento del processo di *esposizione* e *sovertimento* del legame tra economia libidinale ed economia politica nel 'segno' del *desiderio*. Il *segno* si mostra allora il dispositivo ambivalmente che non è solo tappa di un processo continuo di significazione, e quindi elemento di codificazione, ma *può* diventare intensità singolare «che fa senso attraverso scarto e opposizione» e «intensità attraverso potenza e singolarità».<sup>27</sup>

Per quanto, però, Lyotard condivide con i 'desideranti' Deleuze e Guattari l'intento di portare in superficie il meccanismo perverso del dispositivo dialettico di contraddizione e nevrosi, egli non ne condivide i risvolti che essi assumono dinanzi alla questione «dell'origine o della finalità, o della condizione di possibilità» di questo ordine.<sup>28</sup> La figura dell'Edipo, del grande significante dispotico, si rivela ai suoi occhi più un arcaismo vecchio stampo che un neo-arcaismo sottoposto alla figura dello scambio. Il capitalismo è senz'altro l'espressione del processo di crisi dei legami famigliari ma ciò che supporta questo processo non è la figura del grande castratore ma quella dell'*eguaglianza* nel senso della *commutabilità* degli uomini, degli oggetti, dei luoghi. E tale commutabilità assume come condizione di possibilità il principio di decodificazione dei valori.

Se il capitalismo non ha bisogno di nessun ordine, essendo il suo unico assioma quello del valore di scambio e del flusso, vi è allora la necessità di leggere il desiderio all'interno del problema dei flussi, e nello specifico, della natura libidinale dei *flussi di moneta*, al fine di rintracciare il legame tra decodificazione dei valori distinti nel processo capitalistico e deterritorializzazione connessa alla dimensione desiderativa dei flussi monetari.<sup>29</sup> A tal riguardo in *Économie libidinale*, il cui titolo viene molto probabilmente ripreso da un'espressione di Baudrillard,<sup>30</sup> Lyotard elabora una riflessione che, intrecciando linguaggio, valore e capitale, indica nell'ambivalenza del segno-moneta le «regioni *intensive*» critico-libidinali dell'economia politica. La prospettiva che Lyotard avanza, inserendo un Marx non-marxista nell'atlante della «*cartographie libidinale*» (in particolare, leggendo 'psicoanaliticamente' il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e dei *Grundrisse*<sup>31</sup>), disegna una genealogia del capitalismo speculativo e della questione del plusvalore. Per poter far fronte a tale questione egli ritiene sia necessario esaminare la *funzione libidinale* implicata nel funzionamento del mercantilismo per cercare di rintracciare il *principio pulsionale* alla base del surplus di produzione. In questo funzionamento la moneta è il dispositivo universalizzante della

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 69.

<sup>28</sup> Ivi, p. 44.

<sup>29</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo*, cit., pp. 251 ss.

<sup>30</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., p. 44.

<sup>31</sup> J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Paris 1974, p. 117. Cfr. ivi, p. 123: «Se ci teniamo a una 'critica' (che si vuole *non-critica* certo) di ciò che vi è di *colpevolezza* o di *ressentiment* nella costruzione del desiderio nominato Marx e nominato in generale *militante*, rimarremo di fatto *nella metafora religiosa*, andremo a rimpiazzare la metafora religiosa con una metafora *irreligiosa*, dunque sempre religiosa, nella quale ritroveremo all'opera i giudizi secondo il bene e il male in riferimento a un dio 'nuovo', che sarà il desiderio: buono sarà il movimento, cattivo l'investimento; buona l'azione in quanto innovazione e potenza d'evento, cattiva la reazione reiterante l'identità».

