Lo Sguardo.net
rivista di filosofia

N. 23, 2017 (I)

Reinventare il reale
Jean Baudrillard (2007-2017)

a cura di Eleonora de Conciliis
Enrico Schirò, Daniela Angelucci

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 – ISSN: 2036-6558
Edizioni di Storia e Letteratura

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma) – Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma) – Lisa Block de Behar (Universidad de la República) Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre) – Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra) – Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), – Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) – Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin) – Marcello Musté (sapienza Università di Roma) – Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre) – Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste) – Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI) – Paola Rodano (sapienza Università di Roma) – Wolfgang Rother (Universität Zürich) – Emanuela Scribano (Università di Venezia) – Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma) – Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova) – Donald Philip Verene (Emory University)

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Comitato di Redazione:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Giulia Rispoli, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

Collaboratori Editoriali:

Valerio Timpanaro (Coordinatore) ❧ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Luca Tonetti.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono le seguenti:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

"Contributi": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un *doppia blind review* da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 23, 2017 (I)
Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2107)
a cura di Eleonora de Conciliis, Enrico Schirò, Daniela Angelucci

Indice:

Lo specchio dell'ironia, Editoriale di Eleonora de Conciliis. . . . . pp. 5-14

¶ Sezione Prima - *Genealogie*

Articoli/1: *Baudrillard in the Future*, di Gerry Coulter . . . . . pp. 17-28

Articoli/2: *Dalla critica al fatale. Della teoria in Jean Baudrillard*
di Tito Marci . . . . . pp. 29-47

Articoli/3: *Forma e segno in Jean Baudrillard.*
Deriva di una prospettiva semiotica, di Francesco Piluso. . . . . pp. 49-65

Contributi/1: *Du déclin de l'aura au simulacre: réflexion sur les*
affinités entre Benjamin et Baudrillard, di Nicholas Hardy. . . . . pp. 67-79

Testi/1: *'Marshall McLuhan, Understanding Media'*
di Jean Baudrillard . . . . . pp. 81-87

Interviste/1: *Ricordare Baudrillard. Intervista a Vanni Codeluppi*
a cura di Enrico Schirò . . . . . pp. 89-96

¶ Sezione Seconda - *Superfici*

Articoli/4: *Baudrillard as a Modernist*, di Rex Butler. . . . . pp. 99-112

Articoli/5: *Simulacri e immanenza. Spéculer Baudrillard*
di Enrico Schirò . . . . . pp. 113-125

Contributi/2: «*To be dead is an unthinkable anomaly*».
The Death Imaginary, di Marina Christodoulou . . . . . pp. 127-137

Articoli/6: *La violenza simbolica e l'illusione estrema,*
di Vincenzo Cuomo . . . . . pp. 139-152

Articoli/7: *Estetica fatale*
di Daniela Angelucci . . . . . pp. 153-163

Interviste/2: *La sfida simbolica dell'architettura. Intervista a Francesco Proto*, a cura di Enrico Schirò . . . . . pp. 165-174

¶ Sezione Terza - *Rispecchiamenti*

Articoli/8: *Verso il reale. Lacan e Baudrillard,* di Felice Cimatti. . . . . pp. 177-192

Articoli/9: *Baudrillard versus Foucault,* di Eleonora de Conciliis . . . . . pp. 193-206

Articoli/10: *Capitalismo libidinale e scambio simbolico: un confronto tra Baudrillard e Lyotard*, di Guido Baggio . . . . . pp. 207-221

Articoli/11: *Gli specchi invertiti. Vilém Flusser e Jean Baudrillard,* di Francesco Restuccia . . . . . pp. 223-237

Articoli/12: *Baudrillard, Houellebecq. Un gioco di specchi,* di René Capovin. . . . . pp. 239-250

¶ Sezione Quarta - *Anamorfosi*

Articoli/13: *How to Lose to a Chess Playing Computer According to Jean Baudrillard,* di Gary Genosko . . . . . pp. 253-261

Articoli/14: *L'America di Baudrillard: un'utopia che non cessa di realizzarsi*, di Emiliano Ilardi . . . . . pp. 263-275

Articoli/15: *The Disappearance of Boredom,* di Ian Buchanan. . . . . pp. 277-284

Contributi/3: *Terroristi mascherati e ostaggi cannibali. Una lettura di Baudrillard,* di Massimo Canepa . . . . . pp. 285-297

Articoli/16: *Lucidity, Intelligence and Power: Jean Baudrillard's unfinished project,* di Mike Gane. . . . . pp. 299-312

¶ Appendici

Appendice/1: *L'effetto Baudrillard,* di Marine Dupuis Baudrillard . . . . . p. 315

Appendice/2: *Conversazione con Marine Dupuis Baudrillard,* a cura di Tommaso Fagioli e Eleonora de Conciliis . . . . . pp. 317-332

Recensioni, discussioni e note . . . . . pp. 333-395

Editoriale

Lo specchio dell'ironia

Eleonora de Conciliis*

The article, which has to be intended as editorial too, in its first part gives a critical analysis about the different reception of Baudrillard's thought both in continental Europe (Italy, France, Germany) and in Anglophone area, deepening further the reasons of its actuality. Then it addresses the possible meanings of Baudrillard's quote "Reinventing the Reality", used as title of the XIII issue.

***

«Quando la gloria si rivolge verso
un intellettuale puro, lo condanna a scomparire»

Jean Baudrillard, *Cool Memories*

I.

Jean Baudrillard è stato forse l'ultimo grande *outsider* del pensiero francese – ed europeo – della seconda metà del XX secolo. Sprofondati negli interstizi delle discipline accademiche tradizionali (sociologia, antropologia, semiologia, architettura e, nonostante il disdegno di buona parte del Gotha speculativo, filosofia), i suoi testi hanno scandito la riflessione sul mondo contemporaneo, suscitando quasi sempre moti di adesione viscerale o di sprezzante snobismo – segno, questo, che andavano a toccare dei nervi scoperti della cultura e della società.

In Italia, dopo la relativa fortuna che il suo pensiero ha conosciuto tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli ottanta[1], e dopo l'ondata di commemorazioni

* Con la collaborazione di Enrico Schirò, a cui si devono le note bibliografiche.

[1] Baudrillard fu uno dei protagonisti del nostro Settantasette; cfr. ad es. il saggio *Dimenticare il 1968 ovvero giocare Baudrillard contro Baudrillard*, che funge da introduzione a J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Bologna 1977; M. Ferraris, *Introduzione* a J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, Milano 1979; F. Di Paola, *Noialtri barocchi e Baudrillard*, postfazione a J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, Bologna 1980; M. Perniola, *La società dei simulacri*, Bologna 1980.

all'indomani della morte[2], su Baudrillard si scrive (quindi si parla) assai poco, rispetto a quanto invece è accaduto e accade nei Paesi anglosassoni. È stata infatti la ricezione anglofona a produrre la più cospicua e aggiornata letteratura critica, quella che si è poi imposta come punto di riferimento internazionale, a cominciare dagli studi interpretativi – diversi, quando non opposti – di Douglas Kellner e Mike Gane tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90, per arrivare oggi, con la comprensione riflessiva data da vent'anni di critica, al *Reader* e al *Dictionary*, curati rispettivamente da Steve Redhead e da Richard G. Smith[3]. Ma un ricordo speciale va rivolto qui con gratitudine a Gerry Coulter, ideatore, fondatore e direttore dell'*International Journal of Baudrillard Studies*[4] dal 2004, primo anno di pubblicazione della rivista, fino alla sua prematura scomparsa nel Novembre scorso. Coulter è stato il promotore principale di una convergenza di interessi baudrillardiani nel mondo teorico anglofono, accademico e non, e l'esperienza dell'*IJBS* ha rappresentato una cornice decisiva nella (ri)costruzione di una lettura critica filosoficamente e filologicamente attenta alla singolarità del

[2] Tra gli articoli comparsi nel marzo 2007 sui principali quotidiani italiani, vanno ricordati quelli di Franco Berardi 'Bifo' (chiaro esempio di trascinamento/smontaggio a sinistra del pensiero di Baudrillard), Franco Volpi, Paolo Fabbri, Gianni Vattimo e Mario Perniola. Tra i rarissimi convegni commemorativi, sia consentito qui ricordare la giornata seminariale organizzata a Napoli dalla scrivente a un anno esatto dalla morte (*Jean Baudrillard. L'Occidente allo specchio*) nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, a cui prese parte anche il compianto Omar Calabrese, e i cui atti sono stati pubblicati nel volume *Jean Baudrillard, o la dissimulazione del reale*, a cura di E. de Conciliis, Milano-Udine 2009.

[3] Cfr. D. Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford 1989; *Baudrillard. A Critical Reader*, a cura di D. Kellner, Cambridge 1994; M. Gane, *Baudrillard. Critical and Fatal Theory*, London-New York, 1991; Id., *Baudrillard's bestiary. Baudrillard and Culture*, London-New York, 1991; Id., *Jean Baudrillard. In Radical Uncertainty*, London 1999. L'approccio critico e teorico con il quale Kellner e Gane intesero introdurre Baudrillard nel mondo anglosassone – l'uno negli Stati Uniti, l'altro nel Regno Unito – fu completamente diverso. Kellner si interessò di Baudrillard come erede, seppur eretico, della *Kritische Theorie* e pesò gravemente nella definizione – oggi considerata implausibile – di Baudrillard come postmoderno. Curiosamente, sull'opposta sponda dell'Atlantico, Charles Levin tentò un'analoga operazione – leggere Baudrillard sullo sfondo della crisi della *Critical Theory*, in senso lato – realizzando un studio filosoficamente suggestivo e promettente, ma sfortunatamente meno influente nel panorama critico anglofono: cfr. C. Levin, *Jean Baudrillard. A Study in Cultural Metaphysics*, London 1995. Al contrario Gane, che leggeva Baudrillard come sociologo nel solco della tradizione durkheimiana e *quindi* strutturalista delle scienze sociali francesi, riuscì a interpretare il testo baudrillardiano mantenendosi più aderente alle esigenze espresse dalla sua scrittura. Ma non si è trattato solo di un esercizio di filologia: è la singolarità della voce baudrillardiana che Gane, nel corso di un intero decennio, ha cercato di catturare e registrare. Si segnala a questo proposito la prima raccolta di interviste da lui realizzata: *Baudrillard live. Selected interviews*, a cura di M. Gane, London-New York 1993, e ovviamente i quattro volumi di *critical assessments* da lui curati per la collana *Masters of Modern Social Thought*: *Jean Baudrillard*, *vol. 1-4*, a cura di M. Gane, London 2000. Per altri lavori considerati oggi fondamentali nel contesto della critica anglofona, cfr. almeno G. Genosko, *Baudrillard and Signs. Signification Ablaze*, London-New York 1994; R. Butler, *Jean Baudrillard. The Defence of the Real*, London 1999; W. Pawlett, *Jean Baudrillard. Against Banality*, London-New York 2007. Per gli strumenti critici segnalati invece, cfr. *The Jean Baudrillard Reader*, a cura di S. Redhead e C. Abel, New York 2008, e *The Baudrillard Dictionary*, a cura di R. G. Smith, Edinburg 2010.

[4] http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/

testo e della scrittura baudrillardiani[5]. Egli ci ha inviato il suo prezioso contributo – *Baudrillard in the Future* – all'inizio del mese di Ottobre 2016, e intendiamo rendergli omaggio collocandolo al principio della prima sezione del numero, *Genealogie*: un ricordo, questo, ma anche un'apertura sul domani.

Diversissimo il caso della fortuna baudrillardiana in Francia. Largamente trascurato dalla vita culturale del suo paese, quando non apertamente osteggiato o 'dimenticato', Baudrillard ha ricevuto una tardiva – e significativamente postuma[6] – consacrazione. Se in un primo tempo la lettura critica francese dell'opera baudrillardiana sembrava inevitabilmente richiedere la mediazione di una voce amica (ci si riferisce, ovviamente, a *Cool Memories,* la *Association des amis de Jean Baudrillard* e a Marine Dupuis Baudrillard[7], ma anche a tutti coloro che, appunto nel segno di un'amicizia filosofica, hanno dialogato con Baudrillard: Sylvère Lotringer, Marc Guillaume, François L'Yvonnet, ecc.), oggi Jean Baudrillard inizia ad essere riscoperto, riletto e studiato, quando non apertamente celebrato con convegni e manifestazioni[8]. Un ulteriore e recentissimo

[5] L'IJBS è stato e continua ad essere un esperimento di editoria scientifica open-access, svincolato dai molti limiti della pubblicistica accademica, ma capace al contempo di garantire una cornice teorica, discorsiva e scientifica di ottima qualità. Nel mondo filosofico anglosassone, in particolare in quello legato alla tradizione della *European Philosophy*, l'IJBS ha costituito un modello per altre esperienze (*Žižek Studies*, *Badiou Studies*, ecc.). Gerry Coulter, però, non è stato solamente il principale promotore dell'*International Journal of Baudrillard Studies*, ma anche e innanzitutto uno studioso appassionato del pensiero baudrillardiano; si segnalano qui due suoi volumi, in Italia meno conosciuti di altri proprio in ragione della loro diffusione e circolazione al di fuori del mercato editoriale accademico ordinario: G. Coulter, *Jean Baudrillard. From the Ocean to the Desert. The Poetics of Radicality*, Intertheory Press 2012 e G. Coulter, *Art After the Avant-Garde. Baudrillard's Challenge*, Intertheory Press 2014.

[6] Pur essendo abituata agli outsider (da Foucault a Derrida) o, in termini bourdieusiani, agli 'eretici consacrati', l'università francese non lo amava affatto: solo dopo molti anni di assistentato gli venne concessa, nel 1987, la cattedra di sociologia a Parigi.

[7] Cfr. anche l'intervista da lei rilasciata a Tommaso Fagioli, posta in appendice a questo numero, *infra*, pp. 317-332.

[8] Per la letteratura critica francofona, cfr. almeno AA.VV., *Sans oublier Baudrillard*, La Lettre volée, Bruxelles 1997; L. Leonelli, *La séduction Baudrillard*, Paris 2007; A. Gauthier, *Jean Baudrillard. Une pensée singulière*, Paris 2008; *Le gai savoir de Jean Baudrillard*, a cura di J-P. Curnier, Paris 2010; F. L'Yvonnet, *L'effet Baudrillard. L'élégance d'une pensée*, Paris 2013; *Jean Baudrillard et le Centre Pompidou. Une biographie intellectuelle*, a cura di V. Guillaume, Lormont 2013. A ciò si aggiunga, naturalmente, la pubblicazione del Cahier de l'Herne a lui dedicato, *Jean Baudrillard*, a cura di F. L'Yvonnet, Paris 2005. Tra le pubblicazioni più recenti, invece, si segnalano due lavori usciti per L'Harmattan. Da un lato la meritevole ricerca di Hamdi Nabli, che intende fare il punto sul rapporto tra Baudrillard e Foucault attorno al nodo – centrale – del carattere reale/simulacrale del Potere, muovendo da un'ipotesi interpretativa inesplorata quanto consistente: ripensare la svolta foucaultiana verso l'etica del sé nella *Histoire de la Sexualité* come una risposta indiretta alle critiche avanzate da Baudrillard in *Oublier Foucault*, cfr. H. Nabli, *Foucault et Baudrillard. La fin du Pouvoir*, Paris 2015; dall'altro, lo studio di Salame Nadine sulla categorie di 'iperrealtà' e i suoi rapporti con la virtualizzazione e la smaterializzazione mediale, che, forse per effetto del ritardo critico della Francia rispetto alla critica baudrillardiana internazionale, risulta ancora legato alla lettura postmodernista dell'opera baudrillardiana: S. Nadine, *L'hyperréalité du monde postmoderne selon Jean Baudrillard*, Paris 2016. In conclusione di questa rassegna, si rimanda alle pubblicazioni delle quali il lettore potrà trovare in questo stesso numero una presentazione critica: *Baudrillard, Derrida. Pourquoi la guerre aujourd'hui?*, a cura di R. Major, Paris 2015; *Back to Baudrillard*, a cura di

segnale di questa fase di transizione nel contesto della ricezione critica francese è, senz'altro, l'inserimento nel marzo 2016 dell'archivio personale di Baudrillard tra le collezioni dell'IMEC[9].

Fortuna alterna, dislocazione del pubblico, successo globale e oblio locale. Tutto ciò non è affatto casuale, né dovuto alla scarsa incidenza teorica del pensiero baudrillardiano, quanto piuttosto alla sua radicale inclassificabilità; superficialmente etichettato da alcuni come postmoderno, ridotto da altri a sociologo eterodosso, soltanto oggi Baudrillard comincia ad essere considerato un filosofo – ciò che in fondo era e aveva sempre voluto essere[10]. Del resto, le vicende della ricezione italiana testimoniano che il riduzionismo si esercita spesso su coloro che non obbediscono, in termini di stile (anzi di stili, ché Baudrillard, proprio come Nietzsche, ne aveva più d'uno[11]) o di deleuziana fabbricazione di concetti, ai canoni del campo accademico[12] – seppur con le dovute eccezioni: mentre ad esempio Foucault è diventato nei nostri atenei una sorta di oggetto

O. Penot-Lacassagne, Paris 2015; S. Latouche*, Jean Baudrillard, ou la subversion par l'ironie*, Neuvy-en-Champagne 2016; *Baudrillard, cet attracteur intellectuel étrange*, a cura di N. Poirier, Paris 2016. Tra i convegni e le giornate di studio organizzate in Francia negli ultimi anni si segnalano: il lungo happening *Baudrillard is back*, svoltosi nell'Ottobre 2009 a Reims, sua città natale; il convegno *Jean Baudrillard /Traverses. Rencontre internationales*, al Musée du quai Branly di Parigi il 17-18 Settembre 2010; la tavola rotonda organizzata da Marc Guillaume, *'Le Destin' de Jean Baudrillard*, presso la BnF a Parigi il 28 Novembre 2013; e infine il colloquio *Jean Baudrillard. L'expérience de la singularité*, svoltosi all'Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense il 26-28 Novembre 2014 e da cui è nata la pubblicazione ne La Bibliothèque du Mauss a cura di Poirier.

[9] http://www.imec-archives.com/communiques/les-archives-de-jean-baudrillard-entrent-a-limec/

[10] È opportuno ricordare la fortuna tedesca di Jean Baudrillard. Infatti, è stata senz'altro la Germania a saper valorizzare da subito il carattere *filosofico* dell'opera baudrillardiana. Se ciò è potuto accadere è anche in ragione delle specificità del campo filosofico tedesco, così come si venne a configurare negli anni '80 e '90. Si fa riferimento, ovviamente, alla singolarità della scena filosofica di Karlsruhe da cui provengono due degli interlocutori più vicini a Jean Baudrillard: Peter Sloterdjik e Boris Groys. Nel 2004, fu proprio al *Zentrum für Kunst und Medien* (ZKM) di Karlruhe che si svolse – Baudrillard ancora vivo – uno degli incontri più importanti sul pensiero e l'opera del pensatore francese. Tra le pubblicazioni tedesche si segnalano alcune introduzioni critiche, a cominciare dal volume curato appunto da Peter Weibel, già direttore del ZKM, *Absolute Baudrillard*, Freiburg im Breisgau 2009, a cui seguono S. Strehle, *Zur Aktualität von Jean Baudrillard. Einleitung in sein Werk*, Berlin 2012, e F. Blask, *Jean Baudrillard zur Einführung*, Hamburg 2013. Una menzione particolare merita il volume *Jean Baudrillard. Fest für einen Toten*, a cura di C. Heinrich, Mainz 2015. Caroline Heinrich – che i lettori di Baudrillard ricorderanno come sua interlocutrice privilegiata in *Power Inferno* – è una filosofa tedesca della generazione più recente e tra tutte, senz'altro, la voce che in Germania si è mostrata più ricettiva nei confronti del pensiero baudrillardiano, che la studiosa ha saputo assorbire e portare ulteriormente avanti, analizzando il paradigma vittimario nella storia e mettendo a fuoco il controverso tema della supposta innocenza infantile – in un'elaborazione tanto originale quanto finora sconosciuta in Italia: cfr. C. Heinrich, *Grundriss zu einer Philosophie der Opfer der Geschichte*, Darmstadt 2008.

[11] Baudrillard è stato un pensatore profondamente nietzscheano sia dal punto di vista contenutistico che formale; sulla pluralità degli stili di Nietzsche cfr. J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano 1991.

[12] Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano 1998; Id., *Homo academicus*, Bari 2013.

di culto, Baudrillard è stato relegato con una certa leggerezza nel territorio dell'infra-filosofico, del letterario, del *pop*.

È a partire da questa miope penuria bibliografica, cui fa da controcanto un enorme interesse extra-italiano per il pensiero baudrillardiano e una significativa proliferazione di studi in suo onore sia in Europa che negli Usa, che la rivista *Lo Sguardo* ha deciso di rendere omaggio a un pensatore che è stato capace di elaborare, coi suoi affilati attrezzi concettuali, quella che proprio in termini foucaultiani potremmo definire una 'ontologia dell'attualità'; il tentativo dei curatori di questo numero monografico è stato a sua volta quello di promuovere su di lui, a dieci anni dalla scomparsa, una riflessione polifonica e internazionale che non si risolvesse in una mitizzazione rituale, bensì in una memoria meditata attraverso cui gettare, nello spirito proprio della rivista, uno 'sguardo' disincantato sul presente.

Se infatti, come auspicava lo stesso Foucault, un giorno il secolo sarà deleuziano[13], il presente sembra essere decisamente baudrillardiano. Dagli attentati dell'Isis alla Brexit, passando per un'ormai infinita crisi finanziaria, esso appare come il teatro di un'ironica quanto amara convalida di alcune geniali intuizioni di Baudrillard: molti dei fenomeni del mondo attuale paiono diventare leggibili grazie ai *mots de passe*, alle parole chiave del suo pensiero – come *scambio simbolico*, *iperrealtà*, *simulacro*, che negli studi sulla contemporaneità vengono sempre più spesso adoperate per comprendere le recenti, convulsive metamorfosi della globalizzazione.

II.

Noi viviamo in un presente *iperreale* perché completamente mediatizzato: il 'tempo reale' in cui gli eventi ci raggiungono in forma di immagini ci consegna a un'ignoranza sulla loro realtà di cui siamo letteralmente, e ridicolmente, inconsapevoli. Baudrillard aveva dal canto suo una concezione *ironica* dei media, che si rifletteva sul suo modo di intervenire 'giornalisticamente' sul presente[14]: se l'ironia è confutazione dell'altro attraverso la dissimulazione di sé nel medio del linguaggio – cosicché chi ironizza scambia simbolicamente l'ignoranza altrui con la propria, distruggendo in questa reversione la totalità immaginaria e la trasparenza del sistema in cui comunica –, Baudrillard ironizzava stando

[13] La celebre affermazione si trova in M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, apparso in *Critique 282*, novembre 1970, ora in *Dits et écrits*, Paris 1994, I, p. 75-99, trad. it. di F. Polidori «aut aut» 277-78, 1997, pp. 54-74.

