

Articoli/2

Dalla critica al fatale **Della teoria in Jean Baudrillard**

Tito Marci

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 27/10/2016. Accettato il 10/12/2016

The aim of this paper is to briefly reconstruct the theoretical proposal of Jean Baudrillard in light of the Mauss's study of the potlatch, the «system for the exchange of gifts» that consists of a festival where goods and services of all kinds are exchanged and reciprocated with a dominant idea of rivalry and competition between the tribes assembled for the ritual. We will try to demonstrate that exactly on the basis of this perspective Baudrillard has rethought the social sphere emphasizing the dimensions of 'antagonism', 'dare', 'reversibility' and 'symbolic' (some of the typical traits of the potlatch). From here, beyond all critical and hermeneutics stances, we can find the development of a theory capable of replace the dialectical movement of production with the fatal movement of seduction.

1. Premessa

Ci sono libri che hanno esercitato un'influenza decisiva negli studi di intere generazioni, e il cui riflesso si propaga alle generazioni successive. Uno di questi è, senz'altro, l'*Essai sur le don. Forme et raison de échange dans les sociétés primitives* di Marcel Mauss, pubblicato su l'*Année Sociologique*, serie II, 1923-24. Centrale, in questo saggio, era l'analisi del *potlatch*, lo scambio rituale dei doni (secondo il materiale etnografico raccolto da Franz Boas) praticato presso alcune tribù della costa americana del Pacifico settentrionale (Tlingit, Tsimchian, Haida, Chinook e Kwakiutl). In verità, più che di vero e proprio scambio, nell'analisi di Mauss, il *potlatch* acquistava il senso di una gara, di una sfida, di un conflitto, di una competizione tra gruppi associati, antagonisti e rivali, volta alla dissipazione delle ricchezze, alla dilapidazione e alla distruzione rituale dei beni¹. Ed acquistava anche il valore di un «sistema di prestazioni totale», capace

¹ Attraverso il termine *potlatch*, che nella lingua dei Chinook vuol dire essenzialmente 'nutrire' e 'consumare' (e solo in senso lato 'dare', nel significato di 'donare'), Mauss si riferiva essenzialmente ad un insieme di feste e rituali nel corso dei quali clan, famiglie e tribù, rappresentate dai propri

di avvolgere interamente la vita morale e materiale delle comunità primitive². Ci si affrontava come in una battaglia: ognuno tentava di superare in generosità l'altro, fino all'umiliazione dell'avversario³.

Ecco ciò che, in sintesi, apprendiamo dalla lettura di Mauss: i gruppi che si fronteggiano nel *potlach* sono sempre legati tra loro da uno spirito che aleggia fra inimicizia e solidarietà. Si stabiliscono i legami in un clima di ostentata ostilità: nella rivalità si comunica l'alleanza, che può esser tale solo al prezzo di una sfida reiterata. I clan si alleano (stabiliscono obblighi reciproci) nello spazio di una paradossale 'solidarietà insolidale' e prestano fede al loro 'patto', solo attraverso una pratica ostile. Il principio di rivalità diventa la regola stessa della reciprocità. Lo spirito di liberalità va di pari passo con la sfida e la provocazione: tutto ruota intorno ad una gara di generosità che assume spesso i toni di una vera e propria guerra⁴.

È forse proprio questa lettura ciò che più distanzia l'antropologia di Mauss dalla sociologia di Durkheim (suo zio): la solidarietà si espone attraverso una pratica ostile, attraverso una condotta decisamente 'insolidale' (potremmo anche parlare di una 'ostile alleanza'). Sembra proprio che Mauss, proseguendole, capovolga dall'interno le categorie di Durkheim: e non solo perché, attraverso il

capi, si sfidavano gareggiando in doni e dilapidando intere ricchezze. Si trattava di una vera e propria istituzione politica, economica, giuridica e morale nonché, al tempo stesso, di una cerimonia religiosa, di una grande solennità festiva attraverso la quale il capo tribù e il suo gruppo ricevono come ospiti altri capi e altri gruppi ai quali offrono, in modo ostentato, dei doni che «operano sotto una forma disinteressata e obbligatoria nello stesso tempo» (M. Mauss *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, p. 206). Spendere, accettare e ricambiare ad usura i doni ricevuti è un obbligo al quale non ci si può sottrarre, pena la guerra o la perdita dell'onore e della dignità dei capi.

² Come «sistema di scambio totale» (attraverso il quale tutto, nella comunità, si scambia e si riordina in relazione al costituirsi di nuove gerarchie) il *potlach* costituisce dunque un tessuto reticolare di doni e contro-doni: un dono accettato implica sempre, in virtù della sua «forza costringente», l'obbligo di ricambiare e, al contempo, il dovere di «re-istituire» il dono. In questo senso il dono si pone (e si impone) come rapporto, come dimensione simbolica (come ciò che riunisce le parti) e, allo stesso tempo, come luogo paradossale che presiede al legame sociale.

³ Proprio per questo il *potlach* ha sempre suscitato negli studiosi che ne hanno commentato la pratica un'impressione di violenza, eccesso e antagonismo. Si vedano, tra gli altri, gli studi di Raymond Firth (*I simboli e le mode*, Roma-Bari 1977), le ricerche di Marshal Sahlins (*L'economia dell'età della pietra*, Milano 1980), nonché i lavori di Johan Huizinga (*Homo ludens*, Torino 1964) e, naturalmente, di Georges Bataille (*La parte maledetta preceduta dalla Nozione di dépense*, Torino 1992).

⁴ Non è un caso che il «contratto di pace primitivo», come lo definisce Marshal Sahlins – si deve, infatti, a questo antropologo l'accostamento tra il *Saggio sul dono* di Mauss e la «filosofia politica» del *Leviatano* di Hobbes (M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., pp. 174-88) –, trovi la sua dimensione ottimale entro i termini della pratica ostile del dono: l'alleanza si alimenta nella rivalità come la pace si nutre del conflitto. Il dono che esorcizza la costante minaccia di guerra riproduce, al contempo, la violenza (a piccole dosi) all'interno del tessuto sociale (ci riappropriamo così di quell'ambivalenza semantica che il significato del termine *dosis* – nella sua accezione medica – proietta sul dono: «dose», «quantità data» di un rimedio che è insieme veleno (É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976, I, pp. 71-2). La rivalità esasperata dei doni trasferisce la guerra (riproducendola in forma rituale) entro lo spazio della pace.

principio del dono, si introducono nel determinismo del sistema durkheimiano (che caratterizza il «fatto sociale» soltanto entro i termini dell'obbligo e della costrizione) gli elementi dell'indeterminatezza e della libertà⁵, non solo perché si riconduce il tema del conflitto entro la sfera della solidarietà, ma anche perché si svela, in tutta la sua evidenza, l'ambivalenza della coesione sociale (il suo ordine basato su un'alleanza insocievole). Proprio quando si mostra attraverso la struttura agonistica del dono – e in virtù di questo suo mostrarsi – la solidarietà rivela, al contempo, la sua dimensione 'insolidale' (e ostile) e su questa, a ben vedere, si ordina.

Certo, come sociologo durkheimiano, Mauss non poteva giungere direttamente all'idea della conflittualità quale fonte essenziale della socialità. Tuttavia, come si è appena visto, il riferimento al *potlach* gli ha permesso anche di mettere a punto un approccio diverso, in rottura con il modello tradizionale di pensiero tipico della scuola di Durkheim. Si fa strada, allora, una nuova possibilità interpretativa, che Mauss coglie perfettamente e di cui indovina la portata sovversiva⁶: il dono, nella sua paradossalità, rappresenta la riconduzione di una violenza strutturale e distruttiva all'ambito sociale, una violenza che si organizza nei termini di una lotta il cui fine non è l'appropriazione di ricchezze, ma la conquista di un bene sociale e simbolico: il prestigio⁷. La violenza, il conflitto, non sono fuori della società (in un presunto stadio 'naturale'), ma al suo interno. Se si considera, dunque, l'importanza che Mauss ha accordato agli elementi della rivalità e del conflitto (caratteri distintivi del *potlach*), se si considera il rilievo dato alla guerra come struttura sottesa nel dono, non v'è da stupirsi se la sua antropologia abbia offerto altre chiavi di lettura⁸.