mediazione tra bisogno e sua soddisfazione che, nella funzione di *segno*/misura astratto dal suo controvalore materiale (la riserva aurea) apre la strada al pensiero astratto del *logos* raziocinante.<sup>32</sup> Come segno, infatti, la moneta entra all'interno di una metonimia interminabile, essa si muove nella «cartografia libidinale» come tensore di un viaggio *materiale* in cui le occasioni di intensificazione della libido ricadono in un doppio processo: da una parte una compensazione legata al segno come misura, dall'altra una quantità di pulsioni irreversibili e inutilizzabili, pure «*jouissances dispendieuses*».<sup>33</sup> Dietro a questo duplice aspetto troviamo all'opera una pulsione originaria, le *grand Zéro* che si sviluppa nella duplice direzione di accumulazione/produzione e dispendio, in base al principio *inibitore* che va a caratterizzare nell'economia libidinale l'istanza mediatrice tra la pulsione distruttiva, di perdita, e il suo redirezionamento riproduttivo. L'indagine delle condizioni di possibilità del *grand Zéro* nell'economia pulsionale viene allora a delinearci, oltre che nei concetti di potere (*Potenz*), mezzo (*Mitte*) e inibizione (*Hemmung*) del principio distruttivo del desiderio in Hegel e Marx, nell'ipotesi che Freud avanza in *Al di là del principio di piacere* riguardo ai due principi di morte e eros, i quali non possono essere visti come contraddittori essendo principi che svolgono rispettivamente le due stesse funzioni di vita e morte. L'incertezza epistemologica diventa in questo caso indecidibilità degli effetti dei due principi sul corpo libidinale del capitale rispetto alla consistenza interna della teoria.<sup>34</sup> Con buona pace di Hegel, Marx e Freud, quindi, non è possibile determinare come e perché questo principio pulsionale glissi dalla reversibilità che porta alla riproduzione verso la *dépense* estrema.<sup>35</sup> Si può solamente constatarne l'intensità

<sup>32</sup> Ivi, pp. 95 ss.

<sup>33</sup> Ivi, p. 241.

<sup>34</sup> J.-F. Lyotard, *Rudiments païenes. Genre dissertif*, Paris 1977; trad. it. *Rudimenti pagani. Genere dissertivo*, Bari 1989, pp. 7-22. Lyotard nota, però, che Freud abbandona poi questo tentativo di seguire la dimensione immaginativa che si pone oltre la dialettica, ricadendo infine in una prospettiva oppositiva, in *Il disagio della civiltà*.

<sup>35</sup> Il presupposto hegeliano secondo cui il desiderio come principio inizialmente distruttivo si pone, tramite l'invenzione di un termine medio (*Mitte*) *inibitore* tra soggetto e oggetto, come mediatore per cui la pulsione immediata di distruzione si ripiega su se stessa, fissandosi nel suo stesso mezzo e in tal modo investendosi in forza produttiva, non rende ragione della negatività del principio. Questo presupposto è all'opera anche nello sdoppiamento del lavoro in concreto e astratto, del valore in valore d'uso e valore di scambio come parte della stessa misura di declinazione della potenza sul mediatore e della sua instaurazione in quanto 'potenza': figura di alienazione sia in Marx che in Hegel. E, indirettamente, anche in Freud, secondo cui l'Io che si viene a costituire continuamente attraverso la perdita di oggetti e ribaltamenti concomitanti, non è la 'persona propria' presupposta sulla quale la pulsione verrebbe a riversarsi, ma è questo stesso riversamento, inibizione dello scopo pulsionale, che produce continuamente l'Io come «istanza evanescente del suo compimento» (cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, in Id., *La teoria psicoanalitica*, Torino 1970, pp. 150-157). Le idee di «ordine degli avvenimenti (nel senso matematico dove i termini sono ordinati in un insieme) o d'*inibizione* del desiderio, si combinano dunque in quella di *Potenz* o potere» (J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., p. 261), aprendo in tal modo alla natura secondaria della temporalità in Freud, all'avvio del tempo come concetto in Hegel, oltre che la costituzione della temporalità nel linguaggio «all'interno e per mezzo dell'enunciazione» (É. Benveniste, *L'apparato formale dell'enunciazione*, in *Problemi di linguistica generale II*, Milano 1985, p. 102). Ma tale presupposto non necessariamente deve rendere ragione di una natura negativa e distruttrice della principio di desiderio.

che trova istanza in una perenne ambivalenza nella compresenza di vettori di senso contrario, «di tensori nei segni, e di segni nei tensori» – i segni sono traducibili, commutabili, scambiabili, i tensori aprono ognuno al loro tempo e spazio effimero ed evanescente.