[14] In un breve intervento degli anni settanta Foucault ha detto: «Se vogliamo essere padroni del nostro futuro, dobbiamo porre fondamentalmente la questione dell'oggi. Perciò la filosofia è, per me, una specie di giornalismo radicale». M. Foucault, *Il mondo è un grande manicomio* (*Revista Manchete* 1973, ora in *Dits et écrits*, Paris 1994, II, pp. 433-434), trad. it. in Id., *Follia e psichiatria, Detti e scritti 1957-1984*, a cura di M. Bertani e P.A. Rovatti, Milano 2006, p. 69. Ebbene, proprio come Foucault e a dispetto del famoso pamphlet scritto contro di lui nel 1977 (sia consentito il rinvio, in questo numero, al mio articolo *Baudrillard versus Foucault*, *infra*, pp. 193-206), Baudrillard ha concepito la filosofia come una forma di *giornalismo radicale*, ossia come atteggiamento critico verso il presente.

sempre 'sul pezzo': si pensi ai suoi famosi e controversi interventi a caldo sull'11 settembre, ma anche a quelli precedenti sulla Bosnia, l'Aids e la prima guerra del Golfo, o a quelli successivi sulla rivolta degli immigrati nelle *banlieues* parigine[15] e sul fallimento del referendum francese sulla Costituzione europea[16] – fino a un articolo del 2005 in cui giocava sulla possibilità di accusare Dio di *insider trading* in quanto autore di atti 'terroristici' quali l'uragano Katrina o la Sars[17]. Con spietatezza mediatica, cioè attraverso un sapiente e crudele utilizzo della stampa, il giornalismo filosofico di Baudrillard ha messo a nudo la *stupidità* della globalizzazione capitalistica (stupidità dei *reality*, del potere[18], e, ovviamente, della rete[19]) come qualcosa di virale – e in quanto tale pericoloso, poiché la stupidità del terrorismo non è che l'altra faccia della stupidità del capitalismo, ed entrambe 'vivono' nei media elettrici, o meglio grazie ad essi e in particolare al web. È dunque alla rete, in cui peraltro 'vive' anche la rivista che ospita la nostra riflessione collettiva su Baudrillard, che dobbiamo applicare la sua tesi più nota sui media e sul virtuale (una tesi diffusasi anch'essa, paradossalmente, grazie a internet): la realtà è scomparsa – il reale è stato riassorbito dalla sua simulazione prima televisiva e oggi telematica[20]. Lasciando volutamente da parte la distinzione tra 'realtà' (come sistema fenomenico ma anche segnico, condiviso dai soggetti dell'esperienza) e 'reale' (come ciò che è irriducibile al simbolico o a qualsiasi sistema di segni, e tuttavia ad esso necessario), sulla scorta di questa tesi possiamo citare per intero il passo da cui è tratto il titolo del numero XXIII de *Lo Sguardo*:

[15] J. Baudrillard, *Nique ta mère!*, «Libération», novembre 2005, trad. it. di O. d'Amato pubblicata da «Internazionale» n. 618/2005, pp. 74-75.
[16] Cfr. *Entretien avec Jean Baudrillard*, «Le Monde», maggio 2005.
[17] J. Baudrillard, *Alla ricerca del male*, «Libération», marzo 2005, trad. it. di O. d'Amato, «Internazionale» n. 583/2005, pp. 74-75.
[18] Cfr. J. Baudrillard, *Telemorfosi* (2001), in Id., *Patafisica e l'arte del vedere*, a cura di A. Bertoli, Firenze 2006; Id., *L'agonia del potere*, Milano 2008.
[19] «Se la tirannia dell'Intelligenza Artificiale porta a qualcosa, è sicuramente alla nascita di una stupidità sin qui sconosciuta – la stupidità artificiale –, una stupidità onnipresente sugli schermi e nelle reti informatiche» (*Il patto di lucidità o l'Intelligenza del Male*, Milano 2006, p. 153)
[20] Sulla scomparsa della realtà cfr. naturalmente J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, a cura di G. Piana, Milano 1996. Questa tesi ne implica un'altra, secondo cui la realtà è già un'invenzione, o per meglio dire una 'costruzione sociale' (nei termini di Berger e Luckmann), ben prima di scomparire – tesi, questa, che Baudrillard mutua da Émile Benveniste e Roland Barthes, e che consiste nel concepire la realtà in senso non fisico-materialistico, ma semiologico, come parte di un sistema di segni coerenti prodotto dall'uomo e regolato da un principio – appunto il principio di realtà (da cui dipende anche quello freudiano), che ha come suo correlato l'immaginario ma che, proprio in quanto principio, può anche a un certo punto non funzionare più. Dunque, quando Baudrillard sostiene che la realtà è scomparsa, ciò non significa affatto che lo sia fisicamente, bensì solo semiologicamente: come metafisica del segno che 'comanda' e 'consuma' la realtà, la simulazione porta alla completa abolizione segnica del referente reale. Su questo punto teorico decisivo – la scomparsa della realtà nella simulazione – si rimanda ai saggi di Francesco Piluso e di Enrico Schirò; entrambi affrontano direttamente la questione, muovendo però da prospettive teoriche diverse – nel primo caso semiotica, nel secondo filosofico-speculativa – e con esiti non equivalenti.

Non è più possibile partire dal reale e fabbricare l'irreale, l'immaginario a partire dai dati del reale. Il processo sarà piuttosto l'inverso: si tratterà […] di *reinventare il reale come finzione*, proprio perché il reale è scomparso dalla nostra vita. Allucinazione del reale, del vissuto, del quotidiano, ma ricostituito, talvolta fin nei dettagli di un'inquietante estraneità, ricostituito come una riserva animale o vegetale, dato a vedere con una precisione trasparente, e tuttavia senza sostanza, derealizzato in anticipo, iperrealizzato.[21]

L'insistenza baudrillardiana sul carattere allucinatorio dell'iperreale sembra imporre al primo una sola interpretazione: l'arte e più in generale la cultura non possono più imitare il reale o evaderne grazie all'immaginario, perché, in quanto scomparso, il reale è stato sostituito da un reale 'finto', ingannevolmente perfetto e totalmente simulacrale – un reale da *science fiction*, in cui l'arte affoga sia la sua capacità mimetica che la sua creatività. Discostandoci parzialmente dalla lettera di Baudrillard (che nel 1980 poteva ancora attribuire, ad esempio alla narrativa di Philip K. Dick, l'inquietante capacità di 'reinventare il reale'), potremmo aggiungere che questa simulazione artificiale del reale è diventata *stupida*. Nei termini dello stesso Baudrillard, l'attuale stupidità dell'iperrealtà – come quella del capitalismo e del terrorismo, specularmente globalizzati – sembra essere il risultato di una saturazione, la quale comporterebbe un'immediata reversibilità dell'intelligenza, che ha simulato alla perfezione il reale, nel suo contrario.

Ma alle spalle di questa interpretazione del passo se ne sta acquattata un'altra, più ironica e, in fondo, più baudrillardiana. Si potrebbe infatti leggere l'espressione 'reinventare il reale' in un senso del tutto opposto (speculare) rispetto al primo, e cioè nel senso di combattere e annientare l'iperrealtà del virtuale, che ha assorbito la realtà, facendo ricomparire il reale grazie a un non-luogo allucinatorio e irreale, per non dire fotografico, nel quale la precisione dei dettagli e l'inquietante estraneità sono già da sempre, in anticipo, trasparenti e privi di sostanza: lo specchio.

III.

Baudrillard ha fluidificato come pochi altri filosofi la struttura del rispecchiamento: si è mosso di continuo *attraverso lo specchio*, sciogliendone la superficie immaginaria (in termini lacaniani, lo 'stadio', che Baudrillard considera ormai abolito da quello dei simulacri di simulazione[22]) in un andirivieni prospettico che ne fa, come detto, un pensatore profondamente nietzscheano. Per lui l'immagine non è il riflesso del reale, poiché questo assume a sua volta un carattere prospettico nonché fantasmatico e illusorio, facendo cadere il classico *partage* tra realtà e finzione, tra vero e falso, e rendendo indecidibile, per il soggetto che guarda se stesso o l'oggetto nello specchio, l'indicazione dell'originale. Nonostante, o forse proprio perché l'oggetto è stato pensato da

[21] J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Parigi 1980, p.181, corsivo mio, trad. it. di E. Schirò.
[22] Cfr. J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, Milano 1991, p. 127: «Lo stadio dello specchio viene abolito nella clonazione, o piuttosto vi risulta parodiato in una maniera mostruosa».

Baudrillard come detentore dell'unica possibile posizione strategico-speculare – nonché ironica – da assumere nella congiuntura attuale[23], possiamo supporre anche una posizione nella quale lo specchio, colto nella sua funzione riflettente ma allo stesso tempo nullificante perché ormai priva di referenzialità oggettiva, 'mangia' la stessa struttura del rispecchiamento e della correlazione soggetto-oggetto. In tal caso l'oggetto, con una sorta di *doublure* implosiva, scompare insieme al soggetto di cui decreta l'impossibilità.

In quanto lo specchio fagocita sia il suo *fuori* (il reale come oggetto di riflessione, in senso appunto 'speculativo') che il suo *dentro* (l'oggetto riflesso), la metafora può essere applicata all'immagine, appunto, *ironica* della nostra civiltà 'fotografata' e dunque 'reinventata' da Baudrillard in quarant'anni di ricerca. Riproducendo artificialmente il reale, la fotografia confuta infatti l'idea che ci sia una realtà – un'economia del reale – da riprodurre o rappresentare[24]:

> Le immagini hanno sostituito il mondo [...] la rappresentazione è finita, l'ha già detto Hegel, l'ha detto Schopenhauer. [...] Dietro l'artificio della fotografia non possiamo presupporre una realtà, anzi: è proprio attraverso l'artificio e la simulazione, che il mondo esiste[25].

In tal senso, secondo Omar Calabrese (l'amico del filosofo, anch'egli scomparso, che avremmo voluto intervistare), si può considerare Baudrillard come l'ultima incarnazione dello scettico, che contesta l'evidenza immediata della vita quotidiana attraverso il suo stesso comportamento, e grazie all'esercizio borgesiano del paradosso[26].

Il paradosso consiste nel fatto che l'Occidente si riflette in uno specchio che esso stesso ha costruito, ovvero nello schermo narcisistico del virtuale, dell'economia globale e della sub-cultura mediatica, venendone letteralmente risucchiato: non sa più qual è il riflesso e quale l'originale, il reale. Analogamente, la mondializzazione (come la chiamano i francesi) sembra aver riassorbito quelle esperienze dell'alterità che sia attraverso la (de)colonizzazione, sia attraverso i processi politici interni all'Europa, avevano articolato nei due secoli passati la dialettica identitaria del rispecchiamento come alienazione, rovesciamento e riconoscimento. Da tale punto di vista, esattamente come Foucault, Baudrillard

[23] «La sola strategia possibile è quella dell'oggetto [...] in quanto sfida il soggetto, in quanto lo rimanda alla sua posizione impossibile di soggetto [...] l'oggetto non ha desiderio [...] Esso *è* lo specchio. È ciò che rimanda il soggetto alla sua trasparenza mortale. [...] Il cristallo si vendica». J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Milano 2007, p. 107. Per un'analisi di questo celebre passo si veda anche il saggio di D. Angelucci, *Estetica fatale*, *infra*, pp. 153-163.

[24] Non a caso, Baudrillard parla della fotografia come di «un'inversione dello specchio. Fino ad ora era il soggetto ad essere lo specchio della rappresentazione. L'oggetto non ne era che il contenuto. Stavolta è l'oggetto che dice: "I shall be your mirror!" Sarò il tuo specchio!).» J. Baudrillard, *Perché l'illusione non si oppone alla realtà* (1998/2003), in Id., *Patafisica e arte del vedere*, Firenze 2006, p. 92. Sennonché lo specchio risucchia anche l'oggetto, funzionando come un oggetto che non riflette alcun oggetto.

[25] O. Calabrese, *Baudrillard e la fotografia*, in *Jean Baudrillard o la dissimulazione del reale*, cit., p. 31.

[26] Cfr. J. L. Borges, *Animali degli specchi*, in Id., *Manuale di zoologia fantastica*, Torino 1998.

ha pensato *dopo* Hegel e quindi *dopo* Marx: scomparso l'uomo[27], viene liquidata ogni forma di umanesimo e non si può più, come sognava di fare il popolo della fiaba[28], tornare *al di qua* dello specchio (fare la rivoluzione), poiché si è già da sempre intrappolati, esiliati nell'immagine – resi trasparenti dal vetro sottile della *glace*. Non c'è più un altrove verso cui fuggire, ma soprattutto non c'è più una realtà a cui tornare – anche perché, secondo Baudrillard, non c'è mai stata: il 'mondo' è già da sempre un'invenzione, mentre l'Occidente ormai *è* il suo specchio, cioè servo e padrone di se stesso, medesimo e altro, ipertroficamente sdoppiato. E lungi dall'essere contrapposto al Male, il Bene, di cui l'Occidente si ritiene il custode, si rivela essere solo una voce che esce dal suo ventre obeso[29].

È questo il rovescio oscuro, terribilmente ironico, della *machine-à-penser* baudrillardiana. L'intera produzione di Baudrillard può essere letta come una superficie speculare (o una vecchia lastra fotografica: una scrittura di luce e d'ombra[30]) in grado di riflettere e scomporre, come in un prisma, la cultura occidentale e la struttura segnica del tardo capitalismo; il suo pensiero funziona però anche come uno specchio rotto capace di catturare l'immagine segreta dell'Occidente, la sua rigidità cadaverica e la sua deformità rimossa: il suo desiderio del Male e insieme il suo 'essere' il Male. Grazie a questa sorta di lente ustoria, che brucia l'oscena uniformità del codice che governa il digitale, Baudrillard ci rinvia dal passato un'immagine capovolta, frantumata, rimpicciolita e imbruttita – malefica, appunto – del presente in cui siamo immersi, e nel quale i media fagocitano la realtà, clonandola compulsivamente; se la specularità del virtuale dissolve la differenza tra oggetto e immagine riflessa, egli ci mostra il lato insopportabilmente patafisico di questa dissoluzione: la sua banale mostruosità, ma anche la sua inquietante, fatale bellezza.

La patafisica è la scienza delle soluzioni immaginarie, che ha completamente rinunciato al *partage* realtà-finzione, e tuttavia non ha abbandonato la potenza decostruttiva e insieme creativa, fatalmente costruttiva del linguaggio. In un senso patafisico, dunque, l'esigenza di 'reinventare il reale come finzione' non equivale affatto al tentativo (peraltro già abbondantemente andato a segno) di sostituirlo con la precisione inconsistente dell'iperrealtà, ma consiste piuttosto nel farlo fulmineamente comparire e scomparire come decostruzione e creazione di senso, in uno scambio simbolico istantaneo tra l'essere e il nulla. Non si tratta insomma di una sostituzione segnico-virtuale della realtà, perché, come detto, la realtà non esiste, ma è già, in quanto tale, frutto di una simulazione; si tratta piuttosto di una sua dissimulazione letteralmente ironica, poiché il reale viene confutato, distrutto e insieme ricostruito proprio nel non-luogo che lo ha riassorbito: nello specchio del web. È nella rete che la 'piattezza esponenziale del presente' dev'essere

[27] Sulla morte dell'uomo cfr. naturalmente M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1996.
[28] Cfr. J. Baudrillard, *Parole chiave*, cit., p. 43.
[29] Cfr. J. Baudrillard, *Le mal ventriloque*, in Id., *Carnaval et cannibale*, Paris 2008.
[30] Cfr. J. Baudrillard, *Ombre et photo*, in *Jean Baudrillard*, «Cahier de L'Herne» N. 84, a cura di F. L'Yvonnet, Paris 2004, pp. 231-232.

parodiata fino al suo rovesciamento; solo un tale capovolgimento assolutamente *non* dialettico ma, direbbe forse Fulvio Carmagnola, «omeopatico»[31], potrebbe infatti consentire di 'reinventare il reale', più che come invenzione perfetta (iperreale), come teatro di scambio simbolico con l'alterità. Forse è questo il compito impossibile ma ineludibile che Baudrillard ci assegna oggi, sottraendosi nella distanza sovrana della morte, ma al tempo stesso facendosi ri-pensare su una rivista on line, su uno *schermo*, come 'altro' simulacrale, alla cui ombra ri-scrivere la nostra banalissima, ridicola realtà.

Eleonora de Conciliis
✉ eleonora.deconciliis@libero.it

[31] Cfr. F. Carmagnola, *La triste scienza. Il simbolico, l'immaginario e la crisi del reale*, Roma 2002, pp. 62-63.

¶ Sezione Prima

Genealogie

Articoli/1

Baudrillard in the Future

Gerry Coulter* †

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 06/10/2016. Accettato il 06/12/2016

As we mark the tenth anniversary of the passing of Jean Baudrillard it is worthwhile to reflect on the lasting relevance of his ideas. Will Baudrillard be read in the foreseeable and even in the distant future the way Plato, Pico, or Shakespeare are today? In an attempt to answer this question the essay points to six original contributions from Baudrillard's thought that are likely to contribute to the last relevance of his works: 1) the relationship he pointed to between philosophy and literature, 2) his embrace of 'emptiness', 3) his thought concerning the poetic resolution of the world, 4) his writings on reversibility, 5) the critique of Marx, and 6) his work on simulation. These aspects of his work, among others, may well see Baudrillard's work stand the rigors of the test of time.

***

> «Naturally, if you provoke then you must expect some counter provocation and some negative reaction. The fact that it is so virulent is really quite interesting. It shows that in a way my negativity has passed on to them, subliminally perhaps, which is what I expected. I would say there has been a *hyper-reaction* to my work and from that point of view I have succeeded»
>
> J. Baudrillard, *Interview with S. Moore and S. Johnson*

1. Introduction

We have hundreds of pages of Plato translated into dozens of languages [including much of what we know of the thought of his teacher Socrates] yet only a few meagre fragments of the thoughts of Heraclitusand Sappho. Some works disappear in wars and fires: Gone with the library at Alexandria was Berossus' *Babyloniaca* (*History of the World*, 281 BC) as was the work of Aristarchus of

* Gerry Coulter (1959-2016) was founding and managing editor of the *International Journal of Baudrillard Studies*. An authority on the writing of Baudrillard he has authored: *Jean Baudrillard: From the Ocean to the Desert or the Poetics of Radicality* (2012); *Art After the Avant-Garde: Baudrillard's Challenge* (2014); and *From Achilles to Zarathustra: Jean Baudrillard on Theorists, Intellectuals, Artists, and Others* (2016). He has won Bishop's University's highest award for teaching – The William and Nancy Turner Prize.

Samos (310-230 BC) who understood that the earth orbited as he did the relative size of the solar system. Why is Nietzsche much more widely read today than in his own lifetime? If Hitler's forces had won World War Two one suspects that the anti-Semite Houston Chamberlain (1855-1927) would have become a key historian in the new Nazi approved canon[1]. There are many reasons for the survival of a thinker's work across time which range from the good fortune to survive and become part of the 'canon' all the way down to the politics of how history's winners attempt to set out our reading lists. Assuming a work survives wars, fires, floods and the occasional zealot set on burning thought s/he does not agree with, the importance of the questions raised, original insights offered, and quality of the writing itself play very significant roles in the continued interest in a writer's work. The fragments of Heraclitus remain interesting because he offered original thought on key aspects of change, the unity of opposites, and becoming. We read the little of Sappho that survives, as we do the works of Shakespeare, or Roland Barthes to be impressed by a writer's virtuosity of language.

This essay is concerned with the potential durability of the thought of Jean Baudrillard on the occasion of the tenth anniversary of his passing. Will he still be read in 2000 or 5000 years? Assuming his work survives fires, floods, wars, zealots and other catastrophes (including the catastrophe of the digital),[2] my argument is that Baudrillard's work will survive and remain of interest for its originality, importance, and the quality of his writing.

2. Baudrillard's Thought and the Test of Time

Like Nietzsche Baudrillard's thought also has originality and innovation on his side. In this section I point to six innovative areas of his oeuvre that may very well contribute strongly to the ability of his thought to stand the test of time. This is not meant to be an exhaustive list but it does allow us to consider why his work will be difficult to simply forget. These involve his understanding of: 1) the relationship between philosophy and literature; 2) his embrace of 'emptiness'; 3) poetic resolution of the world; 4) reversibility; 5) his critique of Marx; and 6) the simulation thesis.

Baudrillard and the Relationship Between Philosophy and Literature

Baudrillard is emblematic of one of the most significant turns in the thought of the late twentieth and early twenty-first centuries – the coming together of literature and philosophy. Baudrillard's work was paramount among contemporary theorists for showing how, by example, theory fed off literature and art as our poststructural present advanced after the mid-1960s[3]. His work

[1] H. Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century* (2 Volumes), Oxford 1959.
[2] J. Baudrillard, *The Lucidity Pact or, The Intelligence of Evil*, London 2005, p. 28.
[3] G. Coulter, *Jean Baudrillard: From the Ocean to the Desert or the Poetics of Radicality*, USA 2012, pp. 6-13.

is littered with references to Borges, Calvino, Canetti, Céline, Hölderlin, Hugo, Nabokov, Rimbaud, Rushdie, Swinburne, and dozens of other literary writers and poets[4]. How these literary references may assist in the survival of Baudrillard's thought have to do with 1) the originality with which he employed these 'non-objective' sources and 2) how he himself took on a literary and poetic, as opposed to an objective-philosophical stance in his very writing. To point to an example of the first we need look no further than Canetti. Baudrillard drew on Canetti's *Crowds and Power* (1960)[5] for the idea that, while the mass is a dull type of body, transmission of it can be ultra-rapid[6]. There is a brilliance to Canetti's insights that Baudrillard finds irresistible: «With nuclear power and the bomb, said Canetti, in a superb image, we have annexed the sun; we have dashed it down onto the earth, without any possibility of surrendering it, and its light then is a light of death»[7]. The impact of literary writers like Canetti or Nabokov on Baudrillard was to push him to greater extremes of thought.

Baudrillard felt that Nabokov's writing: «…rediscovers the traces of a primal disorder, the plastic vehemence of things without qualities, the erotic energy of a worthless universe»[8]. Baudrillard lauds Nabokov's hostility to psychoanalysis and says this is something he shares with other 'great minds' (including Baudrillard). He was also very pleased by Nabokov's ease with randomness in existence and his respect for destiny[9]. Nabokov was the kind of writer Baudrillard could relate to at an intellectual level as in his own pondering our ability to achieve escape velocity from the trap of identity and do something extraordinary[10]. Baudrillard is also an example of what theory has to learn from literature. For example: his own notion of a thin veneer of reality spread out over natural and artificial matter derived, he acknowledged, from Nabokov's writing[11]. There is, in both Baudrillard and Nabokov, an intense awareness of being aware of being.

Baudrillard took philosophical writing into literary precincts seldom before explored to the point that philosophical writing could be shaped by literary writing and poetics.

Baudrillard's work will almost certainly stand as the leading example, for some time, of the insight that theory, at its best, might rise to the status of literature. That is, we might recognize that all theory (no matter how empirically based, or how steeped in literature or poetics), can recognize itself in its highest form – and this form is fable. «Theory» Baudrillard wrote «is never so fine as when it takes the form of a fiction or a fable».[12] It helps if we think of this as

[4] For an exhaustive accounting of these figures, see Id., *From Achilles to Zarathustra: Jean Baudrillard on Theorists, Intellectuals, Artists, and Others*, USA 2016.
[5] E. Canetti, *Crowds and Power*, New York 1960.
[6] J. Baudrillard, *The Conspiracy of Art*, New York 2005, p. 152.
[7] J. Baudrillard, *The Lucidity Pact*, cit., p. 189.
[8] J. Baudrillard, *Art and Artefact*, London 1997, p. 28
[9] *Ibid.,* p. 10; J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, New York 2001, p. 81.
[10] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, cit., p. 85.
[11] Especially Nabokov, 1972: 486; see J. Baudrillard, *Cool Memories V*, New York 2006, p. 111.
[12] J. Baudrillard, *Cool Memories V*, cit., p. 11.

Nietzsche said of 'truth' – that it is merely an illusion which we do not yet realize to be illusion.[13] Baudrillard's literary inspired form of thought played a vital role in the reevaluation of concepts like capital 'T' Truth, capital 'M' Meaning, and capital 'R' Real (the capitals here stand in for universal or shared understandings). Concepts such as truth, meaning, the real (lower case) do indeed exist along each of our local and restricted horizons – always as «partial objects».[14] As such, Baudrillard's poetic and literary approach to thought is central not only to his overall contribution to poststructuralist philosophy but quite possibly to a lasting understanding that all theory, the best of theory, is fiction. This is an important development in theoretical writing and one that Continental thought in particular is not likely to surrender in the future.

Baudrillard's Embrace of Emptiness

The technologies being developed in our lifetime will make it much more difficult to exist in the future with traditional philosophical views of identity, being, and our place in an existence that seems ever more uncertain and multiple as we increasingly become information. As Baudrillard put it precisely: «My double is wandering through the networks where I shall never meet him».[15] Baudrillard's way of coping with the new technologies was to rely on his own version of existential absurdity theory. He understood that the very absurdity of existence was being exponentialized by the new technologies.

Baudrillard's is an example of how to «move faster than identity».[16] For Baudrillard identity is a deeply problematic concept and will become even more so as our lives are plunged deeper into digitalization. Identity, the watchword of so much of academic thought in the past twenty years has become for Baudrillard «a dream, pathetic in its absurdity» the obsession of beings who live in an «ultra-integrated world».[17] As we move forward and begin to critically engage better with identity Baudrillard's understanding was that identity is always falling apart, always dying[18]. For Baudrillard we never fully know who we are precisely because identity is always in flux[19].

In short, the very radicality of Baudrillard's resistance to all things 'required' of us by our culture should stand him in good stead in cultural analysis for some time. Rather than tumble into the trap of identity Baudrillard was for the embrace of ambiguity, and a kind of emptiness in relation to identity, which places him at the center of the most radical applications of semiotics in the twentieth century. If meaning generally has been destabilized then for Baudrillard this fact applies

[13] F. Nietzsche, *On Truth and Lies in the Non-Moral Sense*, in W. Kaufman, *The Portable Nietzsche*, New York 1976.
[14] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor 1994, p. 108.
[15] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, cit., p. 15.
[16] R. Barthes, *Writer Sollers*, Minneapolis 1987, p. 56.
[17] J. Baudrillard, *Paroxysm*, New York 1998, p. 49.
[18] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London 1993, p. 159.
[19] J. Baudrillard, *The Transparency of Evil*, New York 1993, p. 165.

to identity too. Baudrillard will probably remain one of the 'go to' sources on identity asour existences become more virtual and 'liquid'. With the passage of time it will not be surprising to find him as a leading 'classical' thinker in what will surely be a burgeoning literature on identity and technology. His own embrace of emptiness and ambiguity may continue to offer a liberating version of thought to subsequent generations (as may that of Barthes).