Nel 1937 George Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois e un piccolo gruppo di intellettuali (alcuni dei quali allievi di Mauss) diedero vita al *Collège de Sociologie*. La continuità con il pensiero di Durkheim (la stessa denominazione del *Collège* suggerisce la tradizione durkheimiana), specialmente per la centralità accordata al problema del sacro, trovava però un punto di rottura nell'attenzione riservata dai membri del gruppo al fondo violento e conflittuale della vita

⁵ Cfr. A. Caillé, *Il terzo paradigma*, Torino 1998, pp. 8-74.

⁶ B. Karsenti, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Bologna 2005, p. 405.

⁷ «A questo punto – scrive Bruno Karsenti – diventano possibili alcune connessioni teoriche che in un primo momento erano state escluse. Inoltre, anche il tema marxista della “lotta di classe” trova un posto nell'opera di Mauss, dopo che lo stesso concetto di classe era faticosamente riuscito a fare breccia nelle teorie durkheimiane grazie a Halbwachs» (B. Karsenti, *cit.*, p. 406).

⁸ Riferendosi al movimento di pensiero sviluppatosi intorno all'insegnamento di Mauss, scrive James Clifford: «Alcuni rievocano Mauss come un fedele durkheimiano. Altri vedono in lui un precursore dello strutturalismo. Alcuni lo considerano principalmente un antropologo, altri uno storico. Altri ancora, rifacendosi alle sue radici rabbiniche, ai suoi studi di sanscrito e all'interesse, in lui mai venuto meno, per il rituale, lo affiancano a studiosi delle religioni come i suoi amici Marcel Granet, Hubert e Leenhardt. Alcuni vedono un brillante teorico da tavolino. Altri ricordano un sagace osservatore empirico. Le molteplici versioni di Mauss non sono inconciliabili, ma neanche si sommano perfettamente. Sembra che chi lo legge e lo ricorda trovi sempre qualcosa di se stesso» (J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino 1993, pp. 151-2).

sociale (come sua verità essenziale), alla lotta, all'antagonismo (Caillois) e alla trasgressione (Bataille), tutti temi, come si è visto, che rimandano al fenomeno etnologico del *potlach*⁹. E che rimandano anche, come si può ben capire, all'opera e all'insegnamento di Mauss, al suo stimolo intellettuale, capace di estendere i limiti dell'ambiente universitario e della 'sociologia scientifica'¹⁰.

Il *Collège de Sociologie* era, in effetti, frequentato da un pubblico disparato che comprendeva, tra gli altri, Jean Wahl, Jules Monnerot, Jean Paulhan, Pierre Klossowski, Walter Benjamin e Alexandre Kojève¹¹. Proprio alla 'lezione filosofica' sulla *Fenomenologia dello spirito* di Kojève (all'inizio degli anni trenta del secolo scorso) si deve, secondo Bataille, un'interpretazione a consonanza hegeliana del *potlach*, perché si giunge a svelare il senso della violenza sociale originaria come dono snaturato, o meglio, si viene a svelare una coincidenza tra l'azione distruttiva che fonda il *potlach* come legame sociale effettivo e la 'negatività' hegeliana intesa come motore dell'esistenza umana nella sua realtà storica¹². Su questo piano, sempre per restare su Kojève (e su quanto seguirà in Bataille), la questione della rivalità nel *potlach* poteva essere affrontata dal punto di vista del prestigio, della *dépense* ostentatoria come elemento centrale per l'attribuzione dei poteri e l'esercizio della forza¹³. Non a caso, ponendo il primato del desiderio

⁹ In realtà Bataille fu iniziato al tema del *potlach* da Alfred Métraux, un altro allievo di Mauss, mentre Caillois e Leiris seguirono direttamente i suoi corsi.

¹⁰ Del resto, come ricorda ancora Clifford, negli anni venti e trenta del secolo scorso, anche grazie all'insegnamento di Mauss, etnografia e surrealismo si svilupparono in stretta vicinanza, e mentre l'atteggiamento culturale della prima cercava di rendere comprensivo l'insolito, quello del secondo tendeva ad operare in senso opposto, rendendo estraneo il familiare (J. Clifford, *cit.*, pp. 143-182).

¹¹ J. Clifford, *cit.*, p. 171. Dal punto di vista della storia delle idee, come ancora sottolinea Bruno Karsenti l'impresa del Collège de Sociologie è interessante soprattutto per l'ibridazione poco ortodossa che pratica e per le costruzioni teoriche che ne risultano: «posta nel segno del fatto sociale totale maussiano, l'istituzione si prefigge il compito di studiare il sociale nella totalità dei suoi aspetti, per fare emergere l'elemento agonistico che lo sottende e restituire a tale elemento la sua funzione paradossale di principio di totalizzazione. Su questo punto convergono tematiche differenti, che derivano da contesti apparentemente molto distanti: la lotta per il prestigio di Kojève, il principio marxista della lotta di classe, l'approccio sociologico ai fenomeni rituali, i conflitti psichici svelati dalla psicanalisi» (B. Karsenti, *L'uomo totale*, pp. 406-7).

¹² Ivi, p. 407.

¹³ Scrive ancora Karsenti: «Trattandosi di descrivere lo scambio di doni in funzione dell'elemento di rivalità che vi si esprime, viene da pensare più a Hegel che a Hobbes, e precisamente alla lettura di Hegel fatta da Alexandre Kojève all'inizio degli anni trenta, nel suo seminario sulla *Fenomenologia dello spirito*. È nota l'importanza di questo seminario – che si tenne all'*École pratique des hautes études* tra il 1933 e il 1939 – per il pensiero francese del dopoguerra. Dedicata principalmente alla 'dialettica tra Signore e Servo', in cui Kojève individua il fulcro del testo hegeliano, la sua lettura mette in luce, alla base della realtà sociale, una 'lotta a morte per il riconoscimento' – una lotta per il prestigio dove si affrontano i diversi desideri, ciascuno cercando di essere riconosciuto dall'altro come valore superiore. L'originalità interpretativa è evidente, e dichiarata: conferendo all'opera hegeliana un senso sostanzialmente antropologico – che le è del tutto estraneo, se ci si attiene alla lettura del testo – Kojève riesce a scoprirvi il significato fondamentale del conflitto presente all'origine del mondo sociale. L'interpretazione incrocia e conferma la scoperta che appare attraverso lo studio maussiano sul *potlâc* – la scoperta di una lotta in cui il riconoscimento è il motore dello scambio e passa per la forma specifica del dono, opposta alla logica utilitaria dell'appropriazione» (Ivi, p. 402).

sull'istinto di conservazione, Kojève parlava di lotta mortale di puro prestigio (priva di fondamento biologico), di lotta per il riconoscimento. Ed è dunque probabile che nell'elaborare la sua interpretazione della dialettica hegeliana tra servo e signore, abbia tenuto a mente il *Saggio sul dono* di Mauss, dove, appunto, la pratica del *potlach* veniva fatta nascere da una lotta per il riconoscimento di tipo paradossalmente agonale, con un vincitore che si impone al vinto mediante la superiorità dei suoi doni e dei beni distrutti¹⁴. Temi, questi, che ritornano in George Bataille, specialmente in opere come *La sovranità* e *La parte maledetta*.

Ora, come si ricordava all'inizio, l'opera e l'insegnamento di Mauss hanno esercitato un'influenza notevole su generazioni di studiosi, e non solo nell'ambito degli studi antropologici, ma anche in quello della riflessione filosofica e sociologica (per menzionare solo dei campi). Per arrivare a tempi più recenti, si pensi soltanto al contesto culturale francese alla fine degli anni '50 (specialmente il fermento critico degli intellettuali dopo la crisi del 1956) e ai suoi ulteriori sviluppi tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso. In questo periodo si registra la crisi del pensiero dialettico e, al contempo, il superamento della prospettiva strutturalista (prospettiva 'ordinante', essenzialmente basata sulla valorizzazione della funzione regolatrice dello scambio). Ci si muove in un momento culturale (si pensi soltanto a Deleuze) che rifiuta di cogliere le dinamiche sociali e i processi politici nei termini della composizione dialettica, che rigetta ogni tentativo di sottomettere il reale al primato dell'«identico», che non riconduce il conflitto alla sintesi, all'unificazione, all'ordine instaurato dalla «macchina statale».