Ed è a questo punto che si inserisce la critica a Baudrillard. L'opposizione a quello che è stato da Lyotard delineato come un *capitalisme énergumène*, infatti, non può incardinarsi nel dispositivo di *reversibilità* del desiderio, nella rottura di questo dispositivo attraverso una logica che dello scambio ne faccia una dinamica simbolica. Non perché il ritorno alla «*bonne nature rebelle*», al neo-arcaicismo del buon selvaggio, allo scambio simbolico, alla *dépense* estrema non valga come meccanismo di rottura ma perché anche questo 'codice' si mostra già e ancora dentro al pensiero occidentale, incardinandosi all'interno di una soggettivazione del desiderio pensato in termini di soggetto.<sup>36</sup> Lyotard condivide senz'altro con Baudrillard l'intento teoretico di smascheramento dell'opera di codificazione in termini di valore che, attraverso una elaborazione secondaria, «produce la concezione stessa della forza lavoro come potenzialità umana fondamentale»,<sup>37</sup> travisando «in termini razionali questa predestinazione dell'uomo alla trasformazione oggettiva del mondo» e di se stesso.<sup>38</sup> Ritiene però che Baudrillard rimanga ancorato a quella 'forma pura' che critica ma che permette anche il funzionamento della struttura simbolica.<sup>39</sup> In altre parole, rimarrebbe ancora troppo legato «all'ipoteca del teorico e del critico»,<sup>40</sup> cedendo infine al riempimento del posto lasciato vuoto dalla teoria criticata con una nuova teoria – la teoria del dono e della *dépense* –, proponendosi così come portatore di un'altra *verità* – che la *vera* relazione sociale è lo scambio simbolico e non lo scambio quantitativo del valore. Certo, ammette Lyotard, il riferimento sovversivo al 'buon selvaggio' nella sua presentazione positiva evidenzia una distanza fondamentale di Baudrillard dalla metodologia dialettica di Marx e dalla presentazione negativa, di *ressentiment*, che questi immaginava del proletariato. Ma prendere a riferimento, come fa Baudrillard, la figura dell'inconscio come ciò che manca al soggetto e che allo stesso tempo lo costituisce non è altro che richiamarsi a ciò che determina il discorso continuando a sfuggirgli.<sup>41</sup> Ciò su cui Lyotard intende porre l'accento sono le conseguenze rischiose di questo spostamento metodologico, il rischio cioè che l'affermativo si ritrovi nuovamente «delimitato *come una regione*. Giacché ogni regime dà luogo a regime e regno, a segno e apparato, e se quindi si è posta la propria speranza in essa, si è sicuri di essere disperati».<sup>42</sup> Nel percorso di uscita da una visione

---

<sup>36</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., pp. 128-133; 148.

<sup>37</sup> J. Baudrillard, *Le miroir*, cit., p. 20.

<sup>38</sup> Ivi, p. 9.

<sup>39</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., pp. 128-133; 148.

<sup>40</sup> Ivi, p. 128.

<sup>41</sup> Ivi, p. 130: «Quando Baudrillard dice “*Non c'è modo di produzione né produzione nelle società primitive, non c'è dialettica nelle società primitive, non c'è inconscio nelle società primitive*”, noi diciamo: non ci sono società primitive.» (citazione da J. Baudrillard, *Miroir*, cit., p. 38)

<sup>42</sup> Ivi, p. 132-133.

che ingabbia tra quantitativo e qualitativo, tra etica del lavoro ed estetica del non-lavoro,<sup>43</sup> la società del dono assume pur sempre un ruolo di riferimento, un alibi per la sua critica al capitale, e questo alibi si mostra tutt'altro che risolutivo della liquidazione di esso. È necessario invece superare la visione del capitalismo portando ad esaurimento la stessa opposizione dialettica come mancanza, la stessa opposizione al pensiero selvaggio, alla prospettiva della reciprocità e della gratuità, poiché questa comporta necessariamente un'idea di scambio che presuppone la sua antitesi.

Se nell'economia libidinale solo la legge del valore è il limite insuperabile, la vitalità del capitalismo si trova proprio nell'ambivalenza che può essere risolta solamente nel suo esaurimento, ovvero nell'esaurimento del dispositivo libidinale attraverso una sua *estremizzazione*, una *liquefazione* del suo stesso processo di ripetizione senza differenza, di commutazione, di replica, di reversibilità. Le variazioni di intensità d'energia devono farsi ancora più imprevedibili, devono iscriversi senza scopo, senza giustificazione, abbandonando ogni risentimento e ogni senso di colpa ed esaltando la via *affettiva* e *creativa*.<sup>44</sup> E in questa esasperazione la stessa *pulsione di morte*, non vista come un'altra pulsione ma come un principio inaccessibile nell'economia libidinale, in quanto incommensurabile, estremo eccesso che trasgredisce e in tal modo blocca ogni flusso produttivo, può essere la macchina che si sposta verso l'infinito positivo: *jouissance* che si pone *al di là* del codice, economia libidinale in cui il desiderio ha solo in sé la propria interdizione.