Poetic Resolution

While Baudrillard was no Romantic (he described our era as neo-Romantic)[20] he possessed a remarkable poetic sensibility which informed his contribution to theory. Baudrillard knew his Hölderlin and shared the sensibilities of the poet whose work he had translated from German to French in the 1950s. As Hölderlin found humankind's search for one truth and one way disappointing[21] Baudrillard said the same thing of our mania for the 'real'.[22] What Baudrillard took most from poets like Hölderlin or Rimbaud (his favourite) was the vital idea that we have access to many more enriching ways of knowing the world than mere science. For him, theory is an art form and can be concerned with the poetic resolution and transfiguration of the world. It is precisely this insight which makes Baudrillard so wonderful to read today and may well do so in the future. After all, as he understood, the world is given to us an enigmatic and often unintelligible, why do we feel we have to 'solve' it into numbers. Why shouldn't thought play with the world and make it even more enigmatic, even more unintelligible (as poets often do).[23] Among Baudrillard's gift to thought is to ask us to consider that thought is as easily biased towards the enigmatic as it is towards the straightforward or the easy solution.

As we enter deeper into the totalitarian digital networks of surveillance and automation Baudrillard should remain of some use for thinkers who wish to forge strategies of resistance to increased systematization and leaving open possibilities for non-scientific knowledges. For Baudrillard this includes what we are presently pursuing in our concern for security in an era of both state-sponsored and freelance terrorism. Against the rhetoric of the likes of George W. Bush who called for the ending of terrorism Baudrillard, having once lived under the Nazi's as a child, replied:

> …what kind of state would be capable of dissuading and annihilating terrorism in the bud? …It would have to arm itself with such terrorism and generalize terror on every level. If this is the price of security, is everybody deep-down dreaming of this?.[24]

[20] J. Baudrillard, *Fatal Strategies*, New York 1990.
[21] F. Hölderlin, *Selected Poems*, Newcastle upon Tyne 1994, p. 53.
[22] J. Baudrillard, *The Perfect Crime*, New York 1996, p. 99.
[23] J. Baudrillard, *The Vital Illusion*, New York 2000, p. 83.
[24] J. Baudrillard, *Fatal Strategies*, cit., p. 22.

For Baudrillard much of the challenge posed by writing was to find poetic power in its primal state and to bring it to the fore in writing as in the previous example on terrorism. To the future Baudrillard sent his artful writing which refuses to sacrifice the art of thinking and writing to any concept, system, or easy solution.

Reversibility

From his earliest writing Baudrillard was concerned with the globalizing catastrophe of the West – the system that has the absolute misfortune to have 'abolished elsewhere' while seeing all systems, except itself, as relative.[25] He believed that the future of the West would be little different from all previous dominant cultures in that every system works to undermine itself eventually. This notion of reversibility came to Baudrillard from his deep reading of both history and anthropology. Given his belief that all systems undermine themselves (an idea that we can trace back at least to Herodotus),[26] Baudrillard saw the role of the theorist as anticipating systemic collapse and encouraging it. This is why his thought is useful to those who wish to get out of the present capitalist system without necessarily building its mirror nightmare – Marxism. The idea that theory is perpetual challenge and is not to be used to shore up or defend the present system, or to build any system for that matter, may be very useful in the future. It is possible that the politics of the future will not be global (globalization is not guaranteed to win out), but rather much more local. People living in various parts of what we called 'countries' in our time may operate with radically different ways of being and doing. Baudrillard's idea of theory as constant challenge to whatever system is in place may well find a certain popularity. It does not seem that far-fetched to expect humans to eventually tire of trying to fit people into systems, but rather, to develop ways of knowing and being and doing that allow maximal individual freedom while eschewing rigid bureaucratic systemic thought. Baudrillard will be of great value to such 'post critical theory' projects. What is radical about Baudrillard's approach is that it never settles on one approach – it is always against whatever system exists: «'One must push what is collapsing', said Nietzsche. ...Theoretical violence, not truth, is the only resource we have left us».[27] Our future as free individuals may well rest on our ability to constantly push at systems and our own most cherished concepts until they topple over. The task of theory for free beings is thus dependent for Baudrillard upon constant provocation leading to destabilization. As he acknowledged: «…among all those disciplines that one traverses or ironizes or whatever, no one of them is privileged. That goes for myself too. I don't have any doctrines to defend. I have one strategy, that's all».[28]

[25] J. Baudrillard, *The Transparency of Evil*, cit., pp. 142, 145.
[26] Herodotus, *The Histories*, London 1998, I, v.
[27] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, cit., pp. 143, 157, 163.
[28] J. Baudrillard, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, edited by M. Gane, London 1993, p. 82.

To the future Baudrillard has gifted a powerful strategy of resistance steeped in the ancient understanding that systems tend to undermine themselves.

The Critique of Marx

Baudrillard found Marxism useful in his early days but came to distance himself from it after 1968[29] during the writing of the Mirror of Production.[30] For Baudrillard time has passed Marx's by. Baudrillard would have preferred to live in a time when Marx's writings were fresh and new, when politics had more meaning, and there were more things in which believe. However, Baudrillard like each of us had to face the challenges of contemporary life and the revolution of our time which is, as he said so well: «the uncertainty revolution».[31]

Baudrillard to wrote, what were for Marxists, heretical words in his major work on Marx: «Marx is not in an historical position to speak the truth».[32] For Baudrillard, Marx was merely the owner of «a perspective» which was resigned to one view concerning the «laws of history and dialectics».[33] Baudrillard then undertook a radical questioning of all of Marx's concepts[34] leading to a critique of the structural limits of Marx's theory.[35] Baudrillard's passage through Marx became one of the signs of poststructuralist times.

At a general level Baudrillard's challenge to Marx is that his writing no longer explains contemporary society. In this, Marx, like all theorists, succumbs to an unavoidable reversibility – the inversion which is the fate of every theory and critique.[36] For Baudrillard a kind of revolution had taken place in value which Marx's analysis was unable to explain.[37] What he meant by this is that Marx was focused on 'classical' value – the more natural stage of use-value and the commodity stage of exchange value. Today value has passed through a structural stage (sign value), and is entering a fractal stage – a point of no reference at all «where value radiates in all directions».[38] As he told Philippe Petit: «we lost use-value, then good old exchange value, obliterated by speculation, and we are currently losing even sign value for an indefinite signaletics».[39]

Baudrillard also pointed out (against Marx's expectations), that «capital has not lurched from one crisis to another».[40] In Baudrillard's assessment, Marx was turned away from radical exigency (as were many 19th century thinkers); by

[29] *Ibid.,* p. 20.
[30] J. Baudrillard, *Fragments: Interviews with François L'Yvonnet*, New York 2004, p. 20.
[31] J. Baudrillard, *The Transparency of Evil*, cit., p. 43.
[32] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, St. Louis 1975, p. 117.
[33] *Ibid.,* p. 162.
[34] *Ibid.,* pp. 21 ff.
[35] *Ibid.,* p. 65.
[36] *Ibid.,* p. 50.
[37] J. Baudrillard, *Baudrillard Live*, cit., p. 6.
[38] J. Baudrillard, *The Transparency of Evil*, cit., p. 5.
[39] J. Baudrillard, *America*, New York 1998, p. 3.
[40] J. Baudrillard, *Screened Out*, New York 2002, p. 23.

the need he felt to devise historical laws.[41] Marx thus adopted a law of necessity and the idea of perpetual transcendence.[42] Post-feudal history is transhistoricized by Marx (universalized) as the class struggle and the mode of production is projected into all of history.[43] This mindset, combined with a belief in dialectics, allowed Marx to fabricate labour power and production into the equivalent of historical reason working itself out.[44] In Marx then, Baudrillard finds the negativity of labour lost as it has been raised to an absolute value[45] and so, within Marx's writing, labour becomes an ideological concept.[46]

For Baudrillard, Marx constructed a theory which is «irredeemably partial»[47] lacking a truly «radical analysis of labour and production».[48] Among the most vital of the more general problems Baudrillard had with Marx is that «ideological priority is given to exchange value».[49] Marx thus fails to conceive of social wealth being founded by other than labour and production.[50] Marx's writing is thus incapable of doing that which it promises – theorizing total social practice[51] and is entirely incapable of «responding to a social process that far exceeds material production» [such as contemporary mass media].[52] As for dialectics, in our time of hypertelia, proliferation, and indeterminacy, they are finished for Baudrillard. Transcendence, that most urgent Marxist concept, is no longer viable.[53] For Baudrillard, the world no longer has a chance of escape into an upper realm of Truth, God, the Law, or the Idea, but merely the lower reaches of immanence.[54]

Baudrillard also questions the place of freedom in Marx's analysis. He says that for Marx, freedom is based on the domination of nature (a very capitalist idea),[55] and that Marx makes a promise of liberation out of what is (and has repeatedly been shown to be since Marx's time) «a process of repression».[56] What happens with Marx, and Marxists who follow him, is that a great irony occurs – those who seek to revolutionize class struggle actually put an end to it «burying it under a theoretical project».[57] It is this very contingent, determinist, universalized theoretical project – ideologically committed to productivism via labour and man's command of nature, which leads us, in Baudrillard's assessment,

[41] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., p. 161.
[42] *Ibid.,* p. 61.
[43] *Ibid.,* pp. 47, 67.
[44] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, cit., p. 12.
[45] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., p. 34.
[46] *Ibid.,* p. 43.
[47] J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis 1981, p. 165.
[48] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., pp. 21-51.
[49] *Ibid.,* p. 24.
[50] *Ibid.,* p. 29.
[51] *Ibid.,* p. 152.
[52] J. Baudrillard, *For a Critique*, cit., pp. 165-166.
[53] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, cit., p. 51.
[54] J. Baudrillard, *The Transparency of Evil*, cit., p. 86.
[55] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., p. 67.
[56] *Ibid.,* p. 154.
[57] J. Baudrillard, *Forget Foucault*, in *Forget Baudrillard*, New York 1987, p. 13.

to the deeper and more specific problem with Marx: his failure to provide an alternative to productivism.[58]

It is, in Baudrillard's terms, the «production of the production system» which escapes Marx.[59] Baudrillard has a very good point here as in Marx there is a constant assumption (it is intrinsic to his understanding of labour and nature), that production is taken for granted – what is wrong is merely how it is organized. Marx's thought is infected with the virus of the past 500 years – a commitment to productivist ideology. Baudrillard quite rightly gets to the core of some very important implications of Marx's thought – especially the obvious fact that production (as a form) is not subjected by Marx to radical analysis.[60] Baudrillard says that Marx has kind of «theoretical allergy to everything that isn't material production and productive labour».[61] Marx's theory is, for Baudrillard, one that «analyzes the social field that it produces».[62] Marx's very analysis, despite itself, is charged by Baudrillard with «assisting the cunning of capital», «contributing to the capitalist mythology», and «reproducing the system of political economy».[63] In its commitment to continued productivism (post revolution), Marxism finds itself ironically in the same position as bourgeois economics.[64] By centering itself (from the Paris Manuscripts of 1844 onwards)[65] on «man's productive vocation»,[66] Marx's assessment of capitalist society succumbs to a dialectic and Christian ethic which produces a critique which is not radical, but rather, plays a key role in reproducing the existing system of political economy.[67] It is difficult to argue with Baudrillard on this point as every single authority which attempted to bring about a revolution based on Marx's ideas did indeed reproduce a state-capitalist version of capitalist political economy.[68]

For Baudrillard then, Marx makes the mistake of attempting to offer a radical critique of political economy in the form of political economy.[69] What Marx does then, is to produce not a radical alternative to productivism – but merely the mirror of capitalist production.[70] Marx's illusion, and all writing ultimately succumbs to illusion for Baudrillard, is that he believed in the «possibility of revolution within the system».[71] This leaves us with the difficult fact that Marx's theory, when we cut it to the bone as Baudrillard does, «never stopped being on

[58] J. Baudrillard, *For a Critique*, cit., p. 90.
[59] *Ibid.,* p. 66.
[60] *Ibid.,* p. 20.
[61] *Ibid.,* p. 167.
[62] J. Baudrillard, *Baudrillard Live*, cit., pp. 221-222.
[63] *Ibid.,* p. 31; J. Baudrillard, For a Critique, cit., p. 134.
[64] J. Baudrillard, *For a Critique*, p. 115.
[65] K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1*844, Moscow 1977.
[66] J. Baudrillard, *For a Critique*, cit., p. 36.
[67] *Ibid.,* pp. 36-37.
[68] *Ibid.,* p. 67.
[69] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., p. 50.
[70] *Ibid.,* p. 152.
[71] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, cit., p. 35.

the side of capitalism».[72] This is because Marx's thought «retains concepts which depend on the metaphysics of market economy».[73] Marx and his followers were thus never able to go beyond capitalism (some form of state capitalism based on productivism) and a range of neo-Christian and humanist understandings of labour. In the contemporary Baudrillard finds those who were to be the heroes of the revolution turned into the silent but tired anti-heroes of consumption.[74] As the work of Marx is likely to remain important for the foreseeable future and well beyond, Baudrillard's devastating critique of it should also remain important.

The Simulation Thesis

Baudrillard was one of a number of thinkers who recognized that all of human culture is the result of the collective sharing in/of simulacra[75] and that the real «has only ever been a form of simulation».[76] Between 1981 and 2000 he became the preeminent thinker associated with the analysis of simulation. For him, even capital – the one entity to which our entire system is tethered, is nothing more than a very complex simulation.[77] He also saw the emergence of the bourgeois model of social organization as a gigantic exercise in simulation (which is now attempting to globalize).[78] We can think of any major political or economic summit of world leaders and how the event is fed, in advance, through the media processors to know the practices which concern his thought. His favorite example was the first Gulf War which he claimed «did not take place» – «a dead war»[79] – «a war exchanged for the signs of war».[80] It was, he said: «… war processing, the enemy appears only as a computerized target».[81] He added: «CNN's Gulf War was a prototype of the event which did not take place because it took place in real time, in the instantaneity of CNN …Disney might restage the Gulf War as a global attraction»[82] where the media confuse the war with the model of war».[83]

Simulation is but one concept on which Baudrillard's lasting importance is likely to be tethered. It is also an important concept for how it illustrates his way of thinking which is, in his case, likely to play a role in his continued importance. It is a kind of rigorous optimism which he described in this way:

[72] Baudrillard quoted in G. Genosko (ed.), *The Uncollected Baudrillard*, London 2001, p. 95.
[73] J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, cit., p. 59.
[74] J. Baudrillard, *The Consumer Society*, London 1998, p. 182.
[75] J. Baudrillard, *Revenge of the Crystal*, Sydney 1990, p. 50.
[76] J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, New York 2003, p. 39.
[77] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, cit., p. 36.
[78] J. Baudrillard, *For a Critique*, cit., p. 41.
[79] J. Baudrillard, *The Gulf War Did Not Take Place*, New York 1995, p. 23.
[80] J. Baudrillard, *The Illusion of the End*, Stanford 1994, p. 62.
[81] J. Baudrillard, *The Gulf War*, cit., p. 62.
[82] J. Baudrillard, *Screened Out*, cit., p. 151.
[83] J. Baudrillard, *Simulations*, New York 1983, pp. 83-84.

There is throughout my work something which goes like this: there are always two forms in opposition to each other, the polar opposite of each other... but there isn't any 'explanation' here. There is a type of development which is more like music or at any rate like a rhythm. There is a polarity, opposition between production and seduction, political economy and death, the fatal and the banal. You can't say, though, that this implies the existence of progress. I have never made any progress; I think everything is already there at the start but an interesting modulation takes place.[84]

Simulation is an interesting example of this kind of thinking precisely because of the way that the two forms, moving towards the modulation he describes, take us to an understanding that we can never succumb entirely to simulation. Baudrillard did not believe we had, as yet, fully entered into simulation because when we have entered into it fully we will no longer be able to speak of simulation.[85] We are however advancing further into simulation at an unprecedented pace. One of the hallmarks of our era is what he refers to as the «liquidation of all referentials»[86] or what we could call the beginning of an endless era without foundations which many analysts have pointed toward for the past thirty years.

Baudrillard's true genius, as concerns simulation, is that his thought is also its nemesis. He argued that the very illusion of the world would prevents us from slipping into simulation – even if that is what we desire to do. What perhaps troubles Baudrillard the most about the eruption of unprecedented levels of simulation in our lives are efforts which confuse simulation with illusion. Here we must tread very carefully because, as we know, the world is understood through the simulation that is language. Indeed, our very ability to understand any 'real' world is doubly compounded by the fact that 'real', whatever it is, remains hidden beneath an enigmatic realm of appearances.[87] Take for example a simple table which appears to us as flat, cool, motionless, and solid. A physicist can repeat the brilliant theory fiction (for Baudrillard all theory is fiction), in which the table is understood as a mass of swirling atomic structures and substructures. Indeed, the physicist may also point out that the spaces in between the atomic substructures occupy more of what we conceive of as the table than to the atomic substructures themselves. Whatever the 'real' table is remains hidden in these swirling atomic masses under the realm of the appearances (which we perceive as flatness, coolness, motionlessness, stability etc.). The illusion of the world is thus guaranteed, for Baudrillard, by the fact that the real always hides behind appearances and that we 'know' it through discourse.

As creatures of discourse we should know better than to take appearances or any discourse on the real for the real, or understand the real as anything but simulation. We should know that simulation is merely a hypothesis – «a game,

[84] J. Baudrillard, *Baudrillard Live*, cit., pp. 201-202.
[85] *Ibid.,* p. 166.
[86] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, cit., p. 2.
[87] J. Baudrillard, *The Perfect Crime*, cit., p. 72.

Baudrillard says, that turns reality itself into one eventuality among others».[88] The problem of simulation for a discursive creature such as humanity, in our time when the highest function of the sign is to make reality disappear, is that at the same time the sign also functions to mask this disappearance.[89] In the future it is probable that Baudrillard will be understood to have played an equally significant role in the naming of simulation as did Newton in the naming of gravity.

3. Conclusion: Is Post Structuralism forever?

One thing that is likely to advance Baudrillard's writings further into the future is the seeming permanence in theory of what we might term a post structural condition. While some will continue to ignore the loss of faith in capital 'T' Truth, capital 'M' Meaning, and a capital 'R' Real, most theorists have come to accept that truth, meaning, and the real (and here we are especially indebted to Baudrillard), exist only as restricted (non-universal) concepts which each of us encounter along our local and restricted horizons. In this, Baudrillard has contributed a series of concepts, as have other poststructuralist thinkers, which may well assure the permanence of their own continued relevance. From the most radical contemporary perspective it seems unlikely that we are to pass out of our post structural condition anytime soon. If we ever do pass beyond it then thinkers like Baudrillard will most likely lose a good deal of relevance. Still, the likes of Barthes and Baudrillard will probably be remembered for their place in advancing a position in response to 1) the intolerable state of affairs in their own time and, 2) a universe which is completely indifferent to humans and their thoughts.

Baudrillard will be gone when we no longer speak his name. He gave us very good reasons to remember his work well into the future. I suspect that, like it or not, Baudrillard's writing will continue to be important to scholars throughout and well beyond the 21st century for the reasons postulated above (and many more).

Gerry Coulter †
Bishop's University – Lennoxville

[88] J. Baudrillard, *The Lucidity Pact*, cit., p. 92.
[89] J. Baudrillard, *Art and Artefact*, cit., pp. 12 ff.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

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'*Anné Sociologique*, serie II, 1923-24. Centrale, in questo saggio, era l'analisi del *potlach*, 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 *potlach* 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 beni[1]. Ed acquistava anche il valore di un «sistema di prestazioni totale», capace

[1] Attraverso il termine *potlach*, 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 primitive[2]. Ci si affrontava come in una battaglia: ognuno tentava di superare in generosità l'altro, fino all'umiliazione dell'avversario[3].

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 guerra[4].

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 libertà[5], 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 sovversiva[6]: 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 prestigio[7]. 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 lettura[8].

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 Kojève[11]. 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 storica[12]. 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 forza[13]. 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 houtes ètudes* 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 *potlàc* – 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 distrutti[14]. 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 dello Stato[15], 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 dialettica[16]: 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 Caillois[17] (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 «scaltro 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 proposta da Gorge Bataille, specialmente ne *La notion de dépense* del 1933 e ne *La Part maudite* del 1949: la pletora, l'eccesso, la perdita, il dispendio. Proprio a partire da tali letture si rischiara 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-segno[18]) 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 ambivalenza[19].

[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: ineluttabile[20].

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-distruttore»[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 inscrive l'opera di una dualità non dialettica, di una pura 'oggettualità' non ascrivibile al lavoro produttivo (e interpretativo) del soggetto[23].

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 Segalen[24], 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 scena[26]. 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 desiderio[29]. 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 seduzione[34]. 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 verità[35]. 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''osceno' 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'oggetto[40]. 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 interpretazione[41]. 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 venirne 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 immancabilmente 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 superiore[48].

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 reale[49]. 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 reale[50].

[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 iperefficacia» (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 sacrifichiamo 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. Bologna 1977), *Simulacri e impostura*, che raccoglie saggi del periodo 1977-78 (trad. it. 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 «Esternalità» 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 Lumière, 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 riconciliazione[62].

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 conoscitive[66]): 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.*

Articoli/3

Forma (e) segno in Jean Baudrillard
Deriva di una prospettiva semiotica

Francesco Piluso

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 03/01/2017. Accettato il 20/02/2017

Jean Baudrillard provides a semiotic perspective on our consumer society by reinterpreting the Marxist categories of political economy in structuralist terms. According to Baudrillard, the sign-form is characterized by the same relative, systemic and abstractive logic which characterizes the commodity-form. A parallelism between these two forms permits to overcome the Marxist dialectic between economy and culture, and to relocate the ideology in the process of reproduction of the same structural and differential form (exchange-value and logic of signifiers) behind the alibi of the production of positive value (use-value and signified). Once Baudrillard revealed the naturalized and ideological role of the use-value, it seems paradoxical that the same author collapses signified and referent on the same plane in the shadow of the signifiers form. We will try to comprehend and criticize this complex theoretical passage in properly semiotic terms, to highlight how an ambivalent stress on the concept of form has progressively lead the author to an ontological plane of analysis which betrays the same formal premises of the semiotic theory and of the early Baudrillard.

***

Il rapporto tra Jean Baudrillard e la semiotica è ambivalente. Baudrillard ha fatto della propria semiotica un efficace strumento di analisi dell'economia politica, offrendo uno sguardo tanto critico quanto *seduttivo* sulla società dei consumi. Tuttavia, un uso del tutto personale di strumenti e nozioni della tradizione strutturalista ha portato l'autore verso un piano ontologico di analisi – una rottura con i presupposti semiotici di un disegno teorico che ha perso progressivamente la propria valenza descrittiva delle dinamiche sociali. È a partire da questo punto di rottura che è necessario raccogliere la validità di alcune importanti riflessioni di Baudrillard per muovere delle critiche allo stesso autore, in una prospettiva più propriamente semiotica.

Il contributo principale di Baudrillard alla critica dell'economia politica è senz'altro la rilettura del valore-segno della merce nella relazione con i concetti marxisti di valore d'uso e valore di scambio. Secondo Marx, la merce si presenta come forma astratta, ovvero come sistema di elementi il cui valore (di scambio) è determinato reciprocamente nella mediazione con la moneta. In analogia con il valore di scambio, Baudrillard interpreta il valore-segno come elemento sistemico che si astrae dal singolo prodotto e prende forma come differenza nel principio dello scambio. L'oggetto di consumo si presenta come segno distintivo non in quanto singolarità caricata di un significato connotativo e ideologico dalla retorica pubblicitaria, a sostegno del consumo e dunque del ciclo di produzione materiale, ma in quanto differenza. È questo schema materialista che Baudrillard si propone di decostruire per dare nuova valenza alla forma segno proprio alla luce delle intuizioni marxiste sulla forma merce.

Sarà sull'analisi di questa relazione tra le due forme che ci concentreremo. La costruzione di un parallelismo che si pone sin dai primi scritti dell'autore, per compiersi in maniera strutturata e formale in uno dei testi fondamentali di Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno* (1972). La nostra riflessione sul rapporto tra Baudrillard e la semiotica si focalizzerà proprio su questo testo, e in particolar modo sul capitolo *Verso una critica della economia politica del segno* attraverso l'analisi di alcuni passaggi chiave. È qui che si condensa la riflessione sul segno, dove si compie il parallelismo tra forma merce e forma segno, e dove, a nostro avviso, questo stesso parallelismo si rompe – e con esso il rapporto tra Baudrillard e la semiotica.