In questo clima, che seguiva le istanze di liberazione, di autonomia, di emancipazione del *desiderio* come espressioni di una società affluente insofferente verso l'apparato repressivo e coercitivo dello Stato (istanze, d'altro canto, che lo scaltro genio del capitalismo avanzato traduceva, surrettiziamente, in stimolo ai consumi), la ripresa degli studi etnologici del *Saggio sul dono* di Mauss offriva, per esempio, ad antropologi come Pierre Clastres la possibilità di considerare l'agonismo, la lotta, il conflitto e la guerra nei termini di un'opposizione o dualità non dialettica e non mediata dal potere politico coercitivo e separato dallo Stato¹⁵, e a sociologi come Baudrillard – come presto vedremo – di ripensare il sociale sotto il segno dell'antagonismo, della sfida, del duello, della reversione, del simbolico (caratteri già segnalati da Mauss nei suoi studi sul *potlach*).

Detto altrimenti, le riflessioni di Mauss sulla società primitiva, riprese e sviluppate soprattutto da Kojève e Bataille, riaprivano al centro del dibattito

¹⁴ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione ad Alexandre Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino 1991, p. XIII. In questo saggio introduttivo al volume che raccoglie tre capitoli della *Introduction à la lecture de Hegel*, curata da Raymond Queneau, Bodei considera anche gli ulteriori sviluppi del discorso di Kojève in autori come René Girard (a proposito del suo studio sul "desiderio mimetico", ovvero, sul "desiderio secondo il desiderio dell'altro"), Jacques Lacan (a proposito del tema della lotta per il riconoscimento della propria immagine attribuita al bambino nel saggio *Lo stadio dello specchio*) e George Bataille (a proposito del rapporto schiavo-sovrano nel suo studio sulla *Sovranità*) (ivi, pp. XIII-XIX).

¹⁵ Cfr. P. Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano 1984; Id., *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, Milano 2015.

culturale francese una prospettiva euristica e concettuale basata su un principio conflittuale, dualistico, capace di ordinarsi a una logica parossistica e paradossale. L'antagonismo e l'opposizione perpetua sostituivano la composizione dialettica¹⁶: tutto poteva disporsi secondo una logica della sfida e del duello – la logica dell'*Agon*, o dell'*Alea*, o dell'*Ilinx*, dei giochi di competizione, d'azzardo e di vertigine, secondo le categorie di Caillois¹⁷ (1995). Tutto poteva darsi in un rapporto duale, speculare (non dialettico) con la potenza avversaria, senza per questo evocare il lavoro di una contro-forza positiva o di un negativo dialettico. Con Mauss ed oltre Mauss, l'alterità, il simbolico, il reversibile, l'ironico, la seduzione, il fatale, la metastasi, la catastrofe, diventano, in Baudrillard, figure dell'*anti-dialettica*.

2. Dualità radicale e «scaltrito genio» dell'oggetto. Dall'ordine della «produzione» a quello della «seduzione»

Prima, però, di giungere a quella soglia paradossale che lascia trasparire, parossisticamente, la 'vertigine teorica' di Baudrillard, conviene ricordare brevemente i presupposti epistemologici su cui ruota il suo pensiero.

Come si è già accennato, l'orizzonte culturale a cui attinge Baudrillard, specialmente a partire dal testo *Lo scambio simbolico e la morte* del 1976, trova un suo punto essenziale nell'analisi delle pratiche antagonistiche del *potlach*, così come emergono nell'*Essai sur le don* di Marcel Mauss, e nella rilettura di queste proposte da Gorge Bataille, specialmente ne *La notion de dépense* del 1933 e ne *La Part maudite* del 1949: la pleora, l'eccesso, la perdita, il dispendio. Proprio a partire da tali letture si rischiarà il significato complesso che assume la nozione di «scambio simbolico» (concetto-limite con valore critico che nel suo utilizzo specifico indica un superamento del valore di scambio, del valore d'uso e del valore-segno¹⁸) nel pensiero del sociologo francese. L'oggetto dello scambio non esiste più come valore in se stesso, ma è annullato in un movimento di reversibilità continua. Detto altrimenti, lo scambio simbolico si espone a un rapporto duale che sfugge alla polarizzazione e composizione dialettica (alla gerarchizzazione semantica) e si oppone alla riduzione economico-semiologica di ogni ambivalenza¹⁹.

¹⁶ Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1984.

¹⁷ Cfr. R. Caillois, *I giochi e gli uomini*, Milano 1995.

¹⁸ Su tali temi rinvio anche a F. Carmagnola, *Baudrillard e il simbolico*, in *Jean Baudrillard, o la dissimulazione del reale*, a cura di E. de Conciliis, Milano-Udine 2009, pp. 97-113, e a M. Costa, *Baudrillard e l'annichilimento della cosa*, ivi, pp. 115-123.

¹⁹ In un testo più recente così commenta Baudrillard: «Tutto il pensiero contemporaneo dell'alterità si dispiega però sotto il segno di questo compromesso 'dialettico', secondo le innumerevoli varianti di un pensiero fiacco, altruista, umanista, pluralista – in realtà un'invocazione dell'Altro fittizia. Il fatto è che non c'è un'alterità radicale se non nella dualità. L'alterità non si fonda su una vaga dialettica dell'Uno e dell'Altro, ma su un principio irrevocabile. Senza questo principio duale e antagonista non troverete mai che un'alterità fantasma, i giochi speculari della differenza e di una cultura della differenza, in cui si è perduto il grande pensiero della dualità» (J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, Trieste 2000, p. 99).

Reversibilità del dono nel contro dono – scrive Baudrillard –, reversibilità del tempo nel ciclo, reversibilità della produzione nella distruzione, reversibilità della vita nella morte, reversibilità di ogni termine e valore linguistico nell’anagramma: un’unica grande forma, la stessa in tutti i campi: quella della reversibilità, della reversione ciclica, dell’annullamento; quella che ovunque mette fine alla linearità del tempo, a quella del linguaggio, a quella degli scambi economici e dell’accumulazione, a quella del potere. Ovunque essa prende per noi la forma della distruzione e della morte. È la forma stessa del simbolico. Né mistica né strutturale: ineluttabile²⁰.

Il movimento estremo di questa reversibilità paradossale (l’eccesso del «disordine simbolico»), non è che una sfida alla logica ‘funzionalista’ del sistema: una logica votata alla perfezione totale, all’assoluta infallibilità, all’operatività perfetta e, dunque, alla sua stessa morte; è una sfida alla quale l’ordine della simulazione non può che rispondere se non con la propria distruzione. È qui che riemerge l’antagonismo eccessivo del *potlach*: attraverso il disordine catastrofico dello scambio simbolico, attraverso la reversione duale che esorbita dalla logica delle differenze. Al lato più estremo di questa oscillazione tutto diventa ambiguo, reversibile e paradossale. L’escalation esponenziale dei codici che riproducono incessantemente se stessi (come simulacri di simulacri), si risolve, al suo parossismo, nel proprio annientamento. Chi vive dello ‘stesso’ (nella simulazione costante) è destinato a morire dello ‘stesso’: «l’assenza di alterità secerne quest’altra alterità inafferrabile»²¹; anzi, «tutto lo spettro dell’alterità negata resuscita come processo auto-distruuttore»²². In questa *dépense*, in questo gioco della reversibilità distruttiva, si annuncia la «trasparenza del male».

Ecco perché è necessario ripensare il «simbolico», l’ordine duale della reversibilità radicale, dell’alterità irriducibile alla differenza (all’economia dello scambio, alla mediazione, all’ordine dell’equivalenze); poiché entro la scena di questo processo di duplicazione esponenziale, di simulazione continua, si iscrive l’opera di una dualità non dialettica, di una pura ‘oggettualità’ non ascrivibile al lavoro produttivo (e interpretativo) del soggetto²³.

Tale tema troverà una sua evoluzione nel successivo lavoro di Baudrillard, specialmente dopo l’arricchimento apportato al suo pensiero dal testo *De la séduction* del 1979; è a partire soprattutto da qui, infatti, che, con maggiore consapevolezza, la sua riflessione si aprirà al capovolgimento semantico suggerito dalle dinamiche della ‘reversibilità’, dell’‘ironia’, dell’‘indifferenza’, dell’‘inesorabilità’ e dell’‘irredentismo’ dell’Oggetto: altre figure dell’alterità radicale, questa volta rilette attraverso la nozione di «esotismo essenziale» di

²⁰ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 12.