La questione che si pone, a questo punto, riguarda le modalità di *cattura* e *iscrizione* di questa energia errante in un dispositivo affettivo e *creativo*, questione strettamente intrecciata a quella riguardante la relazione tra potere, desiderio e fantasma. Ed entrambe le questioni, a loro volta, ruotano attorno al problema della declinazione/interdizione del desiderio.

E qui Lyotard ricade di nuovo nelle strette maglie dell'io, e più in generale dell'istanza del 'soggetto' che ha cercato fino a questo punto di liquidare. Il desiderio trova nel *fantasma* elaborato nell'opera d'arte la sua interdizione.<sup>45</sup> Il fantasma si mostra così una messa in scena del desiderio e l'elaborazione dell'opera d'arte un tentativo di rovesciare attraverso un gioco di forme il fantasma attraverso un altro fantasma, di mettere in atto su un piano formale una decostruzione che, attraverso l'energetico proprio al processo primario, alla

---

<sup>43</sup> J. Baudrillard, *Le miroir*, cit., pp. 23-30.

<sup>44</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Rudimenti Pagani*, cit., p. 88: «Ecco una nuova linea politica: indurire, aggravare, accelerare la decadenza. Assumere la prospettiva del nichilismo attivo, non restare alla semplice constatazione, depressiva o ammirativa, della distruzione dei valori: mettere mano alla loro distruzione, andare sempre più avanti nell'incredulità, battersi contro la restaurazione dei valori. Proviamo a camminare veloci e lontano in questa direzione, ad essere intraprendenti nella decadenza, accettiamo, per esempio, di distruggere la credenza nella verità in tutte le sue forme».

<sup>45</sup> J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, cit., p. 236.

pulsione di morte, opera su ciò che nel fantasma non appartiene ad esso.<sup>46</sup> L'arte, in questa prospettiva, non offre un simulacro reale di appagamento del desiderio. Piuttosto mostra «a quale decostruzione bisogna abbandonarsi, nell'ordine della percezione e del linguaggio, perché una figura dell'ordine dell'inconscio si lasci indovinare per la sua stessa scomparsa (presentazione del processo primario)». L'artista si spinge nella profondità della 'crudeltà' dell'inconscio, desidera tale crudeltà, e *gode* della *forma* che emana da questo *atto*, non del contenuto, così che il senso viola il discorso, in questo spazio decostruito, fino, all'estremo, a giungere alla sospensione stessa della pulsione, nella dissoluzione della significazione ambivalente nel *silenzio*: l'assenza, la sospensione, negativo in seno alla negatività. È in questa sospensione che si compie la liquidazione di ogni codice uniformante e di ogni forma pura di produzione.<sup>47</sup>

Un nichilismo compiuto, dunque: il *silenzio* come la *morte*, risolto risolutorio e risolutivo del sistema del *logos* (sia questo metafisico, critico, economico, psicoanalitico). Giacché ogni dispositivo che voglia indicare il desiderio e/o il simbolico come ciò che si trova al di fuori della figura non può che cadere dentro una *metafora* supplementare che in qualche modo rientrerà pur sempre dentro il teatro totale dell'Occidente, quel teatro che per quanto astratto, teorico, rimane pur sempre codice.<sup>48</sup>

### 3. Simbolo e metafora: oltre le distinzioni

La proposta di Lyotard è paradigmatica dell'ambivalenza nei confronti della prospettiva di Baudrillard. Questi accoglie l'idea dell'estremizzazione della pulsione come catastrofica, estrema. Non ne condivide, però, la prospettiva di 'liberazione' delle intensità giacché essendo il capitale un sistema energetico e intenso non è possibile a suo avviso distinguere, come pretende fare Lyotard, l'economia libidica dall'economia del valore. Al contrario, egli vede nella

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 60: L'artista «è qualcuno in cui il desiderio di vedere la morte, al prezzo di morire, è superiore al desiderio di produrre».

<sup>47</sup> Sarebbe interessante tentare di approfondire l'ipotesi che vede nella *jouissance* non tanto un godimento nei termini libidinali quanto una dimensione di *gioia* (da *Jouissant*, provenzale *gaudensa*, a sua volta dal latino *gaudium*) che nel *gesto* artistico (dal latino *gerere*: fare, operare diportarsi, compiere) si fa *senso*, «gesto nel campo delle significazioni» come ciò che «fa *silenzio*». Tra l'altro, in questa prospettiva, si potrebbero ritrovare nel 'silenzio' assimilato al 'mistico' i germi del *sublime* (cfr. Pseudo-Longino, *Del sublime*, Bari 1965) assimilato qui alla 'retorica del silenzio' che in parte potrebbero motivare l'interesse successivo di Lyotard all'Analitica del sublime e più in generale alla terza *Critica* kantiana (cfr. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris 1991). Per un confronto del pensiero di Lyotard con la *Critica del giudizio* di Kant mi permetto di rimandare a G. Baggio, *Fuori prezzo*, cit., in part. pp. 145-334.