1. Il rapporto logico tra forma merce e forma segno

È lo stesso Marx[1], con l'identificazione della merce come *forma*, ad aprire la strada a Baudrillard per la reinterpretazione delle categorie dell'economia politica. La merce è difatti definita dal proprio valore di scambio – un valore relazionale, che pone l'oggetto in un rapporto di equivalenza con le altre merci, attraverso la mediazione della moneta. È su questo piano strutturale che si gioca l'identità e l'essenza del valore. Lo scambio economico ha come fine logico quello di riattivare l'intera struttura della merce, e non il singolo prodotto. Il singolo prodotto assume di volta in volta un valore che ci appare come proprio solo sulla base della catena dello scambio, nel sistema della merce. In altre parole, un processo di astrazione interpretativa dalla concretezza del singolo al sistema, e dunque di carattere *semiotico*, è già costitutivo della merce stessa. Secondo Baudrillard, la genealogia del valore-segno, seppur manifesta alla luce degli sviluppi del sistema della merce, è da rintracciare al di là e prima del capitale stesso.

Il valore segno della merce così come concepito dal marxismo, ovvero esclusivamente come significato ideologico a sostegno e alibi del valore di

[1] K. Marx, *Das Kapital*, Hamburg 1867.

scambio, diventa esso stesso elemento di un'interpretazione ideologica che mistifica la natura strutturale del processo di significazione, il quale sottende già la forma merce e la sua essenza di astrazione semiotica. Ecco perché dobbiamo interpretare la dimensione semiotica come il presupposto strutturale che caratterizza l'economia politica sin dalla sue fondamenta nella creazione del sistema del valore di scambio e nel più ampio processo di strutturazione e riproduzione del sociale. Il valore segno inteso come connotazione ideologica volta a sostenere il consumo, e reinterpretato da Baudrillard come *significato*, non è nient'altro che una manifestazione di una forma semiotica, di una *catena di significanti* che è invece strutturale e fondamento della stessa società. Così come il valore d'uso è rimpiazzato dal valore di scambio al fine di espandere la struttura del capitale, nei termini di Baudrillard, il *significato* è surclassato dalla *logica dei significanti*, che si autoriproducono, al fine di espandere la struttura del sociale[2].

È infatti lo stesso principio di astrazione in un sistema di valori, specifico sia della forma segno che della forma merce, a strutturare il sociale secondo un sistema di differenze che si determina a partire dal principio dello scambio. Secondo Baudrillard, la società non può essere interpretata come riflesso dei rapporti materiali, bensì come sistema di differenze e relazioni reciproche, nella quale l'identità dei propri elementi è stabilita in termini di ruoli e posizioni reciproche. Il principio sul quale il sociale si basa è proprio la relazione con l'altro, che si costituisce nella forma dello scambio dei segni e delle differenze. Il soggetto in ogni atto relazionale e dunque sociale, non fa altro che scambiare segni ed è attraverso questo gioco di reciprocità che coglie identità – nel senso di una posizione all'interno della struttura sociale che si riproduce attraverso ogni nuovo scambio. Ogni elemento si identifica nell'operazione omologatrice della differenziazione sociale attraverso lo scambio[3].

È in quest'ottica che bisogna rileggere il consumo. Ciò che si scambia attraverso il consumo non è esclusivamente merce o valori positivi, ma differenze segniche, volte a riprodurre la differenziazione sociale. Questo è il motivo per il quale, qualsiasi siano i valori scambiati e acquisiti, è la forma della società a riprodursi. Per Baudrillard, dunque, il consumo non è una dinamica sovrastrutturale e ideologica in funzione della struttura materiale. Nella sua essenza di scambio e continua produzione dei segni, il consumo è esso stesso apparato strutturale della società. A questo punto, è possibile interpretare l'ossessione per il consumo che caratterizza la nostra società contemporanea come strumento di razionalizzazione e accelerazione del principio sociale e strutturale dello scambio/segno. È proprio a livello del consumo che si comprende come per Baudrillard la forma segno è già insita nella forma merce, e, di fatto, costituisce la forma della stessa società.

[2] Cfr. J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, Milano 1974.
[3] Cfr. in particolar modo, J. Baudrillard, *La società dei consumi,* Bologna 1976.

2. Il feticismo sistemico degli oggetti-segno

L'interpretazione delle merci come segni, che traggono valore e significato dalla loro differenza strutturale all'interno di un sistema semio-linguistico regolato da un codice sociale, è la tesi principale del primo libro di Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* (1968). In questo lavoro, Baudrillard descrive e interpreta la configurazione dell'arredamento e la logica del design di interni della casa moderna. L'autore nota che nella casa moderna gli oggetti sono liberati dal tradizionalismo borghese, e declinati ad una funzionalità operativa, che non è gOgni stanza è mercificata come unità separata, secondo una logica di set; il design si struttura secondo relazioni metonimiche che rimandano sempre ai propri elementi, senza tradire alcun tipo di trascendenza metaforica tipica della casa tradizionale. Così l'oggetto passa dall'assumere un significato a livello profondo ad una codificazione autoreferenziale basata esclusivamente sulla logica dei significanti.

La casa, un tempo focalizzata verso il centro dalla presenza degli specchi, perde la propria anima unitaria nella separazione delle unità di ogni stanza, perde il proprio cuore, il proprio *significato* metaforico profondo. Il battito segnato dal rintocco dell'orologio antico significava il valore positivista della storia che si rifletteva nel successo sociale della famiglia borghese. Nella casa moderna invece l'oggetto antico non significa il tempo reale (o per lo meno, storicizzato), ma il tempo della moda e del design. Il riferimento è esclusivamente alla logica autoreferenziale del discorso di consumo. Qualsiasi trascendenza è abolita, sostituita da un calore funzionale, freddo in quanto significato dalla mancanza di una reale fonte di calore. È questa per esempio la logica di significazione dei colori nel design di interni – una logica di differenze interne al sistema stesso, una catena di significazione costruita sulla superficie dei significanti[4].

È in questa logica di produzione e consumo per serie che si riscontra il superamento della dialettica marxista tra materia e ideologia. L'identità dell'oggetto, nella sua essenza di merce, è già segno in quanto determinata dalla mediazione con gli altri oggetti-segno all'interno della stessa rete semiotica. La posizione di Baudrillard sembra in un certo modo allinearsi con quella della semiotica, la cui specificità è appunto quella di costituirsi attorno ad un «terzo ordine situato al di là, o al di qua, di quello dell'oggettività dei fatti e delle loro rappresentazioni teoriche»[5]. L'elemento, o meglio, il rapporto di Terzità è da far risalire alla semiotica di Charles Sanders Peirce[6] (1931-58), il quale, al di là degli oggetti e dei *representamen* e dei loro rapporti di 'Primità' e 'Secondità', individua il livello degli interpretanti, in grado di ridistribuire attraverso grandezze semiotiche i rapporti tra gli elementi degli altri due ordini. Non bisogna però considerare la 'Terzità' come un ordine ontologico tra materia e rappresentazione, come qualcosa a metà strada tra le due, dalla consistenza indeterminata. Non si

[4] Cfr. J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano 1972.
[5] C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, Milano 2010.
[6] Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge 1931-1958.

tratta di un'ontologia, ma più che altro di una topologia che costituisce relazioni triadiche tra elementi, la cui identità è puramente relazionale, legata alla loro posizione reciproca nella triade, e nella struttura che da questa triade si sviluppa[7].

Tuttavia, la tradizione semiotica da cui Baudrillard attinge è quella strutturalista. In questi termini, il punto cruciale de *Il sistema degli oggetti* è che non il prodotto in sé, né il suo significato, ma gli stessi significanti sono diventati oggetti di consumo, che raccolgono il loro potere e fascino dall'essere strutturati per costituire un codice. L'oggetto-segno viene svuotato della soggettività, del lavoro concreto, e sottoposto ad un lavoro di significazione collettivo che lo riduce a marchio di una differenza e sintesi di un intero sistema di differenze. È in questo senso che il valore dell'oggetto si costituisce a partire dal codice di correlazione, che a sua volta, non può essere decifrato secondo le logiche del capitale, ma secondo una semiologia.

Lo stesso feticismo della merce, nella sua chiave strutturale e sul piano del *significante*, in una teoria più ampia delle forze (ri)produttive. Non è tanto il significato positivo del singolo oggetto a conferire valore, ma la struttura di significazione relativa e di scambio, «Non è mai il feticismo dell'oggetto a sostenere lo scambio nel suo principio, ma il principio sociale dello scambio che sostiene il valore feticizzato dell'oggetto»[8]. La merce non esercita il proprio fascino in quanto dietro di essa il soggetto scorge la propria soggettività (alienata). Il feticismo è alimentato dal desiderio di socialità, che si esprime appunto come sistema di relazioni, come struttura di differenze e agisce attraverso il coinvolgimento di un soggetto nel carattere differenziale, codificato e sistematico dell'oggetto. Il valore si acquisisce nella differenza e nello scambio che coinvolge e struttura gli stessi soggetti come oggetti, come partecipanti affascinati dalle regole del gioco, in un appiattimento delle contraddizioni, dell'alienazione, e con essa, della stessa soggettività: «È questa l'articolazione fondamentale del processo ideologico:

[7] La radicalità del pensiero di Baudrillard sta proprio in questa sua posizione strettamente semiotica, in rottura con la tradizione neo-marxista, focalizzata anch'essa sul consumo, ma nel rispetto della dialettica tra materia e cultura. Per esempio, anche nel caso di Roland Barhtes (cfr. *Elementi di semiologia*, Torino 1966; *Sistema della moda*, Torino 1970), la semiotica è strumento fondamentale nell'analisi critica della società dei consumi. Tuttavia, per l'autore, il discorso ideologico della pubblicità è pura funzione mercificante a sostegno dei rapporti di produzione e del valore di scambio. La prospettiva della scuola di Francoforte si allinea con questa posizione materialista: Herbert Marcuse (cfr. *Cultura e società. Saggi di teoria critica*, Torino 1969), Theodor Adorno e Mark Horkheimer (cfr. *The culture industry: Enlightment as Mass reception*, in *Media and cultural studies: Keyworks*, a cura di M.G. Durham e D.M. Kellner, Cambridge 2001, pp. 41-72) descrivono il processo discorsivo attraverso cui la cultura viene ridotta alla forma merce, dietro la quale si erge un apparato di produzione; l'industria culturale. Guy Debord (cfr. *La società dello spettacolo*, Milano 1997) sembra voler andare oltre, proclamando la nascita della società dello spettacolo sulle ceneri della società della merce. Eppure, l'egemonia dell'apparenza, dell'immagine (valore-segno), facilita un'equivalenza generale e amplificata a livello più astratto. Così l'immagine non si emancipa dal proprio statuto di merce, ma semplicemente ne esemplifica il meccanismo di equivalenza che è alla base del valore di scambio.

[8] J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, cit., p. 120.

non nella proiezione di una coscienza alienata nelle sovrastrutture, ma nella generalizzazione, a tutti i livelli, di un codice strutturale»[9].

3. Il sistema dei bisogni

Sebbene anche Marx collegasse il feticismo ad una forma (quella della merce), nel marxismo è paradossalmente l'oggetto empirico che si carica di questo valore di fascinazione. Nella concezione marxista, il prodotto è astratto dal lavoro concreto per acquisire agli occhi del consumatore un valore intrinseco e magico (*mana*) a sostegno del valore di scambio: l'oggetto è dunque feticcio del proprio valore singolo, del proprio significato. Si lega così l'idea del feticismo a quella dell'ideologia, di una falsa coscienza, dedita al culto dei valori artificiali. È questa una prospettiva che suppone uno statuto naturale dell'oggetto, ovvero il proprio valore d'uso, eclissato nel valore di scambio, e ripristinato in maniera simulata (ideologica) nel valore segno.

Proprio partendo dalla divergenza con Marx sulla questione del feticismo[10], Baudrillard muove una critica alla stessa naturalità del valore d'uso. Se l'identità e il valore dell'oggetto si determina a livello strutturale e relazionale, non esiste uno statuto oggettivo del singolo prodotto materiale. La rottura della dialettica tra struttura materiale e sovrastruttura ideologica porta anche ad un cambio di paradigma nel rapporto logico tra valore d'uso e valore segno, ridefinito alla luce del parallelismo tra forma merce e forma segno. Come il significato positivo risulta essere una manifestazione simulata di una struttura relazionale profonda costituita dalla catena dei significanti, allo stesso modo il valore d'uso è un baluardo ideologico volto a dare un peso specifico e oggettività al sistema del valore di scambio. Dunque, per Baudrillard, il valore d'uso non costituisce il valore intrinseco della merce (e dello stesso lavoro) che è necessario ripristinare una volta mistificato e alienato nel sistema astratto del valore di scambio. Anzi, esso diviene un orizzonte ideologico che giustifica l'intera struttura dell'economia politica.

Questa tesi fondamentale all'interno del disegno di Baudrillard di critica del marxismo si sviluppa prevalentemente ne *Per una critica dell'economia politica del segno* (1972), ma i presupposti di rottura con il materialismo storico sono già presenti ne *La società dei consumi* (1970). Il discorso dei consumi, ma anche la stessa critica marxista, si presenta in una sequenza di carattere mitologico, dal bisogno alla sua soddisfazione tramite l'oggetto, volto a naturalizzare il postulato antropologico di un essere individuale dotato di bisogni e portato per sua natura a soddisfarli. Secondo Baudrillard, questa prospettiva non permette di cogliere la portata strutturale e astratta di produzione e consumo e del meccanismo sociale.

I significati si scindono dalla singolarità dell'oggetto, e diventano interscambiabili lungo l'asse dinamico della catena degli oggetti-segno, che, nel

[9] Ivi, p. 89.
[10] Cfr. a tal proposito il saggio su feticismo e ideologia in J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, Milano 1974, pp. 83-100.

loro gioco strutturale di differenze, regolano la significazione e la differenziazione sociale. Dunque non è più l'oggetto in sé ad essere prodotto e consumato nel suo valore d'uso singolo e individuale, in relazione al singolo individuo, ma il suo segno che prende valore in relazione agli altri segni, nel feticismo strutturale, in continua manipolazione secondo una logica delle differenze. È da questo punto che cogliamo la logica del sistema secondo Baudrillard – la sua critica del concetto di bisogno, dietro la quale si nasconde lo schema di riproduzione delle differenze sociali:

> Questo si può spiegare solo se si abbandona radicalmente la logica individuale della soddisfazione per concedere alla logica sociale della differenziazione la sua importanza decisiva, e se si distingue, inoltre, questa logica della differenziazione dalle semplici determinazioni coscienti di prestigio; infatti queste sono ancora delle soddisfazioni, il consumo di differenze positive, mentre il segno è sempre sia positivo sia negativo – è appunto ciò a far sì che esso rinvii in definitivamente ad altri segni, e rinvii il consumatore ad una definitiva insoddisfazione.[11]

Attraverso queste parole possiamo capire come la logica sociale e strutturale del segno surclassi il fondamento della soddisfazione individuale nella duplice accezione di valore d'uso e di valore segno come significato positivo del singolo oggetto in relazione al singolo soggetto. Una tale riduzione allo schema soggetto-oggetto porterebbe ad una rapida soddisfazione del bisogno (materiale e sociale) segnando la progressiva decelerazione e fine del meccanismo del capitale. Una logica sociale della differenziazione è invece ciò che continua ad alimentare il ciclo riproduttivo. La produzione nega la soddisfazione e la sostituisce con un ulteriore sistema di forze produttive: il sistema dei bisogni. Così la funzione della produzione è paradossalmente quella di non soddisfare mai i bisogni, di dispiegarsi dietro un falso valore d'uso e significato proprio della merce, un falso baluardo di soggettività, per ribadire invece la differenziazione sociale come forma:

> L'ordine della produzione si accorda per non far sorgere e per non soddisfare che i bisogni ad esso adeguati. Nell'ordine della crescita secondo questa logica, non ci sono, non ci possono essere, dei bisogni autonomi, non ci sono che i bisogni della crescita […] poiché il sistema non produce che per i propri bisogni, si trincera sempre più sistematicamente dietro l'alibi dei bisogni individuali.[12]

Al pari della produzione, la funzione del consumo non è dunque quella del godimento personale, ma appunto quella della riproduzione sociale. Quando si consuma non lo si fa mai da soli, per soddisfazione individuale, ma si entra in sistema generalizzato di produzione e di scambio di valori codificati. Nel privato e nel domestico, vissuto dall'individuo individualizzato come zona di rifugio e libertà dalle costrizioni sociali, il soggetto/oggetto non smette mai tuttavia di testimoniare, di pretendere una legittimità e un'identità per mezzo di segni, e di

[11] J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Bologna 1976, p. 55.
[12] Ivi, p. 60.

tradurre, anche per mezzo dell'oggetto più insignificante, e addirittura nella sua assenza, l'immanenza di una giurisdizione che egli rifiuta pur non potendone fare a meno[13]. Dunque, questo scambio comunicativo non è espressione libera, ma posizionamento coercitivo all'interno di un sistema di differenziazione sociale da cui non vi è uscita. Come non vi è il linguaggio perché vi è un bisogno individuale, allo stesso modo il consumo è una struttura di scambio, contemporanea al senso stesso, e sulla quale si articola l'intenzione individuale della parola:

> La circolazione, l'acquisto, la vendita, l'appropriazione dei beni e degli oggetti-segni differenziati costituiscono oggi il nostro linguaggio, il nostro codice, per cui l'intera società comunica e si parla. Questa è la struttura del consumo, la sua lingua rispetto alla quale i bisogni e i godimenti individuali non sono che *effetti* di parola.[14]

Lo stesso concetto di spreco viene interpretato da Baudrillard nella sua portata sociosemiotica. Nell'ottica razionalista, lo spreco viene visto come la trasgressione di una «legge morale interna dell'oggetto che sarebbe il suo valore d'uso»[15]. Eppure questa dilapidazione del valore d'uso è sempre stata praticata e significata come consumo di un'eccedenza, di un surplus, fine a se stessa e all'affermazione del potere sociale di un gruppo egemone. È il livello del *potlach*, della *wasteful expenditure*, della *consumazione* pura e semplice che assume il significato sociale di superiorità e ricchezza:

> La nozione di utilità, di origine razionalistica ed economicistica è dunque da rivedere secondo una logica sociale molto più ampia in cui lo spreco, lungi dall'essere un residuo irrazionale, assume una funzione positiva, sostituendo l'utilità razionale in una funzionalità sociale superiore, e anzi, al limite, appare come la funzione essenziale.[16]

Secondo Baudrillard, dunque, è necessario passare da un'antropologia del bisogno individuale, democratica e universale, alimentata dalla retorica dell'economia (anche dalla sua stessa critica marxista) ad una sociologia delle differenze, dello status, del valore segno (e della sua emancipazione). Essa è una sociologia, ma anche una semiotica,

> In funzione della quale tutti i bisogni si organizzano secondo una domanda sociale oggettiva dei segni e delle differenziazioni e che fonda il consumo non più come una funzione di soddisfazione individuale armoniosa (dunque limitabile secondo delle norme ideali di natura), ma come un'attività sociale illimitata.[17]

Non vi è bisogno di uno specifico oggetto per soddisfare una necessità individuale e naturale. E non è neppure vero che sono i singoli oggetti a suscitarne il bisogno del consumatore. Non è il rapporto di causalità tra oggetto e bisogno ad

[13] Cfr. Ivi, pp.21-22
[14] Ivi, p. 79.
[15] Ivi, p. 28.
[16] Ivi, p. 29.
[17] Ivi, p. 71.

essere la rivoluzione copernicana nella sociologia dei consumi, in una prospettiva che lega il valore segno come alibi rafforzativo del valore d'uso, o come sostituto ideologico della naturalità di quest'ultimo. Ciò che viene messo in discussione è una retorica del singolo soggetto in rapporto al singolo oggetto, valore d'uso o significato che sia. Siamo di fronte ad una logica di sistema di oggetti e sistema di bisogni, «quel che è vero non è che i bisogni sono frutto della produzione, ma che il sistema dei bisogni è il prodotto del sistema di produzione»[18].

L'inadeguatezza della prospettiva razionalista ed empirista dell'*homo oeconomicus* di fronte alla logica del sistema dei bisogni, secondo Baudrillard, è metaforicamente paragonabile a quella della medicina tradizionale di fronte ai sintomi isterici o psicosomatici[19]. Al di là del valore d'uso, ogni oggetto si può sostituire ad un altro proprio in quanto segno all'interno del codice sociale della differenziazione, immutabile nella sua perpetua mutabilità. Così, una volta che il bisogno di status si cristallizza in un oggetto, tale bisogno si sposta su una classe superiore di oggetti segno, senza essere mai soddisfatto. Se il male fosse organico, ci sarebbe una relazione necessaria del sintomo con l'organo (come tra oggetto e valore d'uso). Ma il consumo è pura isteria, e il sintomo, al pari del segno, è arbitrario. Bisogni e sintomi non sono più indici che perdono la loro valenza rappresentativa in mancanza dell'oggetto. È l'oggetto che nella sua materialità non significa più niente, una volta che il bisogno (o il sintomo), soddisfatto (o guarito) come segno si sposta ad illuminare un altro prodotto. Ci troviamo di fronte ad un'evanescenza strutturale che rende impossibile definire una specificità oggettiva del bisogno. La sua specificità è del tutto semiotica.

4. La strutturalità del valore d'uso

Una specificità semiotica è ciò che caratterizza lo stesso valore d'uso. Secondo Baudrillard, è proprio conferendo concretezza all'oggetto tramite il valore d'uso che il marxismo porta avanti un *discorso* ideologico e astratto sugli oggetti. Il fatto di determinare un valore d'uso dell'oggetto presuppone comunque un'astrazione semiotica che separa l'oggetto dal valore (d'uso) assegnatogli. In altre parole, il valore d'uso è sempre già significato, segno determinato da un codice – quello dell'utilità. Difatti, la logica del valore d'uso non è nient'altro che una logica della forma segno che si contrappone alla logica, anch'essa costruita in termini di significazione, della *dépense* e del prestigio sociale. Quando si fa della funzione degli oggetti la loro ragione propria e primaria, si dimentica fino a che punto il valore d'uso sia regolato da una morale del lavoro e dal discorso razionalista e marxista sulla produzione di valore. Più che di funzione, dovremmo parlare di funzionalità dell'oggetto al fine di un'etica sociale. L'oggetto è così costretto a recitare una serie di ruoli, senza essere mai se stesso, e senza trovare i confini, forse

[18] *Ibid.*
[19] Cfr. Ivi, pp. 74-75

assenti, tra questi diversi ruoli[20]. Proprio questi confini sfocati non permettono di stabilire una naturalità dell'oggetto, ma far rientrare tutte le proprie funzionalità nella perpetua commedia attraverso cui l'oggetto si significa, senza mai essere.

Così come il significato positivo risulta essere manifestazione della catena dei significanti, il valore d'uso è referente 'simulacrale' del sistema della merce, volto a dare un fine umano e di produzione di valore ad una forma che invece ha come unico obiettivo la propria riproduzione. Se l'astrazione del lavoro sociale che fonda il valore di scambio si nasconde e naturalizza nel valore infuso della merce, la critica marxista, fondata sulla dissacrazione di questo feticismo del valore di scambio e sulla resurrezione della naturalità del valore d'uso (come frutto del lavoro concreto), offre al sistema un nuovo baluardo di referenzialità e naturalità dietro al quale potersi nascondere. Infatti, il valore d'uso interpretato come valore intrinseco della merce (e non come forma semiotica) non è nient'altro che alibi naturalizzante del sistema dei bisogni, e, di conseguenza, del sistema di riproduzione della differenziazione sociale, di cui il sistema dei bisogni è satellite.

Dalla riflessione sul sistema dei bisogni risulta necessario cogliere la sistematicità della merce ad un livello logico antecedente a quello del valore del scambio, riconsiderando il ruolo del valore d'uso e la relazione di quest'ultimo con lo stesso valore di scambio. Secondo Marx, non vi potrebbe essere valore di scambio senza valore d'uso, ma non vi è omologia tra i due – il valore d'uso per definizione (marxista) si oppone dialetticamente al valore di scambio, nella relazione tra finalità concreta e equivalenza astratta, laddove, in quest'ultima, il valore d'uso è negato. Tuttavia, il valore d'uso diviene significato di un'interpretazione semiotica, di una forma di astrazione che è quella del sistema dei bisogni e accomunabile a tutti gli oggetti, pur assumendo la falsa evidenza di una destinazione concreta, di una finalità propria del singolo bene. Questo codice è lo stesso su cui si fonda il valore di scambio: perché vi sia scambio economico è già necessario che il principio dell'utilità sia divenuto il principio di realtà dell'oggetto. Perché siano scambiabili astrattamente è necessario che gli oggetti vengano razionalizzati (parlati) in termini di utilità.