²¹ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, Milano 1991, p. 74.

²² Ivi, p. 134.

²³ Così leggiamo in un altro passo: «La reversibilità, da parte sua, non è una legge, non fonda un ordine simbolico, e non si trasgredisce più di quanto non si trasgredisca una cerimonia o le regole di un gioco. Nella reversibilità, né il tempo si riconcilia con la sua fine, né il soggetto con la sua finalità. Non c’è Giudizio Universale a separare il Bene dal Male e a riconciliare le cose con la loro essenza» (J. Baudrillard, *L’altro visto da sé*, Genova 1987, p. 62).

Victor Segalen²⁴, attraverso quella che James Clifford chiamava «una poetica post-simbolista dello spostamento»²⁵.

Le premesse ideologiche di questo sviluppo teorico vanno senza dubbio ricondotte a quei mutamenti sociali che hanno investito le società post-moderne di questi ultimi anni. In una società, come quella sviluppata fino agli anni '70, ancora dominata dalle opposizioni (dai conflitti di classe) e dal pensiero dialettico, le argomentazioni sociologiche, semiologiche e psicanalitiche avevano condotto, specialmente alla luce del problema marxiano dell'alienazione, a una riflessione in termini critici della mercificazione, dei feticci, della simulazione: in fin dei conti, era ancora la denuncia della 'società dello spettacolo' che occupava la scena²⁶. Anche la critica dell'economia politica (utilità, equivalenza, valore d'uso, valore di scambio) procedeva in questa direzione: la stessa nozione di *dépense* – in un tale contesto – forniva ancora i presupposti antropologici ideali per una rilettura antieconomicistica e radicale non solo della critica marxista del capitale e della merce, ma anche degli stessi postulati posti alla base del pensiero di Marx. In altri termini, sul piano della critica dell'economia politica, le scienze sociali si muovevano ancora su un terreno essenzialmente dialettico.

Al contrario, già con *Lo scambio simbolico e la morte*, libro del 1976, diagnosticando la fine della produzione a favore della 'simulazione' quale momento essenziale di un processo di 'de-realizzazione' sociale, la sociologia critica di Baudrillard, nel recupero dell'antropologia maussiana e batailleana, passa al di là dell'economia politica e del pensiero dialettico: il 'simbolico', come abbiamo già visto, diventa la figura stessa della reversibilità, ovvero, di un rovesciamento di tutti i codici e di tutte le opposizioni distintive che fondano i sistemi dominanti (soggetto/oggetto, significante/significato, maschile/femminile, vita/morte ecc.); un rovesciamento, appunto, non dialettico, ma parossistico e paradossale. Siamo in una società che ha 'de-realizzato' il reale (il principio di realtà) e, con esso, ogni sua opposizione al simulacro e alla simulazione. Con *De la séduction*, testo del 1979, il principio di reversibilità acquista un nuovo spessore teorico, designando il primato ironico e fatale dell'«oggetto» sul processo di razionalizzazione soggettiva (prospettiva che troverà una sua prosecuzione nei successivi *Le strategie fatali e L'altro visto da sé*). Anche qui, sotto il segno della seduzione, si tratta di risvegliare un principio dualistico, antagonista: una sfida, un artificio, un gioco ineluttabile, il gioco stesso dell'alterità radicale, della supremazia dell'Oggetto «che prende l'iniziativa della reversibilità, che prende l'iniziativa di sedurre e sviare»²⁷. Il sogno di ogni trasgressione, di ogni sovversione dei codici è ormai perduto e, con esso,

²⁴ Ci riferiamo qui, soprattutto, all'*Essai sur l'exotisme*, lavoro incompiuto scritto agli inizi del XX secolo, ma pubblicato postumo in Francia, in rivista nel 1955 e, in volume, nel 1978; trad. it. V. Segalen, *Saggio sull'esotismo*, Napoli 2001.

²⁵ J. Clifford, *cit.*, pp. 183-94.

²⁶ Si pensi, proprio in tal senso, al successo di un libro come quello di Guy Debord, *La société du Spectacle* uscito nel 1967, trad. it. *La società dello spettacolo*, Milano 1997.

²⁷ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, *cit.*, p. 61.

la nostalgia di un ordine simbolico (quale concatenazione di un soggetto e di un discorso). Scrive Baudrillard:

Con la Seduzione, non c'è più referente simbolico alla sfida dei segni, e alla sfida per mezzo dei segni, non c'è più oggetto perduto, non più oggetto ritrovato, non più desiderio originale [...] Il gioco del mondo è quello della reversibilità. Il desiderio del soggetto non è più al centro del mondo, è il destino dell'oggetto.²⁸

Resta dunque solo, inesorabilmente, l'Oggetto: solo l'oggetto come «attrattore strano». Ciò presuppone la definitiva scomparsa del soggetto, del soggetto produttore, del suo desiderio²⁹. È nell'Oggetto che si espone parossisticamente la forma suprema dell'alterità radicale, in questo Altro assoluto che non è più, appunto, il luogo del desiderio o dell'alienazione, ma della vertigine, dell'eclissi, dell'apparizione e della sparizione. Ed è di qui che si apre la via della seduzione quale alterazione essenziale dell'identità e del soggetto, quale «eccesso dell'altro e dell'alterità», «vertigine del più diverso del diverso»³⁰. In altri termini, «*tutto il destino del soggetto si trasferisce nell'oggetto*. Alla causalità universale l'ironia sostituisce la potenza fatale di un singolo oggetto»³¹.

Dietro questo spostamento si dispiega tutta l'ironia e l'astuzia del mondo. La seduzione ne è parte come condizione originale: è ciò che svia, che fa rientrare il reale nel gioco dei simulacri, nella reversibilità 'originale' delle cose; è ciò che fa esistere il mondo prima della sua stessa produzione: «Si può sostenere – scrive Baudrillard – che *prima di essere stato prodotto, il mondo è stato sedotto*, che esiste, come tutte le cose e noi stessi, solo per il fatto di essere sedotto»³².

La seduzione, del resto, non è ciò che semplicemente *si oppone* all'ordine della produzione:

È ciò che *seduce* la produzione – come l'assenza non è ciò che si oppone alla presenza, ma ciò che seduce la presenza, come il male non è ciò che si oppone al bene, ma ciò che seduce il bene, come il femminile non è ciò che si oppone al maschile, ma ciò che seduce il maschile.³³

Occorre, dunque, sostituire al movimento acquisitivo e dialettico della produzione (del desiderio e dell'interpretazione) il movimento dissolutivo e paradossale della seduzione³⁴. Se, infatti, la produzione coincide con il discorso del

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Leggiamo ne *Le strategie fatali*, testo del 1983: «Chi ha mai avuto sentore della potenza propria, della potenza sovrana dell'oggetto? Nel nostro pensiero del desiderio, il soggetto detiene un privilegio assoluto, perché è lui che desidera. Ma tutto si rovescia se si passa a un pensiero della seduzione. Qui non è più il soggetto che desidera, è l'oggetto che seduce. Tutto parte dall'oggetto e vi ritorna, come tutto parte dalla seduzione e non dal desiderio» (Baudrillard 1984b, pp. 101-2).

³⁰ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 153.

³¹ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Milano 1984, p. 104.

³² J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., p. 55.

³³ *Ivi*, pp. 45-6.