<sup>48</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., pp. 292 ss. Così anche la lettura di Nietzsche che Lyotard propone è una *lettura intensiva*, consistente nella produzione di nuove intensità differenti. Nietzsche reclama più *jouissance*, per non permettere che il suo ritorno diventi regola. E purtroppo, nota Lyotard, anche Nietzsche, ispiratore dell'idea di energia libidinale, di intensità massime, rischia di ricadere, nella lettura deleuziana, da un'esperienza di presentazione ad una nuova rappresentazione teatrale. Cfr. J.-F. Lyotard, *Notes sur le Retour et le Capital*, in *Des dispositifs pulsionnels*, cit., pp. 216 ss. Cfr. J.-F. Lyotard, *Edipe juif*, in *Dérive è partir de Marx et Freud*, cit., pp. 169-170.

liberazione delle energie l'ultima forma della deriva strategica del valore, che intende porre fine al sistema sul piano *reale*. Il sistema non ha bisogno di violenza o contro-violenza reale, poiché esso vive di violenza simbolica, ma non nei termini di violenza mediante segni, quanto nei termini di una *logica* del simbolo che non ha nulla a che vedere con il segno o l'energia.

E per quanto Lyotard ricavi dal gesto artistico un tentativo di uscire dall'ordine della forma, Baudrillard ritrova nel riferimento al processo primario e al processo ascetico dell'artista una pericolosa analogia con il processo mistico, pericolosa perché assimila al 'vuoto mistico' il processo primario del rimosso. Non sarebbe invece meglio, egli si chiede, abbandonare definitivamente il rimosso «dalla parte della rimozione e della ripetizione», così come l'atto artistico da qualsiasi «contro-dipendenza psicoanalitica»?<sup>49</sup> Liberare in sostanza la dimensione simbolica, che per Lyotard va ad essere accompagnata ad una dimensione della forma sensibile, e abbandonare la metafora da qualsiasi consonanza tra 'cosa' e parola per mezzo del corpo. Se sterminio dev'essere, che sia sterminio totale, di linguaggio, discorso, materialità!<sup>50</sup>

Va però ricordato che per parlare di violenza e di morte simbolica Baudrillard deve ammettere, come abbiamo visto, almeno la freudiana pulsione di morte come «*principio* indistruttibile»<sup>51</sup> che rompe profondamente con la metafisica occidentale. Sembra quindi che vi sia più di qualche assonanza con il lyotardiano *grand Zéro* come pulsione indistinta, così come con un nichilismo estremo, totale, che giunge al silenzio della propria morte. Baudrillard si rifà allo stesso principio pulsionale a cui fa riferimento Lyotard, indicandolo come «qualcosa d'irriducibile a tutti i dispositivi intellettuali del pensiero occidentale» al quale non è possibile attribuire nessuno statuto di verità e realtà, né è possibile dialettizzare in sistemi teoretici.<sup>52</sup> E come Lyotard egli ammette che tale pulsione non possa essere intesa che come *metafora* che racconta il sistema e il suo doppio, ovvero il suo *sdoppiamento* in una controfinalità radicale: «la (pulsione di) morte è al di là dell'inconscio – dev'essere strappata alla psicoanalisi e rivolta contro di essa», egli scrive.<sup>53</sup> Solo con una estrema sfida che dissolve la significazione ambivalente del sistema, tramite una reversibilità che si dà nel simbolico come negativo in seno alla negatività è possibile donare simbolicamente la propria morte. Allo stesso modo, è possibile concedere l'eccesso erotico che si dà nella morte solo caricando e disperdendo ogni intensità fino al parossismo, all'eccesso, alla reversibilità dell'irreversibile processo di crescita libidinale. D'altronde è proprio nell'ambiguità del reversibile che Baudrillard chiama in causa la prospettiva di Lyotard. La morte deve essere intesa come *forma*, non come evento

---

<sup>49</sup> J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 248n.

<sup>50</sup> Ivi, p. 252-53

<sup>51</sup> Ivi, p. 164.