Se il principio dell'utilità e dello scambio coesistono nella merce è perché al contrario di quanto afferma Marx sulla non comparabilità dei valori d'uso, nell'utilità si ritrova tutta la logica dell'astrazione e dell'equivalenza che dà fondamento al valore di scambio. È nel codice del valore di scambio che l'oggetto trova il significato di valore d'uso – che non può essere intrinseco, ma frutto di un'astrazione che pone tutti gli oggetti su un piano di equivalenza e che fa della loro unicità semplicemente una simulazione di senso. Infatti, ciò che viene 'feticizzato' non è il singolo valore d'uso del singolo oggetto – che, a tal punto, come frutto del lavoro concreto, potrebbe essere considerato a priori dello scambio – ma l'intero sistema del valore d'uso, come riflesso del sistema dei bisogni e del rapporto sociale che esso determina, una volta che i singoli elementi

[20] A tal proposito, uno degli oggetti più emblematici, su cui Baudrillard si sofferma più volte in più lavori, è il gadget. Esso è descritto come una mera gratuità mascherata da funzionalità (cfr. *Per una critica della economia politica del segno*, cit., p. 11).

vengono messi a sistema nello scambio e, solo allora, significati reciprocamente come valori d'uso[21].

Questa astrazione, intesa come introduzione di un nuovo codice, di una nuova semiotica, è legata in primo momento ad una necessità di razionalizzazione del sistema sociale nella sfera economica del capitale. In un secondo momento, paradossalmente, è la stessa critica marxista del capitalismo ad affinare il processo di razionalizzazione attraverso la naturalizzazione del valore d'uso e, inconsapevolmente con esso, del valore di scambio. Infatti, è la stessa forma strutturale del codice, non colta nell'analisi marxista del feticismo della merce, a coagularsi nuovamente nel valore d'uso. Contrariamente all'illuminazione antropologica e materialista che vuol fare del valore d'uso semplice rapporto tra un bisogno dell'uomo e la proprietà essenziale del prodotto del lavoro, è in realtà anch'esso un rapporto sociale e un'astrazione significativa a livello strutturale: quella del sistema dei bisogni che si manifesta in maniera strutturale proprio nel momento dello scambio (in questo caso di merci, ma in una prospettiva più amplia di scambio segni).

> Perciò abbiamo parlato di feticismo del valore d'uso. Se i bisogni fossero l'espressione concreta, singolare, del soggetto, sarebbe assurdo parlare di feticismo. Ma se i bisogni si ergono sempre più in un sistema astratto, regolato da un principio di equivalenza e di combinatoria generale, allora è certo che lo stesso feticismo che troviamo collegato al sistema del valore di scambio e della merce agisce in un sistema che è omologo all'altro e che l'esprime in tutta la sua profondità e perfezione.[22]

L'ideologia consiste in questo raddoppiamento della forma che investe tanto la produzione di segni quanto la produzione materiale e mediante il quale la stessa forma si riproduce. Ciò significa che l'ideologia è già insita a livello della produzione materiale nel rapporto logico tra valore d'uso e valore di scambio – ed è altrettanto ideologico mistificare questa dinamica e dislocare l'ideologia nella sfera cosiddetta sovrastrutturale della produzione di segni. Secondo Baudrillard, vi è dunque la necessità di superare la 'disperata ginnastica' tra materia e cultura.

> Ormai tutto ciò fa parte, con lo stesso grado di oggettività, dell'economia politica (della sua critica) generale, attraversata da parte a parte dalla medesima forma e retta dalla medesima logica […] Oggi il consumo […] definisce precisamente lo stadio in cui la merce è prodotta come segno, come valore/segno, e i segni (la cultura) come merce.[23]

Bisogna infatti leggere la forma oggetto (e la forma merce con cui è logicamente intrecciata) come forma segno. Si tratta in ogni caso di astrazioni di carattere semiotico che pongono strutture di equivalenza e gerarchia tra oggetti materiali che, una volta interpretati sotto qualsiasi forma di codice,

[21] In questo modo la forma oggetto si realizza appieno solo nella forma merce, ed è lo scambio a sostenerne il valore feticizzato.
[22] J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, cit., p. 142.
[23] Ivi, pp. 152-56.

sono ridotti inevitabilmente a segni. Ecco perché sino ad ora abbiamo parlato indistintamente di valore d'uso o di significato sociale per descrivere (attra)verso quali *sensi* si muove la dinamica dello scambio e della differenziazione sociale.

5. Forma degenere

Dall'analisi del significato in relazione alla catena dei significanti, Baudrillard porta avanti una prospettiva critica sul ruolo del valore d'uso nel rapporto con il sistema del valore di scambio. Tuttavia, allo sviluppo di una teoria sulla strutturalità del valore d'uso non corrisponde un analogo ampliamento di prospettiva sul significato – il parallelismo tra forma merce e forma segno maturato in *Per una critica della economia politica del segno* rimane fondamentalmente incompleto. A differenza di quanto dimostrato sul valore d'uso, Baudrillard non sembra cogliere la strutturalità che caratterizza lo stesso significato – il concetto di *forma* è assegnato solo al piano del *significante*.

Per Baudrillard, nell'economia politica del segno, ovvero la semiotica, il segno si presenta con la medesima evidenza di valore di senso che, nell'economia politica tradizionale e nella sua critica marxista, la merce presenta nel suo valore d'uso. Secondo Baudrillard, ciò che non viene riscontrato è come l'astrazione del sistema del valore di scambio si sostiene sull'effetto di realtà concreta dettato dal codice, a sua volta astratto, del valore d'uso – e da ciò ne viene giustificato lo scambio e il valore. Avviene lo stesso per la logica del segno, dove è il significato, la cui attualizzazione è possibile solo nella sistematizzazione e nella circolazione dei significanti, a dover essere tutelato come principio di realtà nel suo rapporto con la stessa forma significante e funzionale a quest'ultima.

> Questo rapporto, nei due casi si istituisce come una funzione gerarchica tra una forma dominante e una forma-alibi, o forma satellite, che è in pari tempo il coronamento logico e il compimento ideologico della prima […] il segno si presenta con la medesima evidenza di valore di senso che la merce presenta nell'evidenza *naturale* del suo valore.[24]

Come argomentato da Baudrillard, questa evidenza naturale, positiva e razionale del valore (del significato) è frutto di un'operazione formale (così come il valore d'uso è frutto di un'astrazione in cui la razionalità si presenta esclusivamente come codice culturale e storico). È il carattere discreto del segno a costituire il principio stesso della razionalità del segno – una razionalità che però è un meccanismo di sistema di controllo del senso, nella riduzione di quest'ultimo e di ogni ambivalenza alla *forma* segno (significante/significato). Difatti, per Baudrillard, a differenza di Saussure, l'arbitrarietà consiste nel fatto stesso di porre l'equivalenza tra un certo significante discreto e un significato altrettanto discreto – ovvero nel fatto stesso di creare la funzione segnica.

> Ormai cristallizzato su questa struttura esclusiva, designando il suo campo fisso, dimissionando tutto il resto, e assegnando il significante e il significato in un sistema di

[24] Ivi, p. 151.

controllo rispettivo, il segno si dà come valore pieno, positivo, razionale, scambiabile. Tutte le virtualità di senso sono passate a fil di spada dalla struttura.[25]

Tuttavia, alcuni punti nell'analisi della metafisica del segno non sono così chiari come nel caso dell'analisi della merce, soprattutto una volta che il parallelo tra le due forme è usato da Baudrillard come strumento per la propria argomentazione critica.

L'autore dimostra come nel caso della merce il valore d'uso sia usato come un orizzonte antropologico simulato dall'economia politica, ma in realtà partecipe dello stesso meccanismo ideologico e formale del valore di scambio. Il codice dell'utilità, pur presentandosi ingannevolmente come valore naturale insito nell'oggetto e in relazione con l'individuo tramite l'ideologia del bisogno, ha invece una peculiarità del tutto 'sociosemiotica'. L'economia politica e la critica marxista hanno la necessità di mostrare il valore d'uso sullo stesso piano reale e necessario dell'oggetto, ovvero come esterno alla propria logica dello scambio finendo per legittimare quest'ultima. Il merito di Baudrillard è quello di dimostrare come in realtà il codice del valore d'uso sia complice e compimento (ideo)logico dello stesso meccanismo del valore di scambio – lasciando tuttavia il piano materiale come esterno alla dinamica sociosemiotica del capitalismo.

Lo stesso autore tenta una decostruzione omologa con le corrispettive categorie della forma segno. Difatti, Baudrillard mostra come l'evidenza del significato (corrispettivo del valore d'uso) motivato e naturalizzato dal legame con referente (l'oggetto) sia in realtà un meccanismo utile alla riproduzione della forma ideologica del significante (il valore di scambio). Baudrillard denuncia la mossa ideologica di porre il referente come orizzonte di realtà del segno, esterno a quest'ultimo, laddove invece ne costituisce il coronamento ideologico, l'ombra riflessa del significante. Tuttavia, non è il referente in sé, ma il legame che lo lega al significato a dover essere decostruito e riportato nella logica del segno. Così come il bisogno nel caso della forma merce, è la motivazione il concetto che è necessario denaturalizzare e di cui mostrare il fondamento ideologico.

> Si tratta di un concetto vuoto e magico, ma non potrebbe essere altrimenti: dal momento che ci si è dati una rappresentazione metafisica del referente, una separazione astratta tra il segno e il mondo, è necessaria una passerella magica per ricongiungerli, e – guarda caso – è proprio la stessa con cui l'economia politica tenta di ricollegare il soggetto e l'oggetto, anch'essi posti come separati; il bisogno.[26]

Ma se nel caso della merce era necessario riportare il valore d'uso nella logica dello scambio e scindere il legame naturalizzante (il bisogno) con l'oggetto materiale, nella forma segno, Baudrillard non limita l'operazione omologa al piano del significato, ma riporta anche il referente nella stessa logica del segno. In altre parole, Baudrillard non scinde il rapporto tra significato e referente su due

[25] Ivi, p. 158.
[26] Ivi, p. 163.

diversi piani logici tramite la critica alla motivazione, ma addirittura appiattisce entrambi all'ombra del significante – il referente diviene parte costitutiva dell'economia politica del segno:

> La logica dell'equivalenza, l'astrazione, la discretezza, la rottura del segno, inglobano tanto il significato che il referente, e il 'mondo' che il segno 'evoca' per meglio distanziarsene non è che l'*effetto* del segno, la sua ombra riflessa, la sua proiezione 'amplificata'. O piuttosto è il significato/referente […] un solo e medesimo contenuto, che agisce come ombra riflessa del significante, rappresentando quell'effetto di realtà per cui si compie, e realizza il proprio inganno, l'azione del significante.[27]

In questa operazione vi è l'intenzione di criticare l'arbitrarietà posta tra segno e referente così come teorizzato da Benveniste[28]. Infatti la posizione di Benveniste implica (i) il mantenere intatta la coerenza interna del segno – mentre secondo Baudrillard l'arbitrarietà (nel senso di mancanza di motivazione naturale) del segno si stipula proprio tra la catena dei significanti e l'inganno ideologico del significato; (ii) porre su un piano esterno al segno il referente, ma allo stesso tempo conferirgli il ruolo di garante del segno tramite la motivazione – mentre per Baudrillard è necessario scongiurare qualsiasi operazione naturalizzante e riportare tutto nella logica della forma significante.

> Il vuoto dei concetti nasconde ovviamente una strategia […] La motivazione (il bisogno) non fa altro che descrivere […] una specie di circuito, di processo speculare e tautologico tra due modalità di una stessa forma, mediante il sotterfugio di un sedicente contenuto, la riproduzione di una forma sistematica (quella del valore di scambio; quella del codice del significante), mediante il sotterfugio della realtà.[29]

Tuttavia, a mio parere, abbattere la 'passerella ideologica' della motivazione che dà l'orizzonte di realtà esterna al segno non significa necessariamente dover colmare il vuoto che rimane tra segno e realtà, appiattendo significato e referente, così come fatto da Baudrillard. Se traslata a livello della merce, questa operazione significherebbe appiattire valore d'uso e oggetto materiale, dando così naturalità allo stesso valore d'uso, e contraddicendo l'intero disegno di critica all'economia politica e alla critica marxista portato avanti dallo stesso Baudrillard. Ovviamente, lo scopo di Baudrillard non è quello di naturalizzare il segno; anzi, l'intento è quello opposto. Dietro questo passaggio teorico contraddittorio (perlomeno in relazione all'intento critico di Baudrillard) vi è sicuramente la necessità di ribadire l'egemonia della forma, della catena dei significanti, che si riproduce dietro l'alibi del valore positivo, del significato (nella stessa stipulazione del carattere discreto della funzione segnica) e dall'orizzonte fornito dal referente. Tuttavia, tale scelta porta comunque ad una messa in sostanza della funzione segnica nel suo appiattimento con la realtà.

[27] Ivi, p. 162.
[28] É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971.
[29] J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, cit.,

È necessario a tal punto rivedere questa posizione in termini più propriamente semiotici, proprio partendo dai presupposti critici di Baudrillard. L'errore di Baudrillard è quello di associare il concetto di forma esclusivamente al piano del significante, sino a rendere questi due termini interscambiabili: «la rottura non passa tra un segno e un referente reale, ma tra il significante come forma, e, dall'altra parte, il significato e il referente che si situano insieme come contenuto»[30]. In una prospettiva semiotica, anche il piano del significato è prodotto di una messa in forma (in struttura) di una materia, di un continuum reale[31]. Riprendendo il parallelo costruito dallo stesso Baudrillard, il significato, così come il valore d'uso, si presenta come valore sistemico, strutturato secondo un codice culturale – a tal punto risulta paradossale come sia lo stesso Baudrillard a non cogliere questo carattere strutturale del significato. L'appiattimento tra significato e referente è possibile solo una volta che il significato (così come il valore d'uso) è concepito ideologicamente come elemento singolo e non sistemico.

Cercando di ricostruire una genealogia di questa posizione ritroviamo un riferimento a Saussure. Le due dimensioni del valore teorizzate da Saussure, quella *strutturale* e quella *funzionale*, così come rinominate da Baudrillard[32], rappresentano rispettivamente il valore che i significanti assumono nel rapporto reciproco e il valore di ciascun significante nel rapporto con il proprio significato (ovvero il significato stesso). Ciò che è fondamentale ai fini dell'articolazione tra questi due valori, e che probabilmente Baudrillard non valuta, è che gli stessi significati assumono valore nella loro reciprocità, a seguito di una messa in forma del loro insieme, di una strutturalizzazione. È il segno nella sua interezza a presentarsi come un rapporto formale, come astrazione culturale. È per questo che ricercare una naturalità nel significato – o nel valore d'uso – significa omettere una strutturalità, una forma astrattiva che caratterizza anche il sistema dei significati.

Ciò che individua Baudrillard, sotto il nome, a mio giudizio erroneo, di rivoluzione strutturale, è l'emancipazione del sistema dei significanti da quello dei significati (di cui si conserva comunque un'immagine come referenza simulata). L'errore terminologico di Baudrillard è forse dovuto al riferimento allo stesso Saussure nell'esempio del rapporto tra sistema monetario e sistema delle merci[33]. Baudrillard prende in analisi come nel capitalismo avanzato è il significante moneta ad autoriprodursi e a sgravarsi del proprio valore funzionale (il riferimento alla merce): ed ecco la proclamata rivoluzione strutturale – come se lo stesso Baudrillard cadesse nel tranello che vuole l'idea di struttura legata

[30] Ivi, p. 161.
[31] Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Bari, 1987; L. T. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino 1968; A. Greimas, *Del senso 2*, Milano 1985; U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Milano 1984.
[32] Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1979, p. 17.
[33] Cfr. *ibid.*

esclusivamente al significante. Di fatti, è ormai dimostrato che anche la merce ha una propria dimensione strutturale e si presenta come forma.

Secondo Eco[34], entrambi i piani hanno un'identità esclusivamente relazionale e frutto di un taglio prospettico e funzionale. La *forma* non concerne solo il piano del significante, ma si presenta come un piano interpretativo che ritaglia un piano dell'espressione in rapporto ad un piano del contenuto: ovvero la funzione segnica tra significante e significato. La costituzione dei due piani semiotici non è dovuta a proprietà specifiche e predeterminate; vi è semplicemente una distinzione locale sulla base di una relazione che determina reciprocamente i due piani, l'uno in funzione dell'altro: E/C. Ciò che si vuole sottolineare ancora una volta è come l'entità semiotica non ha statuto proprio, ma è relativa.

Baudrillard vuole in qualche modo enfatizzare questa logica relativa, della forma, che assume una priorità sullo statuto proprio dell'elemento: è la *riproduzione* del sistema delle differenze a realizzarsi dietro l'alibi della *produzione* del valore positivo e proprio del singolo. Tuttavia, a differenza di quanto registrato da Baudrillard, tale rapporto tra struttura e singolo non è omologo al rapporto tra significante e significato. In Baudrillard, il significato non colto nella sua essenza strutturale è accostato all'unicità empirica del referente – il quale, al pari del significato è esclusivamente prodotto simulato di una catena del significante che funge così da matrice del reale: «il codice diviene principio di realtà»[35], necessario allo stesso referente:

> Il referente non rappresenta affatto una realtà concreta autonoma. Non è che l'estrapolazione al mondo delle cose della separazione instaurata dalla logica del segno. È il mondo interpretato e visto attraverso il segno, e cioè *virtualmente separato e separabile* a piacimento. Il tavolo 'reale' non esiste. Se è recepibile nella sua identità (se 'esiste') è perché è già *designato*, astratto e razionalizzato, mediante la separazione che lo fonda come equivalenza di se stesso. Da questo punto di vista non vi è nessuna differenza fondamentale tra referente e significato, e la confusione spontanea che un po' dappertutto se ne fa è sintomatica: il referente non ha altro valore se non quello del significato, del quale vuole essere il riferimento sostanziale *in vivo*, ma del quale non è che il prolungamento *in abstracto*.[36]

Proprio perché è il segno nella sua interezza ad essere un costrutto formale diventa necessario distinguere la natura ideologica del significato (come parte del segno) dal referente – proprio in quanto astrazione di quest'ultimo. Come dice lo stesso Baudrillard, è il *valore* del referente a coincidere con il significato – non il referente in sé. L'identità non coincide con l'essere. Baudrillard invece vuole decostruire la stessa metafisica del referente, e non il suo valore formalizzato nel segno. Tuttavia, decostruire la metafisica del referente spinge inevitabilmente a dare un valore metafisico allo stesso segno. Una volta che è solo il significante a presentarsi come forma il referente si sovrappone al significato e con esso a

[34] Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Milano 1984.
[35] J. Baudrillard, *Per una critica della economia politica del segno*, cit., p. 161.
[36] Ivi, p. 165.

tutto il segno – si rimargina così la rottura tra segno e realtà e allo stesso tempo si registra la rottura tra Baudrillard e la semiotica.

Difatti, se è vero che anche nella teoria della significazione il referente può essere colto solo come contenuto di un segno attraverso il processo di interpretazione, di messa in forma (segnica) della realtà, quest'ultima rimane istanza metafisica esterna al piano del segno. E questo non è per dare al segno quell'orizzonte di realtà e di scientificità, ma piuttosto per ribadire come la significazione sia un processo di astrazione ideologica, nel quale la funzione segnica si presenta come rapporto formale e non di sostanza: la semiotica come logica della cultura[37], lontana da qualsiasi aspirazione di carattere ontologico[38]. Sia in una prospettiva interpretativa che strutturalista, il referente si coglie solo una volta interpretato, ovvero astratto in una struttura – si tratta di una messa in forma della realtà in termini culturali e sociali. Se Baudrillard vuole radicalizzare la prospettiva formale propria della stessa semiotica, il fatto di cogliere questo carattere formale solo nel piano del significante porta l'autore a (i) far appiattire significato e referente come unico piano del contenuto, e di conseguenza a (ii) portare il referente nella dimensione della significazione. È in questo modo che il codice (la significazione) da strumento di interpretazione della realtà – in altre parole, logica della cultura – diviene principio del reale – in altre parole la realtà.

Questo stacco teorico tra piano semiotico e piano ontologico non avviene in maniera così lineare come abbiamo cercato di ricostruire noi nel corso di questo articolo. I presupposti di *Terzità* portano Baudrillard ad evitare un chiaro discorso sul reale, e a coniare il concetto di iperrealtà. L'iperreale è lo scenario mediatico e smaterializzato che caratterizza la realtà postmoderna di alcuni scritti successivi a *Per una critica della economia politica del segno* – un mondo di segni, dove la simulazione è posta paradossalmente come struttura ontologica[39], dove il codice sociale assume progressivamente la funzione di codice genetico volto alla propria riproduzione attraverso la produzione del reale[40]. Di certo le categorie di *riproduzione vs. produzione* e di *forma vs. valore positivo* sono ancora chiave nello stabilire una differenza tra iperreale e reale, ma tale differenza non si pone mai in maniera del tutto chiara e radicale. Se è vero che l'iperrealtà si presenta come sviluppo di quell'ordine terzo situato al di là dell'oggettività e della sua rappresentazione, la sua essenza sembra sempre più coagularsi su un piano *ontologico* dalla consistenza indeterminata – un'ontologia che tradisce quel presupposto *topologico*, astratto e relazionale che era alla base delle importanti analisi critiche di Baudrillard sull'economia politica e sulla società dei consumi e fondamento della stessa teoria semiotica.

Francesco Piluso
✉ francesco.piluso@studio.unibo.it

[37] Cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975; J. Lotman, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, 1985.
[38] Cfr. A. Greimas e J. Fontanille, *Semiotica delle passioni*, Milano 1996.
[39] Cfr. J. Baudrillard, *Della seduzione*, Bologna 1980; *Simulacri e simulazione*, Milano 1984.
[40] Cfr. J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, Milano 1991.

Contributi/1

Du déclin de l'aura au simulacre

Réflexion sur les affinités entre Benjamin et Baudrillard

Nicholas Hardy

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 14/10/2016. Accettato il 09/01/2017

In this article, we examine the affinities between the thought of Jean Baudrillard and that of Walter Benjamin. Through the analysis of central concepts drawn mainly from Simulacres et simulation and from Benjamin's L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique, notably through their respective critiques of culture, we believe that Benjamin foresees a cultural shift or historic rupture, which announces central analogous themes developed later by Baudrillard. The following exegetical work bridges the thought of these two thinkers, allowing a deeper understanding of their contributions to social theory, and to our understanding of culture.

***

L'essentiel de notre travail sur Jean Baudrillard, dans cet article, consiste à illustrer en quoi celui-ci entretient des affinités avec la pensée de Walter Benjamin. Selon nous, Benjamin préfigure l'optique théorique de Baudrillard, son concept de l'aura et du déclin de l'aura forment la *pierre angulaire* donnant lieu aux concepts centraux à la pensée de Baudrillard, notamment le simulacre, la simulation et l'hyperréalité. Notre tâche sera de dégager les affinités théoriques entre ces deux penseurs qui, à leur tour, ont fait de la culture l'objet central de leurs études. À notre avis, quiconque veut connaître la profondeur de la pensée de Jean Baudrillard, doit préalablement passer par le chemin de l'étude de la pensée de Walter Benjamin. Autrement dit, sa théorie est garante du legs de la pensée benjaminienne. Nous démontrerons effectivement que le concept du simulacre s'apparente à celui du déclin de l'aura. D'ailleurs, il nous semble tout à fait pertinent d'analyser la pensée benjaminienne afin de dégager une critique de la culture, qui, à bien des égards, sera par achevée dans l'œuvre de Jean Baudrillard[1].

[1] Signalons que cet essai ne peut s'agir d'une étude exhaustive de l'affinité entre ces deux penseurs. Une telle étude pourrait s'étendre à une analyse plus vaste des textes de Jean Baudrillard. Certes,

1. L'aura et son déclin

Abordons maintenant la question de l'aura sous l'optique des significations sociales de son déclin, en rapport avec le phénomène de la *reproductibilité*. Ceci permettra de faire le lien avec le concept du simulacre de Baudrillard, forme avancée du double que Benjamin préfigure dans son essai sur *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*.

Le concept de l'aura apparaît dans l'œuvre de Benjamin non seulement dans différents contextes, mais il se trouve à posséder plusieurs sens qui ne sont pas toujours clairement délimités. Miriam Bratu Hansen identifie trois définitions principales du concept de l'aura chez Benjamin: 1. l'aura comprise comme substance phénoménale, ou comme ornement, entourant un individu ou un objet, recélant ainsi son individualité et son authenticité; 2. l'aura comprise comme «une singulière trame d'espace et de temps: l'unique apparition d'un lointain si proche soit-il», perçue comme caractéristique essentielle et non reproductible de l'art, gage de son authenticité, inséparable de son fondement *cultuel* et du hic et nunc de son expérience; et 3. l'aura comprise comme une forme particulière de notre perception, au fond mnémonique, qui investit certains phénomènes de la capacité de nous rendre le regard[2].