³⁴ Scrive Baudrillard: «La seduzione è sempre all'erta, pronta a distruggere ogni ordine divino, foss'anche quello della produzione o del desiderio» (J. Baudrillard, *Della seduzione*, Milano

senso e della verità, la seduzione si nutre della vertigine di reversibilità che annulla qualsiasi profondità, qualsiasi operazione di senso e di verità³⁵. La superficie, l'apparenza, l'illusione, sono il suo spazio che non appartiene affatto al mondo del reale o all'ordine della natura (ma, casomai, alla sfera del segno e del rituale): «Tutta la strategia della seduzione è di portare le cose all'apparenza pura, di farle irradiare e consumarsi nel gioco dell'apparenza»³⁶. Per questo la seduzione, quale *artificio* del mondo, «è maledetta», «sempre riferita al male»³⁷. Spiega il sociologo:

Per tutte le ortodossie la seduzione continua a rappresentare il maleficio e l'artificio, una magia nera che perverte tutte le verità, una congiura di segni nella loro utilizzazione malefica. Ogni discorso è minacciato da questa improvvisa reversibilità o assorbimento nei propri segni, senza traccia di senso. È per questo che tutte le discipline, il cui assioma sia costituito dalla coerenza o dalla finalità del proprio discorso, non possono che esorcizzarla.³⁸

A questo punto – nel momento stesso in cui l'esorcismo si fa più pressante, in cui la 'fascinazione' dell'oscuro divora la scena, il suo spettacolo e la sua illusione, in cui la comunicazione si estende a tutte le forme 'trasparenti' di informazione – la reversibilità non è più soltanto il principio che regola il simbolico, ma diventa la stessa 'ironia' dell'oggetto, il suo «scaltro genio», la sua potenza maligna, il suo trionfo sul soggetto, il suo non lasciarsi imprigionare da nessuno specchio e da nessuna interpretazione.

Al di là dell'estasi del sociale, dell'estasi del sesso, del corpo, dell'informazione, veglia il principio del Male, lo scaltro genio del sociale, lo scaltro genio dell'oggetto, l'ironia della passione. Al di là del principio finalistico del soggetto si erge la reversibilità fatale dell'oggetto, oggetto puro, l'evento puro (il fatale), la massa-oggetto (il silenzio), l'oggetto feticcio, la femminilità oggetto (la seduzione). Ovunque, dopo secoli di soggettività trionfante, oggi è l'ironia dell'oggetto a incombere su di noi, ironia oggettiva leggibile nel cuore stesso dell'informazione e della scienza, nel cuore stesso del sistema e delle sue leggi, nel cuore del desiderio e di ogni psicologia.³⁹

1995, p. 12).

³⁵ «La produzione – sostiene Baudrillard – non fa che accumulare e non si allontana dal proprio fine. Sostituisce tutti gli effetti illusionistici con uno solo: il suo, divenuto principio di realtà. La produzione, come la rivoluzione, pone fine all'epidemia delle apparenze. Ma la seduzione è ineluttabile. Nessun essere vivente vi sfugge» (J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p. 89).

³⁶ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., p. 49.

³⁷ J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p. 11. Continua Baudrillard: «Questa maledizione si è mantenuta inalterata attraverso la morale e la filosofia, e oggi attraverso la psicoanalisi e la "liberazione del desiderio". Può apparire paradossale che proprio oggi, nel momento in cui i valori del sesso, del male e della perversione sono divenuti promozionali e tutto quel che è stato maledetto festeggia la propria risurrezione spesso programmata, la seduzione sia comunque rimasta nell'ombra – vi sia definitivamente rientrata» (Ibid.).

³⁸ Ivi, p. 12.

³⁹ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 64.

Se l'illusione muore per un eccesso di realtà, la seduzione risveglia e resuscita il principio del Male che ordina la reversibilità fatale dell'oggetto⁴⁰. Il suo linguaggio è quello dell'Oggetto. È questa la sua ambigua vertigine, la sua sfida fatale: la capacità di accedere alla potenza superficiale (e sacrificale) dell'Oggetto, al suo gioco di apparenze, alla sua indifferenza sovrana verso le leggi che gli vogliamo continuamente affibbiare; il suo essere «l'effetto di un oggetto sovrano che ricrea in voi lo scompiglio originario e cerca di sorprendervi» (Ivi, p. 168). Per questo bisogna «passare dalla parte dell'oggetto, prendere partito per l'oggetto» (Ivi, p. 169). Nel pensiero di Jean Baudrillard vi è tutto il gioco di una sovversione semantica, di un'inversione prospettica, di una reversibilità gnoseologica che può essere compresa soltanto spostandosi nell'ordine radicale del *potlach* o nello spazio agonistico delle forme dell'*alea* e della vertigine descritte da Roger Caillois (1995).

Certo, gran parte della nostra cultura (scientifica, sociologica, filosofica, psicoanalitica), così impregnata del soggettivismo prospettico e così sensibile alle costruzioni (e decostruzioni) ermeneutiche, si affanna ancora a cercare sistemi di senso e di interpretazione tendenti ad una comprensione razionale e oggettiva del mondo – ovvero, in senso weberiano, ad una completa razionalizzazione del mondo –; eppure, sembra sempre sfuggirgli l'oggetto della sua stessa comprensione, la 'verità' di quel 'mondo' che si sottrae ironicamente ad ogni legge e ad ogni interpretazione⁴¹. Tutto sembra, allora, fatalmente sfuggire dal lato della seduzione: quello della reversibilità, dell'ironia dell'oggetto. È questa, pertanto, la sfida lanciata da Jean Baudrillard: restituire all'oggetto la sua potenzialità seduttiva, liberarlo dalle incrostazioni ermeneutiche del significato, dalle pretese euristiche e morali del soggetto, dalle «metastasi» del senso.

L'uomo – leggiamo in un passo – non è né colpevole né innocente – viene sedotto e seduce, è il suo destino di oggetto, il suo destino oggettivo. Si è intuito come tutta questa teoria sia manichea. Evocare la seduzione significa approfondire il nostro destino di oggetto, e affrontare l'oggetto significa risvegliare il principio del Male.⁴²

⁴⁰ Sul problema del male in Baudrillard rimando a un mio precedente lavoro, *L'irredentismo dell'Oggetto. Il principio del Male nel pensiero sociologico di Jean Baudrillard*, «Sociologia», XLIV, n.1, 2010, pp. 45-70.

⁴¹ «L'interpretazione – scrive il sociologo francese – infuria ovunque, e pare essere dotata di una violenza distruttrice – la psicanalisi è certamente, con la teoria del desiderio e della rimozione, l'ultimo e più bello di questi grandi sistemi di interpretazione. Allo stesso tempo, si constata che a tutti questi sistemi non è consentito di produrre alcuna cosa che discenda da una verità o da una soggettività qualsiasi. In fondo, tutto è già in questo, in questo malefico ribaltamento – l'impossibilità per ogni sistema, di fondarsi in verità, di spezzare il segreto e di svelare nulla. *Il discorso di verità è molto semplicemente impossibile*. Sfugge a se stesso. Tutto sfugge a se stesso, tutto si fa gioco della propria verità, tutto sfugge dal lato della seduzione. La furia di spogliare la verità, di arrivare alla verità nuda, quella che ossessiona tutti i discorsi di interpretazione, la furia oscena di togliere il segreto è direttamente proporzionale all'impossibilità di riuscirci mai. Più ci si avvicina, e più la verità arretra verso il punto omega, e più si accresce la furia di arrivare. Ma questa furia finisce col testimoniare l'eternità della seduzione e la sua impotenza di venirci a capo» (J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., pp. 56-7).

⁴² Ivi, p. 56.

«La seduzione resta la forma incantata della parte maledetta...»⁴³. Alla base di tale discorso vi è la convinzione che la società capitalistica pienamente sviluppata, quella che riserva la maggior parte possibile dei prodotti del lavoro all'accrescimento dei mezzi di produzione – all'*accumulazione* capitalistica (nel senso di Marx), o meglio, alla «priorità del futuro» (secondo l'espressione di Bataille) – sia divenuta oggi una società satura e «trasparente», che riproduce essenzialmente se stessa in un presente esponenziale estatico e infinito. Viviamo – è questa la diagnosi del sociologo francese – la società dell'«osceno», e osceno è tutto ciò che mette fine a qualsiasi sguardo, a qualsiasi segreto, a qualsiasi immagine, a qualsiasi rappresentazione. Non stiamo più nell'ordine dell'alienazione, quel 'beneficio simbolico' che ancora ci illudeva dell'esistenza dell'Altro.