<sup>52</sup> Ivi, p. 165-166: «La pulsione di morte è imbarazzante, perché non permette più nessuna ricostruzione dialettica. In questo consiste la sua radicalità. Ma il panico che essa provoca non le conferisce uno statuto di verità: ci si deve chiedere se non sia essa stessa, in ultima istanza, una razionalizzazione della morte.»

<sup>53</sup> Ivi, p. 170.

reale, in cui soggetto e valore perdono la loro determinazione. Ed è l'obbligo di *reversibilità* che mette fine a determinazione e indeterminazione mettendo fine alle energie in modo simile alla teoria lyotardiana delle intensità libidiche e dei flussi. Baudrillard sostiene la necessità di «spingere le cose al limite, dove del tutto naturalmente esse si capovolgono e si sfasciano», portarle «al culmine del valore» in cui ci si trova «più vicini all'ambivalenza» e «più lontano del sistema di simulazione». Ma cosa c'è qui di tanto diverso dal lyotardiano tentativo di «rovesciare il fantasma del desiderio attraverso un altro fantasma», nel sostenere la necessità di «usare la morte contro la morte» come tautologia radicale, attraverso «una scienza delle soluzioni immaginarie» che rivolga il sistema contro se stesso, all'estremo limite della simulazione, d'una simulazione reversibile in una iperlogica della distruzione e della morte?<sup>54</sup>

## Conclusion

Alla necessità di superamento di strutture critiche si affianca tanto in Lyotard quanto in Baudrillard la possibilità di sondare e riabilitare un terzo regno tra immaginario e reale raffigurato dal 'simbolico'. Caratteristico dell'approccio di entrambi è un *sensu* delle relazioni significanti di elementi che in quanto singolarità determinano la struttura di cui sono parte attraverso una assunzione di ruoli, attitudini immaginarie e rapporti differenziali di scambio. Il processo differenziante implica l'idea di 'scambio' che si determina in funzione di un 'luogo vuoto', di margine, *incommensurabile*, in cui si rende ragione della possibilità di una sensibilità pre-logica e pre-economica. E tanto per Baudrillard quanto per Lyotard si rivela impossibile abbandonare il presupposto di un soggetto che si faccia portatore del simbolico, un soggetto che si inserisca nel sociale in quanto portatore di quella tensione ciclica tra vita e morte, tra violenza e appagamento, tra dono e contro-dono.

Entrambi chiamano in causa la dimensione di una 'attualizzazione' della pulsione di morte, una sua immanentizzazione estrema nella compatibilità radicale della vita e della morte, nella perdita totale della propria soggettività da parte del soggetto (sia esso coinvolto nello scambio simbolico o nell'interdizione del desiderio).

La domanda che sorge, in conclusione, è se non sia possibile intravedere un qualche ulteriore elemento di vicinanza tra i due autori ponendo attenzione alla nozione di *munus*, comune tanto allo scambio simbolico quanto al *communis* che porterà negli anni successivi Lyotard a mettere in campo un lavoro di scavo dei problemi «realitivi al fondamento della *Gemeinschaft* (comunità), del *Mitsein* (l'essere insieme), della *communitas*, ed anche dello spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) come i Lumi l'hanno pensato»,<sup>55</sup> al fine di indagare sulle condizioni di possibilità di una origine del *sensus* come elemento *communis* all'ideale di una *communitas*

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 15.

<sup>55</sup> J.-F. Lyotard, *Le temps, aujourd'hui*, in *L'inhumain*, cit., p. 73.

umana in cui riassume valore la dimensione del *sensu* e dell'*ignoto* come base di un nuovo punto da cui ripartire.<sup>56</sup>

Sicuramente l'indagine di quegli anni ha indicato a entrambi nuovi sentieri da sondare, nuove vie di indagine da percorrere. Non è forse un caso che tanto Lyotard quanto Baudrillard si stacchino definitivamente a partire dalla seconda metà degli anni Settanta da qualsiasi «genere teorico o critico», sia esso teorico-dialettico o macchinino-desiderante (*Oublier Foucault* di Baudrillard esce nel 1977, lo stesso anno di *Rudiments païens* e *Instructions païennes*).

Guido Baggio  
Università degli Studi di Roma Tre  
✉ [guidibaggio@hotmail.com](mailto:guidibaggio@hotmail.com)

---

<sup>56</sup> Un'indagine etimologica interessante sul dono e lo scambio è offerta da É. Benveniste *Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo*, in *Problemi di linguistica generale*, Milano 1994, pp. 376-388.