Selon nos recherches, cette première acception de l'aura comme ornement, souvent moins retenue, présente une dimension plus anthropologique et inclusive de ce concept. Cette première description, provenant d'un protocole inédit d'une expérience du haschich en 1930, présente l'aura comme *substance phénoménale*, apparaissant sur toutes choses, recelant l'individualité et l'authenticité de la chose qu'elle entoure, comme d'un étui. En somme, Benjamin cherche à redéfinir l'aura en tant que concept matérialiste, soit *exotérique*, apte à appréhender la réalité quotidienne[3]. Nous constatons que cet usage du concept est plus large que l'acception principalement retenue de l'aura comme unique caractéristique d'œuvres d'art authentiques et présente de prime à bord une dimension de l'aura reliée à l'expérience humaine.

Une étude de l'essai sur *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* nous permet de déceler la complexité du concept de l'aura qui retient un fond sacré, certes *cultuel*. À titre d'exemple, nous pourrions nous référer aux statues religieuses, auxquelles Benjamin fait allusion, dont la présence dégage un effet *auratique*. Ces statues seraient investies d'un surplus de sens et inscrites dans

nous sommes conscients, tel que le souligne Mark Roberts, que Baudrillard fait référence à Benjamin dans plusieurs de ses ouvrages. Or, dans le cadre de cet article, nous nous limitons à une étude des affinités entre ces deux penseurs centrée sur l'analyse de deux textes importants, soit l'essai sur *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* et *Simulacres et simulation* qui, à notre avis, présentent les éléments qui permettent d'illustrer une certaine parentalité conceptuelle entretenue entre ces deux auteurs. M. Roberts. *From the Arcades to Hyperreality: Benjamin and Baudrillard*, «International Journal of Baudrillard Studies», 5, (1) 2008.

[2] M. Bratu Hansen. *Cinema and Experience; Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, Berkeley 2012, p. 106.

[3] *Ibid.,* p. 119.

un ordre symbolique encadré par son fondement cultuel. Qui plus est, l'aura apparaît autrement lorsqu'il en vient à sa description dans la nature. En effet, Benjamin se réfère à une chaîne de montagnes à l'horizon, se découpant du ciel, et à la branche d'un arbre jetant son ombre sur le promeneur solitaire. Il faut dire que cette description empreinte d'une certaine nostalgie traite de l'aura au moment de son éclipse, à l'ère industrielle, au moment des grandes guerres mondiales et des progrès de la technique.

Par ailleurs, nous repérons dans l'essai *Expérience et pauvreté*, publié en 1933, en plein contexte de bouleversements sociopolitiques en Europe, une première réflexion sur le déclin de l'aura qui s'inscrit dans une mouvance proprement moderne. Benjamin fait mention des constructions nouvelles, utilisant des matériaux dépouillés d'aura, dont le verre. Ces premières apparitions d'objets *anauratiques* évoquent une fascination que Baudrillard reprendra par la suite de façon analogue. Il s'agit notamment des maisons de verre de Le Corbusier, ainsi que celles décrites allégoriquement par Paul Scheerbart. Benjamin évoque une fascination inusitée envers ces nouveaux matériaux. Le verre, explique-t-il, est un matériau «sur lequel rien n'a de prise[4]», sur lequel on ne peut laisser de traces. Cet exemple est significatif dans la mesure où il indique que la question qui sous-tend le déclin de l'aura est celle du bouleversement des conditions de l'expérience humaine, rupture inscrite dans le contexte traumatisant de la Première Guerre mondiale. Ce thème prendra de l'ampleur dans l'essai sur *L'œuvre d'art*, où Benjamin développera de façon plus définitive ce concept du déclin en rapport à la technique et à la montée du fascisme. Parallèlement, d'une perspective baudrillardienne, la maison de verre pourrait être conçue comme espace de *simulation*, l'intérieur exhibé, dénudé de secret, le verre étant l'ennemi du mystère et donc transparent, anhistorique.

Dans l'essai sur *L'œuvre d'art*, Benjamin traite non seulement de la question du déclin de l'aura des œuvres d'arts, mais bien du déclin de cette *aura* dans l'ensemble de la culture. Pour lui, la montée du nazisme et l'état de crise socioculturelle et politique de l'époque constituent les conditions sociales du déclin de l'aura. Rappelons que dans cet essai, Benjamin émet des thèses sur la transformation de la culture, réunissant les thèmes de la modernité, de l'esthétique, de la reproductibilité technique, s'interrogeant sur les effets du capitalisme industriel sur l'art, ainsi que sur le rôle central de l'art dans la confrontation politique avec le fascisme[5]. En outre, Benjamin retrace les différentes étapes de la reproduction des œuvres d'art, identifiant un changement profond dans l'expérience moderne de l'art au XX^{e} siècle, les procédés artistiques traditionnels étant ébranlés par les innovations techniques. Selon Benjamin, en

[4] W. Benjamin. *Œuvres II*, Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris Éditions 2000, p. 369.

[5] Une première version de l'essai est publiée dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, l'organe de publication de l'*Institut pour la recherche sociale*, en 1936, alors que Benjamin est lui-même exilé en France, ayant quitté l'Allemagne en 1933, quelques semaines après l'incendie du Reichstag. J.-M. Palmier. *Walter Benjamin; Un itinéraire théorique*, Paris 2010, p. 346 et 394.

raison des moyens avancés de la reproduction technique, l'œuvre d'art perd son aura, son caractère d'ici et de maintenant, ainsi que son unicité, qui ne peuvent être reproduits. L'authenticité de l'œuvre, c'est-à-dire «tout ce qu'elle contient de transmissible de par son origine»[6], est opposée ici à la reproduction, qui, en revanche, permet de rapprocher l'œuvre au récepteur. L'aura, définie comme «l'unique apparition d'un lointain si proche soit-il»[7], désigne alors la valeur de l'œuvre d'art authentique, qui ne peut être reproduite par la technique.

Benjamin identifie donc, en restreignant le sens de ce concept, un bouleversement de la fonction de l'art qui perd, en raison des techniques photographiques et cinématographiques, sa valeur *cultuelle*, pour acquérir une valeur *d'exposition*, s'intéressant ainsi aux fonctions politiques de l'art. En outre, tout aspect *auratique* des œuvres cinématographiques ne peut que représenter, par un conditionnement technique, *l'illusion de l'aura*, soit une instrumentalisation de l'aura par la technique, permettant l'attribution d'un surplus de sens, dans ce cas, au domaine politique, manipulant directement la population[8]. Selon nous, ce nouveau processus marque le moment où la culture devient malléable. Il convient de souligner que l'*auratisation* du Führer et des masses reprend des éléments d'un fondement *cultuel* de l'art devenu pathologique. À ce titre, Benjamin se réfère à l'instrumentalisation de l'art sous les termes de *l'esthétisation de la politique*, soit la production de valeurs *cultuelles* par un appareillage mis à profit, dans ce cas par le nazisme, à des fins de manipulation, voire de domination des masses. Nous n'avons qu'à évoquer l'usage de l'art pour la création d'un culte du chef, d'une identité nationale aryenne, ainsi que le Futurisme et sa glorification de la guerre comme objet d'appréciation esthétique, c'est-à-dire, la destruction vécue comme «jouissance esthétique»[9].

Nous nous rendons effectivement compte qu'en traitant du déclin de l'aura dans l'art, Benjamin sonne le glas de l'aura de la culture. À cet égard, il indique lui-même que la signification de ce processus «dépasse le domaine de l'art»[10]. Qui plus est, le déclin de l'aura marque ainsi une rupture historique à partir de laquelle les conditions de l'expérience humaine dans la culture occidentale sont bouleversées. Nous sommes d'avis que cette constatation est de grande envergure, puisque notre culture contemporaine serait issue de cette rupture[11].

[6] W. Benjamin. *Œuvres III*, Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris 2000, p. 275.
[7] *Ibid.,* p. 278.
[8] Soulignons qu'en insistant sur le déclin de l'aura dans l'art, Benjamin cherche à entrevoir les *possibles* de l'art cinématographique, dans un effort de confrontation contre l'esthétisation politique fasciste, soit la propagande nazie, mise en œuvre, entre autres, par les films de Leni Riefenstahl. B. Witte, *Walter Benjamin; Une biographie*, Paris 1988, p. 199. Leni Riefenstahl est une directrice de films de propagande nazis, dont *Le triomphe de la volonté*, paru en 1935 et vraisemblablement connu par Benjamin.
[9] W. Benjamin. *Œuvres III*, Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris 2000, p. 316.
[10] *Ibid.,* p. 276.
[11] Notons que l'analyse de Benjamin illustre l'incompatibilité de la culture occidentale en cette période de transition avec les principes conditionnels à l'aura, désormais périmés,

Nous retenons de notre analyse de Benjamin les points suivants: 1. la perte de l'aura dans la culture contemporaine affecte toutes les sphères de l'activité humaine[12]; 2. avec la perte de l'aura de la culture contemporaine vient également la perte de son *ordre symbolique*, ce qui rend la culture malléable; 3. à cet égard, la technique joue un rôle essentiel dans l'instrumentalisation de la culture[13]. En reconnaissant le moment historique du déclin de l'aura dans la culture occidentale, nous ne pouvons considérer ce déclin aujourd'hui qu'*ex post facto*. Selon nous, ceci permet d'ouvrir notre réflexion sur le legs de Benjamin, dont la pertinence de la thèse du déclin de l'aura peut être envisagée dans le contexte de la culture contemporaine sous l'angle de l'accomplissement de ce déclin – ce que nous examinerons chez Baudrillard.

2. Culture et hyperréalité

Par le biais de ses concepts du simulacre et de la simulation, Jean Baudrillard prend le relai d'une approche critique en théorisant cette culture que nous qualifions sous une perspective benjaminienne d'*anauratique*. Bien entendu, chez Baudrillard, le simulacre s'inscrit dans un système social, prenant ainsi une envergure que Benjamin n'aurait pu prévoir dans ses efforts de théorisation de la photographie et du cinéma comme forces instrumentales aux fins politiques. Si Benjamin annonce le déclin de l'aura d'une culture, qui débouche sur notre époque contemporaine, Baudrillard, pour sa part, nous permet de mieux saisir les rouages de cette culture[14]. Tel que démontré précédemment, Benjamin traite du processus inédit de l'instrumentalisation de l'art et de la culture. Quant à lui, Baudrillard traite de la culture comme sphère hyperréelle, dévorant tous contenus «réels», ceux-ci récupérés en tant que simulacres et actes sociaux (à la fois collectifs et individuels, intimes) simulés. Pour enchaîner sur les conclusions susmentionnées tirées de notre analyse des textes de Benjamin, nous constatons,

dont: l'authenticité, soit le pouvoir de transmission d'un héritage historique, l'inscription des choses dans un ordre symbolique, l'unicité du moment de l'expérience de l'aura et son aspect inapprochable, immaîtrisable.

[12] Ceci nous permet d'effectuer un rapprochement avec le concept d'industrie culturelle tel que décrit par Adorno et Horkheimer, dans la mesure où: «le monde entier est contraint de passer dans le filtre de l'industrie culturelle», ce qui cause l'indistinction entre la réalité et sa reproduction technique. Cette indistinction est effectivement une caractéristique distinctive d'une culture sans aura, où la technique joue un rôle indispensable à son instrumentalisation, de sorte que nos rapports avec la réalité passent par sa mediation. M. Horkheimer, T. W. Adorno. *La dialectique de la Raison*, Éliane Kaufholz, Paris 1974, p. 135.

[13] Nous n'avons qu'à nous référer, à titre d'exemple, au rôle de la technique dans la manipulation de l'identité allemande aux fins de l'idéologie nazie, tel que présenté par Benjamin, tandis que des exemples de ce phénomène dans la culture contemporaine peuvent être retrouvés, notamment dans les analyses des phénomènes de télé-réalité chez Baudrillard.

[14] L'Yvonnet compare d'ailleurs l'approche de Baudrillard à celle du sculpteur, «…qui retire de la matière, jusqu'à ce que jaillisse la forme pure, celle du détail, dans sa perfection. Ainsi le fragment.» Cette description n'est pas sans créer un rapprochement à l'approche benjaminienne, elle aussi, privilégiant la forme du fragment. F. L'Yvonnet. *L'Effet Baudrillard: L'élégance d'une pensée*, Paris 2013, p. 21.

particulièrement dans *Simulacres et simulation*, que ces thèmes sont repris et développés autrement. Notons que nous ne sommes pas les seuls à effectuer ce rapprochement. Roberts ira jusqu'à affirmer, tel qu'avancé par Baudrillard lui-même, que Benjamin aurait anticipé la venue de la simulation et de l'hyperréalité. À ce titre, Roberts renvoie à la préfiguration théorique des thèses benjaminiennes sur la reproductibilité et la dialectique à l'arrêt, annonciatrices, selon ce dernier, d'un «âge de la simulation»[15]. De fait, dans *Simulacres et simulation*, Baudrillard dresse l'anatomie de cette culture que nous avions qualifiée d'*anauratique* et que Baudrillard qualifie d'*hyperréelle*.

Notons que la technique à l'époque de Baudrillard est déjà bien plus spécialisée, voire *cybernétique*, permettant de simuler la réalité de façon plus efficace et précise. Il en découle, selon Baudrillard, un système hyperréel, englobant la culture et déterminant les téguments du social.

3. La simulation et la difficulté du «réel»

Dans *Simulacres et simulation*, Baudrillard pose d'emblée la question du processus de reproduction de l'image et de la simulation, où s'opère une logique causant l'indistinction entre le réel et l'imaginaire, soit la «substitution au réel des signes du réel»[16], ces signes étant simulés, remplaçant l'authenticité des choses, mais plus encore, affectant profondément notre capacité de les distinguer. En ce sens, le réel est absorbé et récupéré par la capacité hautement spécialisée de produire les *signes* du réel qui en opèrent la substitution. Tel que décrit par Hegarty, l'ordre avancé du simulacre chez Baudrillard n'imite plus le réel mais le remplace. Cette substitution est spécifiquement déterminée par la technologie, en ce qu'elle s'inscrit dans un système productif[17]. Le virtuel, nous dit Baudrillard, «recoupe la notion d'hyper-réalité» et, à la fois, «tient lieu de réel», en ce qu'il en opère la réalisation parfaite et donc la dissolution»[18]. Ergo, nous faisons face à autre chose qu'au *double* de la réalité, sans pour autant verser dans l'imaginaire, puisqu'après tout Baudrillard traite de phénomènes qui nous entourent, mais qui relèvent d'un troisième ordre. Ainsi, la substitution du réel donne lieu à sa figuration *hyperréelle*.

En effet, tel que décrit par Baudrillard, la simulation est un procédé productif d'hyperréalité. Comme nous l'avons mentionné, il en résulte une remise en cause de la distinction entre le 'vrai' et le 'faux', le 'réel' et l''imaginaire'. Or, l'hyperréalité est sans équivalence entre le signe du réel et le réel lui-même, mais avec l'*utopie* de son équivalence[19]. C'est-à-dire que la simulation génère les modèles d'un réel sans origine ni réalité. C'est ainsi que Jean Baudrillard définit

[15] M. Roberts. *From the Arcades to Hyperreality: Benjamin and Baudrillard*, «International Journal of Baudrillard Studies», 5 (1) 2008. Texte sans pagination. Notre traduction.
[16] J. Baudrillard. *Simulacres et simulation*, Paris 1981, p. 11.
[17] P. Hegarty.*Jean Baudrillard: Live Theory*, New York 2004, p. 50, p. 60.
[18] J. Baudrillard. *Mots de passe*, Paris Pauvert, 2000, p. 52.
[19] J. Baudrillard. *Simulacres et simulation*, cit., p. 27.

l'hyperréel. Dans cette perspective, le réel devient «une récurrence orbitale des modèles», ou encore «une génération simulée des différences» sur laquelle se fonde notre entendement du monde[20].

Le traitement qu'effectue Baudrillard des simulacres religieux fait écho au concept de l'aura, ces symboles religieux étant empreints d'un certain pouvoir, des traces d'une substance magique et sacrée. D'ores et déjà, cette part obscure et sacrée du divin se volatilise et laisse place à la puissance de la fascination provenant de la *machinerie des icônes*[21]. Cette querelle des iconoclastes auquel Baudrillard fait allusion n'est pas sans préfigurer ladite toute-puissance des images exercée aujourd'hui. Il nous semble d'ailleurs que l'usage du terme *machinerie* soit approprié, car c'est par un procédé technique que les images exercent leur pouvoir de fascination, pouvoir qui déborde le domaine religieux pour affecter l'ensemble de la culture. À notre avis, nous pourrions même parler d'une machinerie de la culture, c'est-à-dire, l'organisation d'un système social, par un procédé technique d'instrumentalisation des images, de contenus culturels, où règne l'indistinction symbolique entre réalité et hyperréalité. Tout comme l'idée de Dieu a été perdue au profit des îcones, de même, notre culture est perdue au profit de sa transmutation hyperréelle, où ses contenus réels sont absorbés et rediffusés en simulacres.

Le problème du réel est d'être confondu par la simulation, où l'absence d'ordre symbolique n'est plus en mesure de délimiter la distinction entre le réel et l'hyperréel. Baudrillard cite plusieurs exemples, entre autres, la simulation des grottes de Lascaux qui remplace les originales, l'usurpation symbolique de la momie de Ramsès II qui, exhumée, permet de restaurer un ordre visible, certes de se réapproprier l'histoire Antique, Disneyland, fabrique de fantasmagorie, magnétisme des gadgets, fonction de prouver l'existence du réel américain (alors que cette Amérique qui l'entoure n'est déjà plus réelle), mises en scène de crimes par les media, découverte dans le film d'une alerte atomique, précédant à la même découverte, cette fois, hors-film, le scandale de Watergate, dont l'existence dans les media sert à prouver l'existence de la justice (était-ce véritablement un scandale? une preuve?). Cette indistinction est une stratégie. Tel que décrit par Baudrillard lui-même, la dénonciation de la corruption ne sert qu'à régénérer la légitimité du système politique[22]. Partout, rêves, phantasmes, imaginaire historique, disparaissent du réel et se voient recyclés dans des «instituts», c'est-à-dire que moins l'activité est vécue, plus elle est vécue par voie de simulation: contactothérapie, mode yoga, phénomènes de sexualité virtuelle versus perte de socialité et de connaissance des facultés corporelles, sociales, etc. En somme, l'absence *réelle* donne lieu à une surenchère *hyperréelle* et en l'occurrence, génère une source de confusion généralisée.

[20] *Ibid.,* p. 11-12.
[21] *Ibid.,* p. 14.
[22] J. Baudrillard. *Mots de passe*, Paris 2000, p. 46. Voir aussi R. J. Lane. *Jean Baudrillard*, Abingdon 2009, p. 88-89.

Pour mieux saisir le concept de simulation, Baudrillard renvoie à la dynamique de la bande de Moebius, qui opère une réversibilité, une torsion continue des surfaces. De même, la simulation opère la torsion insaisissable du sens. Tel que Baudrillard le décrit: «…les référentiels mêlent leurs discours dans une compulsion circulaire, moebienne […] [servant à] faire la preuve du réel par l'imaginaire, la preuve de la vérité par le scandale…»[23]. Bref, «tout se métamorphose en son terme inverse pour se survivre dans sa forme expurgée»[24]. Ceci reviendrait à dire que, face au désordre symbolique, une logique opératoire, fondée sur un appareillage technologique, voire cybernétique, serait en mesure de simuler la réalité humaine et sociale, qui par-delà même, servirait à la définir. Le simulacre a donc un pouvoir analogue à l'aura instrumentale. Or, Baudrillard nous offre une piste pour comprendre son fonctionnement, en ce qu'il génère une source de fascination. Cette fascination provient de la capacité d'attribuer à des choses qui auraient connu un encadrement symbolique plus strictement défini, un *surplus de sens*.

4. Fonction du désordre symbolique

Nous avons énoncé que l'indistinction du réel était une stratégie, qu'elle avait une fonction. Celle-ci serait nulle autre que la création d'une *entropie* permettant d'absorber les contenus du réel et de dissoudre dans le réel les modèles hyperréels simulés, en en modifiant ainsi profondément le sens. Baudrillard traite directement des media, de leur capacité de mettre en scène la communication et de neutraliser le sens des phénomènes réels qu'ils diffusent. Il introduit ici le concept de l'implosion des contenus du sens, ainsi que de l'implosion des instances médiatrices d'une réalité quelconque, ce qui signifie à la fois la fin du message et du medium. Ceci nous semble d'actualité aujourd'hui où, par exemple, l'orchestration des bulletins de nouvelles se dissout dans l'usage individuel des media-sociaux du public. Selon Baudrillard, cette maximisation de la parole, cette production maximale de sens, crée une destruction par implosion du sens, qui résulte dans la génération d'une fascination et c'est cette fascination qui agit sur nous, sans être vécue comme telle, de façon instrumentale et coercitive[25].

La publicité miroite notre univers, notre univers devient publicité. Tel que décrit par Baudrillard, «notre monumentalité sociale est devenue publicitaire»[26]. La forme absorbe tous les contenus du social pour s'y dissoudre. La traductibilité des phénomènes de notre société concurrentielle dans leur forme publicitaire les transforme en véhicules de marketing, de merchandizing, «où il n'y a plus de différence entre l'économique et le politique»[27]. La *publicité absolue* donc, forme le gage de la transparence superficielle des choses. En

[23] J. Baudrillard. *Simulacres et simulation*, cit., p. 35.
[24] *Ibid.,* p. 35.
[25] *Ibid.,* pp. 128-129.
[26] *Ibid.,* p. 140.
[27] *Ibid.,* p. 132.

effet, la publicité, chez Baudrillard, est le miroir de «l'univers de l'économie politique et de la marchandise»[28], dans la mesure où cet univers est parcouru «d'intensités simplement superficielles»[29]. Si pour Benjamin, la propagande via l'instrumentalisation auratique dans la photographie et le cinéma est le propre du *politique*, la publicité, elle, est l'équivalent (plus développé) au niveau économique. Ainsi, l'analyse de la culture de Baudrillard considère cette sphère comme étant totalement prise en charge par l'univers de l'économie politique et de la marchandise. Baudrillard dresse ici l'anatomie de notre culture *anauratique* où les stratégies de résistance se font difficiles, puisque la résistance dans ses formes traditionnelles, politique, révolutionnaire, activiste, ou contre-culturelle, peuvent être elles-mêmes simulées et neutralisées, puisque les media y donnent image et voix, et la voix s'inscrit dans cette surproduction de la parole, logique neutralisatrice du système. Conséquemment, il n'est plus possible de faire usage de la parole rationnelle en société car la logique du système est de surproduire cette parole et ainsi d'en détruire le sens et la portée et c'est effectivement l'anéantissement de la communication (publique, personnelle, politique, etc.).

5. Le simulacre comme forme avancée du double

L'affinité entre Benjamin et Baudrillard atteint son paroxysme dans la section *Clone Story* tirée de l'ouvrage *Simulacres et simulation*. Nous y trouvons d'ailleurs une référence directe à Walter Benjamin, où l'idée de la reproductibilité, ou du *double*, illustre la parentalité de ce concept avec celui du simulacre. Nous y repérons les attributs distinctifs de la culture *anauratique*, ce qui permet de réaffirmer sans équivoque les rapports théoriques entre ces deux auteurs. Nous nous permettons de citer ce passage:

> Le clonage est donc le dernier stade de l'histoire de la modélisation du corps, celui où, réduit à sa formule abstraite et génétique, l'individu est voué à la démultiplication sérielle. Il faudrait reprendre ici ce que Walter Benjamin disait de l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique. Ce qui est perdu dans l'œuvre sériellement reproduite, c'est son *aura*, cette qualité singulière de l'ici et maintenant, sa forme esthétique (elle a déjà perdu auparavant dans sa qualité esthétique sa forme rituelle), et elle prend, selon Benjamin, dans son destin inéluctable de reproduction, une forme *politique*. Ce qui est perdu, c'est l'original, que seule une histoire elle-même nostalgique et rétrospective peut reconstituer comme 'authentique'. La forme la plus avancée, la plus moderne de ce déroulement et que lui décrivait dans le cinéma, la photo, et les mass-media contemporains, est celle où l'original n'a plus même jamais lieu, puisque les choses sont d'emblée conçues en fonction de leur reproduction illimitée. (…) C'est ce qui nous arrive non plus seulement au niveau des messages, mais au niveau des individus avec le clonage. En fait c'est ce qui arrive au corps lorsqu'il n'est plus conçu lui-même que comme message, comme stock d'information et de messages, comme substance informatique. Rien ne s'oppose alors à sa reproductibilité sérielle dans les mêmes termes dont use Benjamin pour les objets industriels et les images mass-mediatiques.[30]

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.,* pp. 149-150.