La società dei consumi venne vissuta sotto il segno dell'alienazione, come società dello spettacolo – ma appunto, c'era uno spettacolo, e lo spettacolo, anche quando è alienato, non è mai osceno. L'oscenità comincia quando non c'è più spettacolo, non c'è più scena, non c'è più teatro, non c'è più illusione, quando tutto diventa di una trasparenza e di una visibilità immediata, quando tutto è sottoposto alla luce cruda e inesorabile dell'informazione e della comunicazione. *Non siamo più nel dramma dell'alienazione, siamo nell'estasi della comunicazione.* E questa estasi è oscena.⁴⁴

Quando tutti gli eventi, tutte le funzioni, tutti gli spazi sono assorbiti nell'immanenza e nella trasparenza della comunicazione e dell'informazione, cadiamo ineluttabilmente nell'ordine dell'oscenità, ovvero, fuori dalla scena, dal gioco delle illusioni e delle rappresentazioni. Ed è proprio quest'ultimo gioco che la seduzione, paradossalmente, ha il compito di resuscitare. Sua, infatti, è la capacità di far apparire e scomparire, di sedurre il reale nel grande gioco dei simulacri, di potenziare e intensificare la simulazione (che consiste nello scambiarsi dei segni fra loro senza alcun riferimento al reale) e, allo stesso tempo, di andare oltre il suo dominio immanente:

Il sistema attuale di discussione e di simulazione riesce a neutralizzare tutte le finalità, tutti i referenti, tutto il senso, ma non riesce a neutralizzare le apparenze. Controlla potentemente tutte le procedure di produzione del senso, non controlla la seduzione delle apparenze. Nessuna interpretazione può renderne conto, nessun sistema può abolirla. È la nostra ultima chance.⁴⁵

⁴³ Ivi, p. 58.

⁴⁴ Ivi, p. 15. Continua Baudrillard: «Non è solo il sessuale a diventare osceno, c'è oggi tutta una pornografia dell'informazione e della comunicazione, una pornografia dei circuiti e delle reti, delle funzioni e degli oggetti nella loro leggibilità, nella loro fluidità, nella loro disponibilità, nella loro regolamentazione, nella loro significazione forzata, nella loro performatività, nei loro collegamenti, nella loro polivalenza, nella loro libera espressione... Non è più l'oscenità di ciò che è nascosto, rimosso, oscuro, è quella del visibile, è l'oscenità di ciò che non ha più segreto, di ciò che è interamente solubile nell'informazione e nella comunicazione» (Ivi, pp. 15-6).

⁴⁵ Ivi, p. 57.

Detto altrimenti, e in termini ancor più paradossali: «Quel che ci salverà non è né un principio razionale né il valore d'uso, è il principio immorale dello spettacolo, è il principio ironico del Male»⁴⁶ (Baudrillard 1984b, p. 166): la lotta simbolica dietro uno scambio «impossibile».

Ancora negli ultimi lavori dedicati al terrorismo, le regole del gioco del terrore sono descritte nei termini della dualità, dell'antagonismo, della reversibilità, del rilancio e della sfida; sono le regole sacrificali del 'simbolico' e del *potlach*, del dono avvelenato (*gift-gift*)⁴⁷, del dono-inganno (*doron-dolon*), della 'dose' (*dosis*) di veleno: sfidare il sistema con una violenza, una distruzione alla quale lo stesso non può rispondere se non attraverso la propria morte e il proprio crollo (Baudrillard 2000; 2002; 2005; 2006; 2008b). Trasferire la lotta in questa sfera vuol dire, al suo punto più estremo, che alla morte si possa rispondere solo con una morte uguale o superiore⁴⁸.

3. Da una teoria critica a una «teoria fatale»

Fin dai suoi primi lavori, Baudrillard individua, quale tratto epocale distintivo della società dei consumi di massa, la scomparsa del reale, la caduta di ogni 'principio di realtà', di ogni referenza reale⁴⁹. Questa fine del reale (ridotto ormai a un rimando di segni) si espone paradossalmente in un eccesso, in un parossismo: nell'ordine dell'«iperreale», del più reale del reale⁵⁰.

⁴⁶ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 166.

⁴⁷ In un breve saggio del 1924 intitolato appunto *Gift-gift*, Marcel Mauss ragionava sugli esiti linguistici e semantici del vocabolo *Gift* nelle lingue germaniche. La ricerca confermava, anche sul piano etimologico, un'ambivalenza fondamentale: attraverso il termine *gift* si esprimono due significati: 'regalo' e 'veleno' (M. Granet, M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano 1975, pp. 67-72).

⁴⁸ «L'ipotesi terroristica – afferma Baudrillard – è che il sistema si suicidi in risposta alle sfide multiple della morte e del suicidio. Perché né il sistema né il potere si sottraggono all'obbligo simbolico – ed è su questa insidia che poggia la sola possibilità di una loro catastrofe. In questo ciclo vertiginoso dello scambio impossibile della morte, quella del terrorismo è un punto infinitesimale, ma in grado di provocare un'aspirazione, un vuoto, una convezione gigantesca. Intorno a questo punto infimo, tutto il sistema, quello del reale e della potenza, si densifica, si tetanizza, si raggomitola su se stesso e si inabissa nella sua stessa iperefficiacia» (J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, Milano 2002, p. 24-5).

⁴⁹ Tale pensiero accompagna nel tempo tutta l'opera di Baudrillard. In un piccolo lavoro, uno dei suoi ultimi, ad esempio, ancora leggiamo: «Questa realtà perfetta, alla quale sacrificiamo ogni illusione, così come si lascia ogni speranza alle soglie dell'inferno, è chiaramente una realtà fantasma. Essa è evidentemente un altro mondo e, di fronte alla macchina della verità, se potessero esservi sottoposte, la realtà così come la verità confesserebbero che esse non ci credono. È come un arto fantasma: la realtà è scomparsa, ma noi soffriamo esattamente come se esistesse ancora. O, come dice Achab in *Moby Dick*: "Se sento i dolori della mia gamba, quando invece essa non esiste più, cosa vi assicura che voi non soffrirete i tormenti dell'inferno, quando sarete morti?"» (J. Baudrillard, *Violenza del virtuale e realtà integrale*, Firenze 2005, p. 20).

⁵⁰ Baudrillard giunge a tale nozione, sviluppata sul piano economico-sociale, attraverso un'originale rilettura dell'*iperrealismo*, la corrente artistica sorta negli Stati Uniti alla fine degli anni Sessanta.

Il principio di realtà – scrive il sociologo ne *Lo scambio simbolico e la morte* – ha coinciso con uno stadio determinato della legge del valore. Al giorno d’oggi, tutto il sistema precipita nell’indeterminazione, tutta la realtà è assorbita dall’iperrealtà del codice e della simulazione, è un principio di simulazione quello che ormai ci governa al posto dell’antico principio di realtà. Le finalità sono scomparse: sono i modelli che ci generano. Non c’è più ideologia, ci sono soltanto dei simulacri.⁵¹

Contro l’ordine dei simulacri, contro l’esponenzialità dei codici e la «concatenazione indefinita della simulazione», si può soltanto opporre la potenza antagonista e sovversiva dello «scambio simbolico», la sua paradossale «forma organizzatrice» (ormai quasi del tutto assente nelle formazioni sociali moderne). O meglio, su un diverso piano, alla visione dialettica della storia e della conoscenza (ed anche alle pretese della scienza deterministica, oggettivistica), occorre sostituire l’ordine ‘primitivo’ della reversibilità, la strategia della dualità e dell’*alterità* radicale, la sovversione della «violenza teorica»⁵²; al sistema dominante dell’iperrealtà occorre opporre una teoria sovversiva più aleatoria dello stesso sistema. Detto altrimenti, c’è bisogno di una strategia «catastrofica» e nient’affatto dialettica: «Bisogna spingere le cose al limite, dove del tutto naturalmente esse si capovolgono e si sfasciano»⁵³; bisogna andare più lontano del sistema nella simulazione, oltre l’ordine della *differenza* (oltre l’ordine gerarchico e dialettico delle differenze).

Ecco, dunque, il problema: «Il mondo, aumentando il suo delirio, ha fatto salire l’offerta di sacrificio. Il ricatto del reale. Oggi, per sopravvivere, l’illusione non conta più, bisogna avvicinarsi alla nullità del reale»⁵⁴. Occorre dunque una teoria che, al movimento dialettico della produzione sostituisca quello, fatale, della seduzione.