Ce passage explicite clairement les thèmes que nous avons discutés précédemment. La démarche de Benjamin s'inscrit dans une critique politique, une dénonciation de la disparition de l'authenticité des phénomènes reproduits sériellement. Cette inscription sérielle des œuvres d'art dans les mass-media est reprise par Baudrillard. Il s'agit cette fois-ci de l'inscription sérielle du corps (mais aussi des contenus d'une culture), de façon plus avancée, non plus dépendante des techniques industrielles, mais informatiques. Baudrillard approfondit l'idée du double qui, de par l'inscription de son matériel génétique (il faut comprendre le terme génétique au sens large) dans un appareillage de reproduction sérielle, remplace et rend impossible le retour à l'original. De même, la machinerie culturelle opère d'une façon analogue et oriente ainsi nos entendements des phénomènes culturels. Qu'est-ce qu'un simulacre, sinon un clone?

En l'occurrence, nous rencontrons une différence fondamentale s'éloignant de l'acception benjaminienne du double. C'est-à-dire qu'à l'époque de Benjamin, le critère du hic et nunc, en raison de limites technologiques, permettait de différencier du double. La photographie n'est pas tout à fait affranchie du support physique, externe, soit *exotechnique*. Alors qu'à l'époque de Baudrillard, l'existence de l'image ne dépend plus d'un support matériel, elle connait désormais une existence virtuelle, flottante, omniprésente. Par conséquent, ses capacités de contenir l'information sérielle en sont d'autant plus avancées. Ainsi, Baudrillard remet en question l'idée du hic et nunc comme critère, puisque les formes du double aujourd'hui sont intériorisées. Le double benjaminien est toujours repérable; le simulacre, au contraire est une forme *ésotechnique*, d'où sa capacité opératoire sur notre entendement du réel infiniment plus efficace (Baudrillard offre en exemple la technique du laser), les images étant intériorisées[31]. Il en découle que nous devenons nous-mêmes avatars, incarnant les contenus des reproductions sérielles, ou plutôt, des modèles codés, générés parla sphère hyperréelle de notre société au moyen des technologies médiatrices du social. Ces modèles existent indépendamment d'un ordre «réel», celui-ci étant altéré par la production des valeurs du réel via sa simulation[32]. Cette distinction entre *exotechnique* et *ésotechnique* constitue le pivot de notre étude en ce qu'elle illustre l'affinité entre la pensée de Benjamin et celle de Baudrillard, tout en présentant l'axe qui différencie leur pensée et en respecte ainsi leur caractère irréductible.

[31] *Ibid.,* p. 150.

[32] Tel qu'indiqué par Pawlett, la simulation génère des modèles, dont les significations préexistent aux perceptions du réel. W. Pawlett. *Jean Baudrillard: Against Banality*, Abingdon 2007, p. 82. Par ailleurs, tel qu'affirmé par Hegarty, il ne s'agit pas là d'une conception déterministe. Plus précisément, c'est l'hyperréalité elle-même qui serait determine technologiquement, ce qui permet la précession du simulacra modelant l'existence réelle: «This (media) technology is what ensures the 'precession of simulacra', the precedence of simulation over all that already existed as real, and it is not technology as such that determines, but models, and part of this cannot be separated from advances in technology (the idea of the model being inextricably linked with production)». P. Hegarty. *Jean Baudrillard: Live Theory*, New York 2004, p. 60.

6. Fascination et séduction

Il reste un dernier point avec lequel nous aimerions conclure notre étude de l'affinité entre la pensée de Benjamin et de Baudrillard: l'opposition entre *fascination* et *séduction*. La fascination est le propre du simulacre, alors que la séduction, elle, est le propre de l'aura, ainsi pourrions-nous comprendre cette opposition. L'une dépend d'une reproduction hyperréelle, dont la forme est vide et transparente. L'autre dépend de l'ombre, d'une part cachée et immaîtrisable de l'être ou de la chose.

Pour reprendre les propos de Baudrillard selon la formule que nous devons à Benjamin: au plus parfait simulacre, il manquera toujours *une* chose: *l'ombre*. Face à la menace posée sur le réel par la similitude virtuelle, Baudrillard signale la seule faiblesse, la seule faille du système hyperréel de notre culture. L'ombre pour Baudrillard, comme l'aura pour Benjamin, forme la face cachée de l'objet, la part du secret qui est *irreproductible*. Il s'agit peut-être du dernier repère du *réel*. Ainsi, Baudrillard oppose à la fascination des simulacres, la séduction, qui elle, provient de la part d'ombre des êtres et des choses. L'ombre, selon ce dernier, est ce par quoi l'objet ne se ressemble pas[33]. Au risque de nous répéter, l'ombre consiste de la face cachée où l'objet maintient sa profondeur, son aura, conditionnelles à son authenticité. L'ombre échappe à la transparence et donne lieu à la séduction, qui, nous l'aurons compris, est empreinte d'une signification riche et salvatrice.

Baudrillard traite de la séduction[34] en termes d'une forme d'échange symbolique. Il s'agit bien d'un univers «qui s'inscrit radicalement contre celui de la production»[35]. En effet, il faut comprendre le concept de séduction en opposition au mode linéaire de la production de la valeur (que ce soit de richesses, de sens ou de jouissances), dont l'expression prend la forme de signes autoréférentiels et de formes transparentes[36]. Baudrillard lie plutôt la séduction à «la maîtrise symbolique des formes»[37], un jeu qui dérègle l'identité des choses, mettant en évidence leur devenir. Baudrillard semble se référer à une conception qui relèverait d'un autre paradigme, et, en ce sens, cela implique, par l'échange symbolique et le jeu des apparences, un rapport à la connaissance du monde radicalement autre. La séduction en tant qu'échange symbolique fait appel à la part secrète et profonde des choses car elle met en jeu leurs apparences, plutôt que d'en signifier la maîtrise.

[33] J. Baudrillard. *Simulacres et simulation*, cit., p. 160.
[34] Le concept de séduction tient une place importante dans l'œuvre de Baudrillard et possède plusieurs acceptions. Baudrillard offre une synthèse explicative de ces acceptions dans *Mots de passe*. Nous avons recours à cette synthèse pour expliciter notre point de vue.
[35] J. Baudrillard. *Mots de passe*, Paris 2000, p. 31. Voiraussi P. Hegarty. *Jean Baudrillard: Live Theory*, New York 2004, p. 70.
[36] J. Baudrillard. *Mots de passe*, cit., pp. 31-36.
[37] *Ibid.,* p. 35.

Nous considérons que le concept de séduction est analogue à celui de l'aura[38] puisqu'il maintient la part immaîtrisable, secrète et obscure des choses qui, elles, agissent profondément sur nous et que nous mettons en jeu à notre tour dans une sorte d'échange symbolique, et en ce sens, *auratique*. En somme, l'aura peut-elle être pensée en tant qu'échange symbolique, dans la mesure où elle implique une forme de communication au fond mnémonique et *cultuel*, l'expression de substances phénoménales toujours changeantes, ambiguës et dont la relation échappe à la valeur d'exposition des technologies médiatrices de notre univers? Il nous semble que ce rapprochement permet à la fois de considérer l'aura comme échange symbolique et la séduction comme mouvance *auratique*, pour ainsi dire.

Pour revenir à l'opposition entre séduction et fascination telle que présentée dans *Simulacres et simulation*, prenons garde de ne pas confondre l'effet des simulacres à la séduction simplement parce qu'ils font proliférer des formes d'hypersexualité (ce serait là un entendement vulgaire et réducteur). Il s'agit bien au contraire d'un effet de fascination. Fascination que nous vouons aux simulacres qui nous entourent, dans notre appartenance au culte de l'hyperréalité. Soyons clairs, cette fascination serait vouée à la transparence des simulacres et la source de cette transparence proviendrait, elle, du mode de disparition qui est le propre de la société hyperréelle. Ce mode de disparition se réfère, entre autres, à la perte de la dimension humaine. La disparition n'équivaut pas à la finitude, mais bien au processus de reproduction illimitée *ad perpetuam*, d'un univers clone, parfaitement réalisé et aux modèles pré-codés[39]. Certes, l'attirance à l'existence virtuelle tient de ce ressort. Par opposition, la séduction est plus occulte, voire poétique[40]. Elle seule nous assure de la profondeur des choses, nous permet de considérer l'être humain comme source profonde de complexité.

Nous avons introduit le concept de disparition puisqu'il est indicatif de l'entreprise de Baudrillard, qui s'inscrit dans une approche critique de la société occidentale. Tout comme le déclin de l'aura chez Benjamin a valeur de symptôme (celui de l'état de crise de la société moderne caractérisé par la prise de pouvoir des Nazis), l'analyse de notre société qu'effectue Baudrillard s'inscrit dans la même foulée[41].

[38] L'aura comprise comme substance phénoménale recelant l'individualité de la chose qu'elle entoure.
[39] J. Baudrillard. *Mots de passe*, cit., pp. 69-79.
[40] À ce titre, nous nous référons à Lane qui explique la fonction radicale de l'approche de Baudrillard, en se référant au texte *The Vital Illusion*, comme stratégie de résistance envers l'état paradoxal du monde contemporain, consistant en l'abandon des principes dépassés de vérité, causalité, ou des normes discursives, pour accorder une puissance au langage, notamment poétique, empreint de sens symbolique, arme contre l'extermination du sens causée par la virtualisation du monde contemporain. Par ailleurs, Baudrillard affirme lui-même que l'art est un des terrains de la séduction. R. J. Lane. *Jean Baudrillard*, Abingdon 2009, pp. 135-136 et J. Baudrillard. *Mots de passe*, cit., p. 39.
[41] W. Benjamin. *Œuvres III*, Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris 2000, p. 276.

Pour paraphraser Baudrillard[42], face à la dégénérescence de la société occidentale, du projet des Lumières au désert hyperréel et fascinant du capital et de son règne éphémère, il n'est plus possible d'avoir recours au sens, ni aux facultés de la raison, puisqu'il y a eu, tel que préfiguré par Benjamin, et l'ensemble de l'École de Francfort, subversion de la raison. Notre seul recours (et c'est peut-être un retour à l'aura) pour contrer l'hyperréalité des formes parfaites, c'est-à-dire des simulacres, serait, inéluctablement, *la séduction*.

Nicholas Hardy
✉ nhard060@uottawa.ca

[42] J. Baudrillard. *Simulacres et simulation*, cit., p. 234.

Testi/1

Marshall McLuhan, *Understanding Media*: *The Extensions of Man*

Mc Graw-Hill Book Company, cop. 1964*

Jean Baudrillard**

This long review to M. McLuhan's book, that maybe influenced more than any other the contemporary sociologist, also starting a new aesthetical and philosophical reflection about media and new technologies, has been written by Jean Baudrillard in 1967. Here the French thinker goes ironically through McLuhan's theory of the civilizing process, in particular his interpretation of the so-called 'Civilization of Books'. Working on the distinction between 'hot' and 'cool' media, he demonstrates how McLuhan's sociological thought, although able to explain the revolutionary role of the electrical environments (those which lead man beyond the Age of Literacy and into the global village) is insufficiently equipped for an historical and social (and therefore political) comprehension of modern cultural processes.

***

Stiamo entrando nell'Età Elettrica (*Electric Age*), che subentra all'era dell'alfabetizzazione tipografica (*Age of Literacy*). A un'era di 'esplosione' segue una nuova era di 'implosione'. L'era elettrica mette fine a parecchi secoli di cultura visiva, di divisione tecnica, di individualismo e di nazionalismo, e reintroduce alla comunicazione istantanea e alla relazione tribale (che fu quella delle culture orali precedenti la stampa). Tale è, in sintesi, la *tesi generica* del libro.

McLuhan scrive una 'storia' generale delle civilizzazioni a partire dal processo di evoluzione – non come Marx delle tecniche di produzione e delle forze produttive – ma delle tecniche di comunicazione: i media. Storia formale, che si ordina su una *tipologia binaria*: i media 'caldi' [*hot*] e i media 'freddi' [*cool*], e che articola tre grandi fasi 'storiche': culture tribali – fredde; alfabetiche – calde; era elettrica – fredda. Il tutto fondato su una *teoria della significazione* che si riassume nella formula: «THE MEDIUM IS THE MESSAGE».

* Recensione di Jean Baudrillard pubblicata nei *Comptes rendus* de «L'Homme et la societé», 5, 1967, pp. 227-230, ora disponibile su http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1967_num_5_1_3099; si ringrazia la casa editrice L'Harmattan per averne autorizzato la traduzione in italiano. Tutte le altre note al testo sono di Baudrillard [N.d.T.].

** Traduzione di Eleonora de Conciliis.

La culturologia sociale americana secerne così ogni dieci anni dei grandi schemi direttivi dove un'analisi in diagonale di tutte le civilizzazioni viene a rimbalzare sulla realtà americana contemporanea come finalità implicita e modello futuro. Si ritrova qui lo stesso grande schema in tre punti della 'Folla solitaria', che è quello di ogni pensiero mitico. Sorokin, Toynbee, Riesman, McLuhan ed altri: grandi profeti nominalisti, pensiero categoriale (i media funzionano qui esattamente come le grandi categorie morali economiche e culturali dei sistemi 'classici'), curiosamente mischiato tuttavia a un'osservazione pragmatica spesso solida, a un impressionismo culturale spesso ricco di idee, che fanno di questi grandi vecchi libri intellettualmente scabrosi ed irritanti una lettura sempre stimolante.

Che cos'è l''alfabetizzazione'? Inaugurata dai caratteri mobili di Gutenberg, è la tecnologia tipografica, fondata sull'alfabeto fonetico, la figura e la visualizzazione. Razionalizzando tutte le procedure di comunicazione secondo i principi di continuità, di uniformità e di ripetibilità, essa ha sconvolto l'organizzazione tribale e le strutture orali di comunicazione. *Medium* fondamentale, dunque vero *messaggio* dell'Occidente, questo modello ha investito a poco a poco la produzione e il mercato, la giurisdizione, la scienza, l'educazione, l'organizzazione urbana, la cultura. Attraverso la lettura e la scrittura (tecnicamente mediatizzate), è questa stessa rivoluzione che rifanno oggi i paesi del Terzo Mondo, avviandosi verso il processo di standardizzazione che porta all'organizzazione visuale del tempo e dello spazio. McLuhan riferisce lo spaesamento e lo stupore degli indigeni nello scoprire l'esistenza simultanea di *tanti* libri simili: senza la figura tecnica del mondo, del campo della percezione e della stessa vita interiore in uno spazio omogeneo, non vi è né civilizzazione moderna, né 'decollo' economico. Ora il modello assoluto di questa divisione tecnica, dunque il medium di questa prima grande rivoluzione 'storica', è il discorso 'alfabetizzato', materializzato nello spazio dalla tecnica, è il libro stampato – successione omogenea di lettere in righe, pagine, libri, collezioni, biblioteche, archivi, ecc. – con il fantasma finale del mondo intero passibile di questa organizzazione 'letterale' e dunque suscettibile di 'lettura' totale[1]. Tutte le strutture orali, feudali e tribali sono spazzate via: «La sostituzione nell'uomo del visuale alla parola (dell'occhio all'orecchio) per mezzo della tecnologia del libro è senza dubbio l'esplosione più radicale che possa scuotere una struttura sociale» (p. 49).

Noi viviamo tuttora le conseguenze di questa rivoluzione, ma oggi, col medium totale che è l'elettricità, inauguriamo una seconda (e ultima?) rivoluzione mondiale, dopo quella di Gutenberg. Mentre i media precedenti non erano che l'estensione meccanica e visuale del corpo dell'uomo o del suo lavoro, l'elettricità (come pure l'elettronica, la cibernetica, ecc.) sono un'estensione

[1] Non si tratta di lettura 'strutturale', di un sequestro del mondo come *sintassi*, ma di una decifrazione tecnica del mondo come *alfabeto fonetico*, di un'apprensione del mondo non nei suoi significati, ma nella sua materialità di discorso *scritto*, di libro-oggetto fabbricato: successione discontinua di un ordine irreversibile di segni chiamati lettere.

del suo sistema nervoso centrale[2]. Mentre gli schemi tradizionali derivati dalla 'literacy' implicavano la meccanizzazione, la specializzazione, la causalità deduttiva, la divisione tecnica del lavoro, la grande organizzazione centralizzata, l''esplosione' industriale e imperialista – con la comunicazione elettrica, non visuale, istantanea, cambia tutto. Anche la causalità: si passa dalla connessione lineare alla configurazione. Tutto diviene contemporaneo e si decentralizza, s'instaura un processo di sintesi planetaria ('implosione'); più spazio continuo, omogeneo e astratto: ciascuna configurazione crea il proprio spazio-tempo (qui la fisica moderna ritrova la percezione delle culture arcaiche, non 'alfabetiche'). «Le energie implosive e contrattili affrontano gli antichi modelli d'organizzazione espansionisti tradizionali». Azione e reazione, un tempo disgiunte, sono congiunte e superate nel feed-back. «Dialogo tra il meccanismo e l'ambiente, il feed-back segna la fine della linearità introdotta nel mondo occidentale dall'alfabeto e dalle forme continue dello spazio euclideo» (p. 354).

Paradossalmente, con questa rete di interdipendenza fluida e illimitata, la nostra civilizzazione ritrova, al di là dell''Age of Literacy', gli schemi di partecipazione intensa e di profonda inclusione tipici delle culture orali e tribali. L'automazione (come già il telegrafo, la tv, ecc.), lungi dall'essere un'estensione dei principi meccanici di divisione, di successione e di esclusione, sono il segno di una unificazione del pianeta per mezzo di una comunicazione 'istantanea' e generalizzata. In quanto i satelliti e l'elettricità conducono l'intero pianeta al di là del regno ormai trascorso della città (fenomeno tipico dell''Age of Literacy') verso le strutture organiche del villaggio (il quale aveva istituzionalizzato le funzioni umane su una base di partecipazione intensa e di debole organizzazione: formula ideale di stabilità), noi ritorniamo ad un mondo sintetico e tattile (in termini mcluhaniani: frammentario e iconico) dell'implosione, dell'equilibrio e della stasi. L'ironia della sincronia vuole che in una stessa epoca, noi, Occidentali visuali e razionalizzanti, esseri di 'literacy', abbiamo tanta paura (McLuhan parla di 'panico morale') di entrare in questo nuovo universo di configurazione agile e tattile inaugurato dall'elettricità, quanto gli indigeni del Terzo Mondo di abbandonare la loro cultura orale e tattile per entrare nel 'nostro' universo[3].

Al contrario di tante mass-mediologie (soprattutto europee) il cui profetismo si vuole generalmente cupo, la speculazione di McLuhan è perfettamente ottimista. L'oscura visione narcisistica dei media come auto-

[2] Citiamo di passaggio il curioso riferimento psico-mitico di McLuhan a Narciso / *narcosi* per fornire una teoria genetica dei suoi media = estensioni dell'uomo. Estensioni organiche (voce, gesti, linguaggio, abbigliamento, abitazione), tecniche (libro, macchine, ecc.), nervose (radio, tv, elettricità), essendo la luce il medium totale – tutti questi media sono proiezioni metaforiche dell'uomo (come l'immagine di Narciso), e nello stesso tempo delle "*auto-amputazioni*", per mezzo delle quali l'uomo cerca di ristabilire un equilibrio interiore minacciato, di scongiurare le sue tensioni nella tecnica, che si interpone allora come sua propria immagine (e come in Narciso all'origine del mito: alienata e non riconosciuta) tra lui e il mondo.

[3] McLuhan rimprovera a Marx di aver focalizzato tutta la sua analisi su un medium – la macchina – già superato a suo tempo dal telegrafo e da altre forme "implosive". Già la dinamica "meccanica" si invertiva davanti ad una problematica nuova, che Marx non ha visto, e che rendeva sorpassata tutta la sua analisi.

amputazione metaforica dell'uomo si trasforma in lui in «immensa chirurgia collettiva» (sempre i valori tattili). «Noi portiamo l'umanità intera sulla nostra pelle»; «l'era elettrica farà del mondo una sola coscienza collettiva», ecc. «Il timor panico di vedere l'universo intero uniformarsi per mezzo dell'automazione è la proiezione nel futuro di modelli meccanici oggi sorpassati» (p. 359).

Questo ottimismo ha evidentemente una ragione molto semplice: esso è fondato sul disconoscimento totale da parte di McLuhan della storia, e più precisamente della storia sociale di questi media. Ciò detto, la sua ripartizione in grandi ere tecnologiche non è più assurda di un'altra. Egli ha in fondo indicato delle grandi verità, spesso mal formulate in termini culturali, con un nuovo lessico di un cibernetismo un po' barocco. Là dove diventa più difficile seguirlo, è nella sua distinzione tra media 'caldi' e 'freddi', sulla quale, lo ricordo, si articola tutta la sua speculazione. 'Caldi' sono in principio i media che consegnano più informazioni (alta definizione) e perciò richiedono un minor tasso di partecipazione, di 'empatia'. 'Freddi': basso livello di informazione (bassa definizione) – questi media esigono che li si viva più da vicino, che si entri nel gioco (il più bell'esempio di medium 'freddo' sarebbe d'altronde il Gioco, affascinante perché povero e formale nel suo corpo di regole[4]). Tutte le culture tribali (la 'pre-literacy') furono un'era 'fredda' (manoscritto, cultura orale, riti, danze, gesto simbolico). Tutta l'alfabetizzazione (il libro, la scienza) è 'calda' perché riposa giustamente sulla distanza, la non-partecipazione, la facoltà di disgiungere azione e reazione. Dunque, il libro è 'caldo' (ciò che può sembrare paradossale), ma anche la radio, il cinema (ciò che sembra meno paradossale), che sono per McLuhan prolungamenti del libro nell'età elettrica (là non comprendiamo più molto bene)[5]. Oggi, con la tv (e i cartoons, le pellicole disegnate, la pubblicità) entriamo in una nuova era 'fredda'.

A quel punto non capiamo più niente. Lo schema di McLuhan è logico in funzione della sua tesi – ma in realtà illogico ed ambiguo. Poiché di quale partecipazione si tratta? Investimento affettivo, empatia, fascinazione passiva, 'dipendenza' (tv)? Oppure partecipazione attiva, intellettuale o contemplativa (il libro, l'opera d'arte)? Alcune opere di arte astratta o di arte cinetica (entrambe tipicamente 'fredde') si guardano certamente con più curiosità, più fascinazione di qualunque Vermeer. Ma che cosa vuol dire ciò? Che cos'è la curiosità?

Veniamo ora al paradosso più appassionante e pericoloso del libro: «Il medium è il messaggio». Sotto forma cibernetica, è un po' l'equivalente della formula marxista: «la società feudale è il mulino a braccia», ecc. La virtù riduttiva di tali formule (entrambe false alla lettera) non è da trascurare. Attraverso tutta

[4] Significativamente si ritrova qui la coppia oppositiva caldo-freddo, di cui Riesman fa anche uno dei maggiori criteri della personalità 'eterodiretta'.

[5] Un'idea assolutamente interessante: gli affetti più violenti risultano dai cortocircuiti 'caldo' e 'freddo' – per esempio l'introduzione brutale della radio, medium caldo in una cultura fredda: orale e indigena. Secondo la logica di McLuhan: l'irruzione della tv, medium freddo nella nostra cultura letteraria e scientifica tradizionale (calda) di cui noi siamo lontano in effetti dall'aver misurato tutte le conseguenze.

la sua teoria della 'literacy', McLuhan sostiene che il medium-libro (ma ciò sarà senza dubbio ancor più vero per i mass media attuali) non ha tanto trasformato la nostra civilizzazione per il suo contenuto (ideologico, informazionale, scientifico), quanto *per il fondamentale vincolo di sistematizzazione che esso esercita attraverso la sua essenza tecnica*. Egli ritiene – ed è vero che la coscienza di ciò è sempre velata – che il libro è innanzitutto un oggetto tecnico, e che l'ordine di disposizione che vi regna è un modello più pregnante, più determinante a lungo termine, di qualsiasi simbolo o informazione, idea o fantasma che esso veicola: «Gli effetti della tecnologia non si fanno vedere al livello delle opinioni e dei concetti, ma alterano continuamente e inconsciamente i rapporti sensibili e i modelli di percezione» (p. 18).