Siamo sempre entro la logica del rilancio e della sfida, entro la sfera dell’antagonismo del *potlach*. Forse – ed è questa la tesi del sociologo – «non c’è che una e una sola strategia fatale: la teoria»⁵⁵. Una teoria radicale, però, non intesa come ‘dialettizzazione’ e ‘universalizzazione’ dei concetti, e neanche come mera ‘critica’: ci vuole, appunto, una teoria ‘fatale’. Baudrillard la spiega così:

⁵¹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 12. Possiamo, del resto, trovare uno sviluppo progressivo di tali problemi in tutta la prima fase del pensiero di Baudrillard, ovvero, nei lavori: *Il sistema degli oggetti* del 1968 (trad. it. Milano 1972), *Per una critica dell’economia politica del segno* del 1972 (trad. it. Mazzotta, Milano 1974), *La società dei consumi* del 1974 (trad. it. Il Mulino, Bologna 2008), *Dimenticare Foucault* del 1977 (trad. it. Cappelli, Bologna 1977), *Simulacri e impostura*, che raccoglie saggi del periodo 1977-78 (trad. it. Cappelli, Bologna 1980).

⁵² In effetti, Baudrillard è sempre stato restio ad ammettere le pretese di ogni prospettiva storicistica di fronte al dispiegarsi di una iper-realtà esponenziale quale condizione epocale della nostra stessa esperienza storica. Nei confronti di tale condizione, non è, infatti, più possibile, secondo il sociologo, chiamare in causa riferimenti e circostanze storiche reali, ma soltanto teorie di avvenimenti senza conseguenze, poiché l’avvenimento stesso ha riassorbito in se stesso il ‘senso storico’ senza sviluppare alcun significato ulteriore.

⁵³ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 14.

⁵⁴ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 161.

⁵⁵ *Ibid.*

L'unica differenza, tra una teoria banale e una teoria fatale, è che nell'una il soggetto si crede sempre più scaltro dell'oggetto, mentre nell'altra si suppone l'oggetto sempre più scaltro, più cinico, più geniale del soggetto, atteso ironicamente dietro l'angolo. Le metamorfosi, le astuzie, le strategie dell'oggetto sorpassano l'intendimento del soggetto. L'oggetto non è né il doppio né il rimosso del soggetto, né il suo fantasma né la sua allucinazione, né il suo specchio né il suo riflesso, ma esso ha la sua strategia specifica, è detentore di una regola del gioco impenetrabile al soggetto, non perché sia profondamente misteriosa, ma perché è infinitamente ironica.⁵⁶

Non siamo più nell'ordine dell'*esilio* originario, della caduta e del distacco, della frattura tra il soggetto e l'oggetto. L'ironia dell'oggetto, e della sua realizzazione, non ha riguardo per il soggetto e per la sua alienazione; non ha riguardo per la sua legge e per il suo desiderio. La sfera dell'oggetto eccede e oltrepassa il soggetto; non è dell'ordine della produzione (di ciò che è da realizzare), ma dell'ordine della seduzione (di ciò che è compiuto): per questo non gli si può in alcun modo sfuggire. Non si può fare del mondo uno specchio del soggetto (un mondo di forme distinte dal loro doppio, dalla loro ombra, dalla loro immagine).

Il compito della teoria non è, allora, più quello di comprendere e interpretare l'oggetto; non è più un compito critico. Il compito della teoria è di sfidare l'oggetto (e il suo «irredentismo») sul suo stesso piano: quello dell'ironia, dell'indifferenza, del male. È questa, in fin dei conti, la 'sfida teorica': «passare dalla parte del principio del Male»⁵⁷; risvegliare il Male nella sua potenza 'attrattiva', 'oggettiva', 'seduttiva', 'fatale'. Perché mettersi dalla parte del Male, vuol dire partecipare alla disgregazione suicida che la Potenza rivolge contro se stessa, assumersi la responsabilità della «denegazione radicale» del Sistema.

Su questo piano, si tratta, allora, di ripensare una teoria in grado di fare i conti con una realtà 'integrale', 'totale', che ha perso, paradossalmente, il suo 'principio di realtà'.

Di fronte a noi – scrive Baudrillard – stanno eventi di tutti i tipi, imprevedibili. Sono già stati o stanno per arrivare. Non possiamo fare altro che puntare in qualche modo un proiettore e mantenere l'apertura telescopica su questo mondo virtuale, nella speranza che alcuni di questi eventi abbiano la cortesia di lasciarsi riprendere. La teoria può essere questo soltanto: una trappola tesa nella speranza che la realtà sia abbastanza ingenua da lasciarsi prendere.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.* Leggiamo più avanti nel testo: «Noi confondiamo il fatale con il ritorno del rimosso (ciò a cui non si sfugge è il desiderio), ma l'ordine della fatalità è antitetico a quello della rimozione. Ciò a cui non si sfugge non è il desiderio, è la presenza ironica dell'oggetto; è alla sua indifferenza e alle sue concatenazioni indifferenti, alla sua sfida, alla sua seduzione, è alla sua disobbedienza all'ordine simbolico (dunque anche all'inconscio del soggetto, se questi ne avesse uno), è in un parola al principio del Male, che non si sfugge» (Ivi, p. 162).

⁵⁷ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 118. Il che comporta, secondo Baudrillard, «un giudizio non solo critico ma criminale». E ciò anche se, un tale giudizio, «permane in ogni società, anche liberale (come la nostra!), pubblicamente impronunciabile». Qualunque posizione che prenda le parti dell'inumano o del principio del Male, infatti, «viene rigettata da qualunque sistema di valori» (Ivi, p. 118).

⁵⁸ Ivi, p. 121.

In fin dei conti, il ragionamento di Baudrillard segue sempre una logica parossistica ricalcata sull'antagonismo del *potlach*: logica simbolica e sacrificale destinata a portare le cose al loro limite estremo (Bataille). È il principio dello «scambio impossibile», della dualità irriducibile, della reversibilità radicale che resuscita la potenza «intelligente» del Male. Contro tutte le interiorità soggettive occorre risvegliare questa «Eternalità» del Male, questa potenza esterna che, al di là del soggetto, annuncia e innalza la reversibilità fatale dell'Oggetto. Leggiamo:

Bisogna risvegliare il principio del Male. È la sola cosa che possa bilanciare la nostra situazione attuale. Le nostre società, infatti, a forza di senso, di informazione e di trasparenza, hanno superato il punto-limite che è quello dell'estasi permanente: quella del sociale (la massa), del corpo (l'obesità), del sesso (l'oscenità). Della violenza (il terrore), dell'informazione (la simulazione). In fondo se l'era della trasgressione è compiuta, è perché le cose stesse hanno trasgredito i loro limiti. Se non si può più riconciliare le cose con la loro essenza, è perché le cose si sono fatte beffe della loro stessa definizione e l'hanno superata. Sono divenute appunto più sociale del sociale (la massa), più grasso del grasso (l'obeso), più violento del violento (il terrore), più sensuale del sensuale (il porno), più vero del vero (la simulazione), più bello del bello (la moda). [...] Alla teoria critica bisogna quindi sostituire una teoria fatale, che porti a conclusione questa ironia oggettiva del mondo.⁵⁹

Questa ironia del mondo è, a ben vedere, anche l'ironia della Storia: di una Storia che è ormai soltanto memoria, senza passato, accumulativa e istantanea: un «pattumiera» di rifiuti che dal tempo ciclico traghetta nell'«ordine del riciclabile». Per questo la teoria, oltre ad abbandonare ogni pretesa critica (come ancora nei *Francofortesi*), abbandona anche la linearità esplicativa tipica di ogni filosofia della storia impegnata nel dispiegamento progressivo dell'idea di ragione.

In un momento imprecisato degli anni Ottanta del XX secolo, la storia – così scrive Baudrillard – ha fatto un'inversione di rotta. Una volta superato l'apogeo del tempo, il vertice della curva dell'evoluzione, il solstizio della storia, comincia la fase discendente degli eventi, il percorso in senso inverso. [...] È la fine della linearità. In questa prospettiva il futuro non esiste più. Ma se non c'è più futuro, non c'è più neppure fine. *Non si tratta quindi nemmeno della fine della storia*. Abbiamo a che fare con un processo paradossale di reversione.⁶⁰

Si tratta, dunque, di celebrare «l'illusione della fine», «lo sciopero degli eventi», l'ossessione della storia per la propria ineluttabile scomparsa: il fantasma globale di catastrofe che aleggia sul mondo contemporaneo finisce, paradossalmente, per risolversi nell'impressione che non avvenga più niente di reale. Ed è forse questo, paradossalmente, il significato più radicale delle visioni apocalittiche contemporanee: la liberazione del tempo reale della storia (nelle reti globali dell'informazione e della comunicazione) cede all'ordine della simulazione, alla circolazione pura e infinita di un'iperrealtà senza fine che sfugge alla scadenza stessa del Giudizio ultimo (o della Rivoluzione). L'apocalisse non

⁵⁹ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., p. 63.

⁶⁰ J. Baudrillard, *L'illusione della fine*, Milano 1993, pp. 21-22.

segna più la fine della storia, ma la sua scomparsa entro i termini esponenziali di una riproducibilità infinita: la stessa riproducibilità che esaurisce il sociale nell'ordine della sua stessa reversibilità immanente. Il che, a ben vedere, non annuncia affatto, come nell'escatologia del disvelamento evangelico, il prossimo e trascendentale avvento di una città celeste, ma più che altro suggerisce, nell'eco di suggestioni nietzschiane, klossowskiane e deleuziane, la cattura del tempo nell'ordine dei simulacri.

È qui che il Male diventa trasparente (fluido, liquido, virale, interstiziale, immanente); è questa la trasparenza del Male, che non è affatto il suo essere trasparente allo sguardo, bensì il suo 'trasparire' attraverso tutte le cose nella misura in cui le stesse hanno perso, insieme alla loro sostanza, la loro immagine, il loro specchio, il loro riflesso, la loro ombra. Ed è qui, alla stessa maniera, che la teoria cambia rotta: non gioca più come «modo di produzione», come analisi e interpretazione, ma come «modo di sparizione» – proprio come l'Oggetto diventa il modo di sparizione del soggetto.

La teoria – sostiene Baudrillard – non potrebbe avere per fine di essere il riflesso del reale, né di entrare con lui in un rapporto di negatività critica. Questo fu il pio desiderio di un'epoca perpetuata dai Lumi, ed è ancora questo desiderio a regolare oggi lo statuto morale dell'intellettuale. Ma questa dialettica così bella pare oggi sregolata. A cosa serve la teoria? Se il mondo è a stento conciliabile con la concezione di reale che gli viene imposta, la teoria non è certo lì per riconciliarlo, è lì al contrario per sedurre le cose, per strapparle alla loro condizione, per forzarle a una sovraesistenza incompatibile con quella del reale. Ed essa stessa ne fa le spese in un'autodistruzione profetica. Se parla del superamento dell'economico non può essere essa stessa un'economia del discorso. Deve farsi eccessiva e sacrificale per parlare di eccesso e di sacrificio. Deve farsi simulazione, e adottare la stessa strategia del suo oggetto. Se parla di seduzione, deve farsi seduttrice, e adottare gli stessi stratagemmi. Se non aspira più al discorso della verità, deve prendere la forma di un mondo da cui la verità si è ritirata. Diventa allora il suo stesso oggetto.⁶¹

La teoria può essere dunque soltanto una sfida al reale, come il reale, al contempo, non può essere che una sfida alla teoria. La loro è una relazione reciproca e paradossale come quella alimentata nell'antagonismo del *potlach*; sfida al 'reale', come sfida alla sua 'riflessione': una sorta di 'scambio impossibile' votato parossisticamente alla loro inattuabile riconciliazione⁶².

Ecco la provocazione di Baudrillard: la teoria non può limitarsi a descrivere, analizzare e interpretare il reale; deve invece spingersi oltre, facendosi essa stessa «avvenimento nell'universo che descrive». Solo così, nell'«accelerazione» della logica che definisce l'ironia dell'oggetto, può trovare una sua collocazione, anche

⁶¹ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., pp. 73-74.

⁶² «Non è – spiega il sociologo – uno stato oggettivo delle cose, ma un limite radicale dell'analisi, al di là del quale più nulla gli obbedisce, in cui dunque non ha più nulla da dire. Ma anche la teoria è fatta solo per disobbedire al reale, di cui essa costituisce il limite inaccessibile. Irriconciliazione della teoria e del reale, corollario dell'irriconciliazione del soggetto e dei propri fini. Tutti i tentativi di riconciliazione sono illusori e votati all'insuccesso» (Ivi, p. 74).

«al prezzo di una distorsione deliberata della verità attuale»⁶³. Dadaismo teorico (o teoria dadaista) potremmo anche dire.

Ciò che però non si può trascurare e che la stessa teoria, una volta passata dalla parte dell'oggetto, non fa che seguire il modello della Storia: della storia che ha strappato le cose alla loro natura e alla loro origine mitica per risolverle nel tempo. «Oggi – è ancora il sociologo che scrive – è necessario strapparle alla loro storia e alla loro fine per poter cogliere di nuovo il loro enigma, il loro percorso reversibile, il loro destino»⁶⁴. Se questo è vero, il compito attuale della teoria è allora quello di sfidare il mondo ad essere ancora più oggettivo, più ironico, più seducente, più reale o più irreale. «La teoria ha senso solo in questo esorcismo», ed è in tal modo che assume la forza di un «segno fatale, più inesorabile ancora della realtà»⁶⁵. Niente più 'indagine' o 'esame' (nell'accezione e nel senso che Michel Foucault ha dato a queste pratiche conoscitive⁶⁶): la teoria deve riattualizzare la forma duale del 'duello', della sfida, della 'prova di forza'; niente più indagine per conoscere la 'verità', niente più 'testimonianza' sui fatti, ma scontro tra due forze: quella della teoria che tenta di sedurre l'oggetto (il mondo) e quella del mondo (l'oggetto) che dissimula i suoi segreti. Si tratta, dunque, di ingaggiare una lotta in cui si vince o si perde, in cui prevale il più forte, come nelle 'ordalie' medievali, come nelle forme binarie di competizione rituale, nelle faide del vecchio diritto feudale: l'importante è stabilire chi è il più forte e, al contempo, colui che può ottenere ragione.

«Siamo Stoici: se il mondo è fatale, siamo più fatali di lui. Se è indifferente, siamo più indifferenti di lui. Bisogna vincere il mondo e sedurlo con un'indifferenza almeno uguale alla sua»⁶⁷. È questo l'invito che Baudrillard ci rivolge per una teoria 'ironica' capace di sfida e di duello: occorre spingere il mondo oltre i suoi limiti, oltre le trappole del 'reale' e del 'vero'; occorre farlo parlare nell'eccesso, nel parossismo e nel paradosso. Occorre, dunque, risvegliare il principio del Male. Solo una teoria all'altezza del Male può proteggerci da «questa realtà inesorabile» e lanciare un'ultima sfida all'indifferente oggettività delle cose. È forse questo l'ultimo atto della commedia inscenata da un'ironia ancora in cerca un disperato colloquio con il mondo:

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Ivi, p. 75. Leggiamo di seguito: «La teoria stessa deve essere in anticipo sul suo stesso destino. Bisogna infatti prevedere per ogni pensiero degli strani domani. La teoria è comunque votata ad essere stravolta, deviata, manipolata. Meglio quindi che essa stessa si stravolga, che si stravolga da sola. Se aspira a degli effetti di verità, deve eclissarli col suo stesso movimento. La scrittura è fatta per questo. Se il pensiero non è in anticipo su questo stravolgimento con la sua stessa scrittura, sarà il mondo a farsene carico, con la volgarizzazione, lo spettacolo o la ripetizione. Se la verità non si nasconde da sola, sarà il mondo a farla sparire sotto le forme più diverse, con una sorta di ironia oggettiva, o di vendetta» (*Ibid.*).

⁶⁵ Ivi, pp. 75-76.

⁶⁶ Mi riferisco in special modo a *La verità e le forme giuridiche*, *La verità e le forme giuridiche* (Napoli 1994), testo in cui Michel Foucault mette in relazione i rapporti di potere, le pratiche giudiziarie e le forme del sapere.

⁶⁷ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., p. 76.

Il fatale, l'osceno, il reversibile, il simbolico, non sono concetti, dal momento che nulla distingue l'ipotesi dall'asserzione: l'enunciazione del fatale è anch'essa fatale, o non è. In questo senso, è proprio un discorso da cui la verità si è ritirata (come si ritira una sedia sotto qualcuno che sta per sedersi).⁶⁸

Tito Marci
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ titomarci@tiscali.it

⁶⁸ *Ibid.*