Ciò è evidente: il contenuto ci nasconde per la maggior parte del tempo la funzione reale del medium. Apparentemente esso si consacra al messaggio, mentre il messaggio reale, nei confronti del quale il senso apparente non può essere che una connotazione, è il cambiamento strutturale (di scala, di modelli, di habitus) operato in profondità sulle relazioni umane. Grossolanamente: il 'messaggio' della ferrovia, non è il carbone o i viaggiatori che esso trasporta, è una visione del mondo, un nuovo statuto degli agglomerati umani, ecc. Il 'messaggio' della tv non sono le immagini ch'essa trasmette, sono i nuovi modelli di relazione e di percezione ch'essa impone, e che cambiano le strutture tradizionali della famiglia. Ancora più lontano, nel caso della tv: ciò che è ricevuto, consumato, assimilato – dunque il messaggio reale – è molto meno tale o talaltro spettacolo, che la virtualità della successione di tutti gli spettacoli possibili. È quello l'oggetto-tv, il medium-tv: esso ha precisamente per risultato (se non per funzione) di neutralizzare il carattere vissuto, unico, evenemenziale di ciò che trasmette, di farne un 'messaggio' discontinuo, segno affiancabile ad altri segni nella dimensione astratta dell'emissione[6]. A causa del supporto tecnologico, ogni 'messaggio' è prima di tutto transitivo verso un altro 'messaggio', e non verso il mondo reale. Le immagini televisive del Vietnam rimandano molto più alle immagini pubblicitarie che le seguono, che alla guerra. Allo stesso modo – questo secondo McLuhan – il medium rimanda sempre ad altri media. Il cinema rimanda alla letteratura, questa al linguaggio. La foto rimanda alla pittura, ma oggi questa integra la foto. La televisione è innanzitutto un oggetto – medium specifico – ma essa trasmette delle immagini – altro medium (le quali possono ben rimandare ad altri oggetti: in Africa per esempio, gli indigeni non sono sensibili allo svolgersi dell'azione alla tv, ma allo scenario di oggetti occidentali, la cui sola rappresentazione è sovversiva nel contesto tribale e sottosviluppato – mentre per noi la televisione è un oggetto, non percepito come tale, che trasmette immagini, per loro sono le immagini [spesso non percepite come tali:

[6] Lo stesso dicasi per gli indigeni attoniti davanti a molti libri simili: è questa stessa serialità che mette fine al loro universo carismatico, dove il messaggio è sempre unico, perché legato al messaggero. Così per la stampa: è come supporto tecnologico che essa mette fine alle strutture feudali, molto più che per il suo contenuto umanista e rinascimentale, più tardivo e che rappresenta in fondo poca cosa nel volume degli scritti stampati.

essi si domandano dove vanno i personaggi che abbandonano lo schermo] che trasmettono degli oggetti).

In breve, si costituisce un universo multiplo di media omogenei gli uni agli altri in quanto tali, che si significano l'un l'altro e rimandando gli uni agli altri – contenuto reciproco l'uno dell'altro: al limite è là il loro messaggio – messaggio totalitario di una società di consumo.

Il film muto gridava verso il suono, diceva Ėjzenštejn. Il bianco e nero grida verso il colore. Tutti gli oggetti gridano verso l'automatismo (non sono evidentemente essi che gridano, ma il loro uso). Vi è come un *processo di inerzia tecnologica*. Questo processo di perfezionamento tecnico dei media va contro il "messaggio' oggettivo, l'informazione reale, il senso: la guerra del Vietnam a colori e a rilievo non farà che approfondire la sua assenza reale rispetto alla guerra. Pertanto questo processo tecnologico emette una specie di messaggio, molto imperativo: messaggio di consumo del messaggio, di spettacolarizzazione, di autonomizzazione e di messa in valore dell'informazione *come merce*, di esaltazione del contenuto in quanto segno (in questo senso la pubblicità è il medium contemporaneo per eccellenza).

Altri media possono cessare di essere dei 'mezzi' per autonomizzarsi in quanto sostanza stessa del messaggio: il linguaggio, il cui uso è spesso meno transitivo verso una prassi che 'culinario', secondo la definizione di Brecht, consumato nella sua materialità lorda di segni. Il gruppo: anch'esso è un medium che tende a costituirsi come il messaggio stesso, indipendentemente da ogni contenuto o finalità oggettiva, ecc. «Il medium è il messaggio» è dunque un paradosso che si può spingere abbastanza lontano, fino a ridurre le ideologie di contenuto. Generalizzato, ciò sarebbe la formula stessa dell'alienazione nella società tecnica. Sistematizzato, è anche il miglior modo di evacuare la sociologia e la storia. Ed è là la debolezza, o la scaltrezza di McLuhan. Se si ammette con Friedman che il messaggio finisce sempre col mettere faccia a faccia un uomo e un altro uomo, bisogna ammettere anche che non c'è mai dittatura culturale del messaggio (o del medium) in quanto tale, e che al di là della determinazione fondamentale che esso esercita, una analisi *concreta* dovrà mirare alla relazione che intrattengono, attraverso di esso, gli uomini o i gruppi tra di loro (analisi sociologica) – e d'altra parte il modo di produzione dei media, e su quali strutture di potere viene ad articolarsi questa produzione (analisi storica e politica). McLuhan non si cura di queste sottigliezze.

Ancora una volta, se la sua visione è così risolutamente ottimista, è perché la sua formazione riposa su un idealismo tecnologico che gli fa ignorare come anacronistiche, dopo le rivoluzioni 'infrastrutturali' dei media, tutte le convulsioni storiche, le ideologie, la notevole persistenza (e anche la recrudescenza) degli imperialismi politici, dei nazionalismi, dei feudalesimi burocratici, ecc., in un'era di «comunicazione e di partecipazione accelerata». Se i media moderni sono l'estensione del sistema nervoso centrale, gli individui e i gruppi trovano modo di investirvi, insieme alle loro possibilità illimitate di informazione, le loro strutture di potere e i loro fantasmi di regressione. McLuhan non ne parla affatto.

Il suo libro è brillante e fragile. Gli manca molto semplicemente la dimensione storica e sociale che ne farebbe altra cosa che una 'carrellata' mitologica sulle culture e sul loro destino.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Interviste/1

Ricordare Baudrillard
Intervista a Vanni Codeluppi

Enrico Schirò

In this interview Vanni Codeluppi, a major sociologist in the field of consumption and media theory, as well as one who from the outset introduced Baudrillard in Italy, during the '80s, recounts his personal theoretical engagement with Baudrillard's radical sociology, also summing up the Italian reception of it. He highlights the significance of Baudrillard's concepts, and the singularity of his method, also advocating for the general relevance of this theoretical framework within the current context of sociology of media.

***

Partiamo dalla ricezione italiana di Baudrillard, cui tu hai peraltro molto contribuito già negli anni '80. Mi sembra che si possa parlare di una lettura, quella italiana, non sistematica. È stato tradotto tutto, ma non sono stati pubblicati degli studi approfonditi. Ha avuto molto successo ed è molto noto, ma poco studiato. Che ne pensi?

Nei primi anni la ricezione di Baudrillard è stata buona, anche se non è mai stata *mainstream*. Una ricezione portata avanti da persone molto sensibili alle sue idee, ma che erano un po' ai margini – penso a Pietro Bellasi e Pina Lalli – che non erano centrali nel dibattito culturale e nel mondo accademico. In termini di visibilità mediatica sì, in quei primi anni la ricezione è stata buona: interviste, traduzioni. Gli dedicavano molto spazio. Anche perché oggettivamente i suoi temi erano visibili e creavano dibattito. Diciamo allora che negli anni '70, quando è esploso il mondo Baudrillard, ha avuto una certa visibilità in Italia. Paolo Fabbri, Omar Calabrese, alcuni semiotici, ma anche Enrico Baj che è un artista, Antonio Porta un poeta. Personaggi vari. Questa è un po' una conseguenza del suo mondo e del suo pensiero. Un pensiero che anche in Francia non è mai stato pienamente accettato. Sia in Francia che in Italia, proprio per la radicalità delle sue idee, secondo me non è mai stato pienamente accettato dagli opinion-leaders. Però è stato accettato da una serie di persone intelligenti che hanno capito la portata innovativa delle sue idee e ha avuto un notevole successo mediatico. Sia nei '70, che dopo. Negli anni '80 e '90 – penso ad esempio agli articoli scritti per *Libération* sulla guerra del Golfo. Ad ogni modo, per questa

lettura poco sistematica credo ci siano anche delle spiegazioni: un po' la radicalità del suo pensiero, un po' il suo linguaggio, che crea qualche difficoltà. Bisogna entrare nel suo mondo; dopo un po' ci si orienta, ma c'è senz'altro una barriera da superare.

Da studente il tuo primo incontro con il pensiero di Jean Baudrillard è avvenuto passando per la lezione di Giuliano Piazzi...

Sì, Piazzi è stato il mio maestro a Modena. Lui era di Bologna, insegnava lì ed era molto vicino ad Achille Ardigò, pur essendo di un orientamento abbastanza diverso. Insegnava però anche a Modena e tra l'altro aveva come collaboratore Antonio Roversi, sociologo weberiano che ha studiato gli Ultras, i fenomeni sociali di odio e violenza nella rete, ecc. E quindi Piazzi è stato il docente di Sociologia a Modena nel mio secondo anno, e il corso era su Luhmann e Baudrillard. Fu una folgorazione. La sociologia di Piazzi era molto vicina a quella baudrillardiana, molto speculativa e teorica. C'era dietro un uso eterodosso delle teorie dei sistemi. Anche lui era un *outsider*, e perciò un sociologo molto affascinante. *Miti fatali* è dedicato a lui, infatti.

Dopo questa folgorazione come ti sei avvicinato a lui, in che modo la sociologia baudrillardiana dei consumi ha influenzato la tua formazione, i tuoi interessi, la tua sociologia?

Baudrillard ha fatto questa trilogia sui consumi, che per me è stata all'epoca fondamentale. In quei tre libri diversi ma complementari c'era un modo nuovo e originale di studiare i consumi. Sin dall'Università ho cominciato ad essere affascinato dal mondo dei consumi, ad occuparmene, e ho quindi conosciuto Fabris, Alberoni, Ragone che sono stati dei pionieri negli studi sui consumi in Italia. Perché occuparsi di consumi in Italia – quando dominava un pensiero marxista – è sempre stato visto come una forma di difesa del capitale, o comunque come una cosa secondaria e marginale. Mentre a me sembrava centrale nella vita quotidiana. Un sociologo deve occuparsi di queste cose. Come ti dicevo Baudrillard fu una folgorazione: mi sembrava uno strumento molto utile per capire il ruolo dei consumi nella società. Poi col tempo l'ho un po' messo da parte, lo confesso. Nel senso che ho capito che ci potevano essere altri contributi, altre idee. Lui stesso ha preso altre strade. Ad ogni modo all'epoca c'erano questi tre libri importanti sui consumi, che erano fortemente influenzati dalla semiotica strutturalista, anche se cominciava a metterla in discussione, soprattutto nel terzo libro, *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Ma il suo primo libro, *Le système des objets*, del '68, è un testo abbastanza curioso, perché se da una parte è molto influenzato dal contesto strutturalista appunto, dall'altro metteva in gioco tutta una serie di cose che facevano capire che si trattava di un sistema che in qualche modo si stava già de-sistematizzando. E infatti la tesi per l'*habilitation* – che ricordiamoci fu respinta – pubblicata come

L'Autre par lui-même, è un testo incentrato sull'oscenità della comunicazione. A posteriori va comunque detto che *L'échange symbolique et la mort* è stato il suo libro migliore, il più denso, il più ricco di temi e suggestioni a cominciare dal capitolo sull'economia politica e la morte.

Dici di averlo un po' messo da parte ma in realtà la tua passione per Baudrillard non è venuta meno. Tu hai curato due raccolte di testi baudrillardiani: una, Il sogno della merce *uscita per Lupetti nel 1987, l'altra,* Miti fatali*, è molto più recente, del 2014. C'è quindi una certa continuità, se non altro sottotraccia. La prima raccolta era molto incentrata sulla questione della pubblicità, mentre la seconda sembra una versione baudrillardiana delle* Mythologies *di Barthes. Come sono nate?*

Il sogno della merce è il mio primo libro. Quando l'ho realizzato ero giovane e poco noto. Sapevo che Lupetti voleva fare una raccolta di scritti di Baudrillard, così gli ho telefonato. In quel periodo il linguaggio baudrillardiano lo conoscevo molto bene. Allora è venuta una cosa molto organica, che ho curato interamente, traducendo anche le cose inedite. La mia idea era quella di raccogliere dei testi di Baudrillard sulla comunicazione, dove dentro c'è la pubblicità, ma non solo. Lo stile della mia prefazione era appunto un po' baudrillardiano. Perché insomma, all'epoca ero molto infatuato di Baudrillard. Tra l'altro, quando è uscito, simultaneamente era stato tradotto e pubblicato Amérique. Fu organizzato un evento allo Spazio Krizia, teatro polifunzionale che faceva sfilate e molte altre iniziative culturali. Baudrillard era stato invitato a presentare *Amérique* e allora io andai lì per conoscerlo e gli chiesi di rilasciarmi un'intervista. Così ci siamo visti il giorno dopo nel suo albergo. *Miti fatali* invece è molto più recente. Dietro c'è un'idea che avevo già da un po' di anni e che sono riuscito a realizzare quando ho fatto questa collana Comunicazione e società, per Franco Angeli. Il punto è che Baudrillard era considerato un teorico. E certamente lo era: aveva una forte tendenza alla speculazione, all'astrazione e alla filosofia. Però, l'idea da cui son partito è che Baudrillard avesse anche cercato di metterlo alla prova questo pensiero, di sperimentarlo su degli oggetti concreti, perché c'era questa idea della sfida, che era fondamentale per lui. Alcuni di questi oggetti sono ricorrenti. Si pensi a Andy Warhol o alle Twin Towers. Allora è come se lo sfidassero continuamente, no? Come un'ossessione. Questa cosa non è mai stata veramente messa in luce, per cui ho pensato che il suo pensiero andasse ricostruito anche da questo punto di vista.

Questa idea di un pensiero che sfida e si lascia sfidare dal proprio oggetto rimanda naturalmente alla teoria baudrillardiana del pensiero radicale, del rapporto simbolico tra pensiero e mondo, pensiero ed evento. Credi si possa dire che questa ossessione per l'oggetto nasconda una certa istanza di metodo, o almeno un singolare stile di pensiero?

La questione del pensiero radicale è molto interessante, però mi sembra che Baudrillard non l'abbia portata fino in fondo. L'idea è che ci sia un altro modo di applicare il pensiero, che non risponde ad una strategia critica classica. In questo senso quella baudrillardiana non è un'evoluzione delle *Mythologies* di Barthes. L'idea del pensiero radicale è quella di un pensiero che sfida il proprio oggetto. È un paradosso. Il punto è che la razionalità non accetta il paradosso, ma il paradosso fa parte della realtà e quindi Baudrillard cerca una forma – anche una forma di pensiero – che tenga il paradosso. Per me, nel modo di analizzare la realtà sociale, l'unico altro autore che possiamo avvicinare a Baudrillard è Benjamin. Qual è il punto? È una questione di metodo. Prima di tutto ti poni di fronte alla realtà sociale – i *Passages* di Parigi – e poi, non ti poni in maniera critica, con un pensiero razionale, dall'esterno, ma accetti quel mondo e cerchi di entrarci dentro, anche da amatore, da appassionato. Ecco, su questo punto, su questo stile di pensiero, l'autore più vicino è Benjamin. Baudrillard lo nomina, ma poche volte. E tuttavia l'approccio è lo stesso. Si sa poi che per Benjamin il metodo è quello di Warburg. Si mettono insieme le cose, le immagini, attraverso il gioco delle associazioni fai nascere nuovi significati, fai lavorare la realtà e questa, autonomamente, produce qualcosa. Questo metodo è un non-metodo, è chiaro. Ma secondo me è molto vicino a quello che Baudrillard aveva in mente. L'ossessione per gli oggetti, che ritorna nel tempo, deriva da un legame di fascinazione che si creava. È da lì che si può sviluppare l'analisi e la comprensione dei fenomeni. È un non-metodo che forse Baudrillard non ha mai voluto spiegare più di tanto.

È un po' la fascinazione benjaminiana per la fantasmagoria quindi...

Sì, esatto. Tra l'altro a legare Benjamin e Baudrillard c'è anche la questione della fotografia, la passione comune per la fotografia. Perché anche lì in gioco c'è una forma di magia, di al di là del razionale. Nei testi sulla fotografia, Baudrillard ripete spesso che è il mondo, è l'oggetto che ci pensa. Perché? Perché l'oggetto è talmente forte che è di fatto un soggetto autonomo che è in grado di pensare. Anche in questa fascinazione per il fotografico c'è una suggestione antropologica. Pensa alla questione delle società "primitive" che non volevano essere fotografate per paura che la loro anima, il loro spirito, venisse catturato. Noi ci siamo abituati alle immagini, al punto che abbiamo vissuto il passaggio di statuto dall'analogico al digitale senza molte turbolenze, ma la comparsa della fotografia all'inizio è stato uno choc. Dietro a tutto ciò c'è appunto una forma di magia, una magia dell'immagine, che è la stessa magia dei consumi. Baudrillard all'inizio de *La société de consommation* parla del mito del Cargo e spiega come il mondo dei consumi sia di fatto un mondo magico. Una magia che lui si è sforzato di spiegare, ma che noi non riusciremo mai a spiegare veramente. In quel secondo libro forse il capitolo più suggestivo è quello sul corpo, *Le plus bel objet de consommation: le corps*. Baudrillard ha capito che c'è una connessione molto forte tra il consumo – e quindi i media, la comunicazione – e la nostra dimensione fisica, sensoriale, emozionale, con tutto quello che non è

razionale. Da un lato c'è la *téchne* – il primo libro dedica ampio spazio alla questione della tecnica, del resto Baudrillard leggeva il tedesco ed era influenzato dalla filosofia tedesca, da Heidegger, ecc. – e poi però c'è questa dimensione fisica e sensoriale che è direttamente coinvolta nei processi sociali. Allora con la fotografia si torna alla questione del metodo e del pensiero radicale. Con la fotografia hai qualcosa che non riesci a spiegare del tutto, che non riesci a tradurre completamente in discorso. Se la realtà è fatta di immagini, lo è comunque, lo è sopratutto attraverso i media, la rappresentazione e lo spettacolo, e allora tu usi le immagini per spiegare altre immagini, per rispondere a delle immagini. Certo, c'è il rischio di cadere in un circolo vizioso. Però è questo il punto: non ci sono più le parole per spiegare. E secondo me nell'ultima fase di Baudrillard questa era la questione. Con la fotografia usi lo stesso linguaggio della realtà.

E allora oggi che ne è di Baudrillard? Pensi che il suo pensiero, così eterodosso e radicale, sia ancora attuale? Quali aspetti del pensiero baudrillardiano possiamo conservare nell'analisi della società contemporanea?

Credo che sia assolutamente ancora molto attuale. L'idea fondamentale è quella di una società simulacrale, cioè una società che si rappresenta attraverso vari linguaggi e forme di rappresentazione e poi queste forme di rappresentazione entrano in relazione con la realtà sociale, la vita quotidiana. L'idea non è sua – si pensi già a Platone – ma lui ha sviluppato largamente quest' idea di una realtà simulacrale che diventa autonoma ed entra in relazione con la nostra realtà. Su questo sicuramente la semiotica l'ha influenzato, in particolare quella barthesiana. È da lì che deriva l'idea dell'autonomia del segno rispetto al referente. Nei primi anni usa molto questa metafora del segno, poi l'abbandona, ma in realtà l'idea è quella lì. Ora, tutto questo oggi è più che mai evidente: la realtà mediatica – che la si chiami 'rete' o in altri modi – è una realtà sempre più importante nella nostra vita quotidiana, e quello che viene filtrato da questi strumenti, da questi mezzi è qualcosa con cui noi ci rapportiamo, che ci porta a prendere decisioni, che ci porta a modificare la nostra visione della realtà. Questa idea, che poi anche altri svilupperanno, lui l'ha posta in maniera molto chiara, radicale com'era lui. La simulazione, se pure diventa ingannevole, è qualcosa con cui dobbiamo fare i conti. Questo è il tema forte del suo lavoro. Ed è quello che ci sfida anche oggi. Perché se ci pensi noi siamo in difficoltà rispetto a tutto questo, rispetto ai fenomeni mediatici che accadono intorno a noi. È lo scacco del pensiero razionale, che lui accusa pesantemente. E Baudrillard capisce che in questa situazione in cui l'umano non ha più strumenti di orientamento, i media hanno gioco facile nel dis-orientare. Ha capito molto bene la situazione attuale. I suoi strumenti erano strumenti euristici, ci fanno capire le cose, ma non ci propongono soluzioni, non ci dicono come muoversi. Dal punto di vista euristico i concetti baudrillardiani sono ancora molto efficaci.

Questo per quanto riguarda la simulazione, la teoria degli ordini di simulacri e dell'iperrealtà. Dell'altro lato del discorso, del simbolico e della seduzione, cosa ne pensi?

Il fatto è che Baudrillard ha cercato di prendere le distanze dal marxismo, e però ne è stato pesantemente influenzato, sopratutto nei primi anni. E allora questa idea dello scambio simbolico è un'idea marxista, è un'idea di fuga dal capitalismo. Un'idea influenzata dagli studi antropologici francesi, Mauss e la teoria del dono. Ma si trattava di questo: un'altro modello sociale possibile. Certo, dire che Baudrillard è marxista può suonare curioso, però secondo me rimane nella matrice marxista. Questo al di là del capitale. Dopo assumerà altre forme, come la seduzione. Ma che se vuoi è l'irrazionale. All'origine di tutto poi c'è Durkheim. Baudrillard non lo nomina mai, ma a ben vedere è vicino a Durkheim: è il sacro che ha preso altre forme, il sacro che non è più presente nelle forme tradizionali. Tutto questo poi si mescola con Nietzsche, Bataille. C'è dentro tutta una tradizione occidentale che mette in discussione l'Illuminismo. Giustamente Baudrillard partiva dall'idea che l'Illuminismo fosse in crisi, che la razionalità fosse in crisi, e che bisognasse cercare altre forme. Era certamente affascinato dall'irrazionale. Il mondo antropologico del rituale, del dono, della *dépense*, del *potlatch*, oppure il mondo dei media, delle immagini sono tutte fascinazioni che Baudrillard insegue come delle sfide. Perché appunto la razionalità è *logos*, linguaggio verbale, mentre l'immagine è un'altra cosa, un'icona, un linguaggio non razionale, una sfida al pensiero.

Nel tuo lavoro di sociologo dei consumi e dei media io ritrovo molto di Baudrillard. C'è una certa ricorrenza di temi e figure – penso ad esempio a Disneyland e all'idea di disneylandizzazione – che non credo sia da addurre esclusivamente ad una convergenza oggettiva di problemi dentro al campo della società dei consumi. Che non si possa cioè che parlare di media, di marche, di corpi, di spettacolo e quindi ritrovarsi su quei temi lì. Leggendo i tuoi lavori, invece, mi sono fatto l'idea che ci sia un'ispirazione più profonda. Anche la tua scrittura, lo stile della tua sociologia, mi sembra somigliare a quello – trattatistico, digressivo, talvolta letterario – di Baudrillard. Come se, non potendo descrivere dall'esterno la società del consumo, non avendo il meta-linguaggio del sistema, si potesse solamente partire da una figura, una costruzione, un'idea e farla giocare come parola-chiave, come mot de passe. Ad esempio, l'idea di vetrinizzazione – alla quale hai dedicato una sorta di trilogia: La vetrinizzazione sociale *(2007),* Tutti Divi. Vivere in vetrina *(2009),* Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi e altre 'vetrinizzazioni' *(2015) – mi sembra molto baudrillardiana, molto vicina all'idea della simulazione e dell'iperrealtà.*

Innanzitutto ti ringrazio del paragone. Poi, non saprei dire... In effetti io parto sempre da un concetto. Penso che quello che devo dire passa in maniera più efficace se parto da un concetto e se cerco di comunicare questo concetto.

Piuttosto che fare un percorso, fare una strutturazione analitica. Però è un problema che mi pongo sempre, quale sia la forma più efficace. In realtà quei tre libri non compongono intenzionalmente un trittico. L'idea della vetrinizzazione la introducevo ne *Lo spettacolo della merce* come teoria sull'origine della cultura del consumo. Però non l'ho sviluppata subito. L'ho fatto dopo, ne *La vetrinizzazione sociale*, che è forse il mio lavoro più originale. A quel punto ho pensato di andare alle origini del fenomeno. Il divo è colui che sta meglio in vetrina. Allora bisognava ricostruire come è nato il modello del divismo. In *Ipermondo* c'era un capitolo sul divismo e poi c'è *Tutti Divi. Vivere in vetrina*. Penso che questo sia un tema fondamentale. Oggi siamo tutti delle marche, e le marche funzionano in maniera divistica. Perciò il tema del divismo attraversa tutta la società, dal divo vero e proprio al politico, dal Papa fino all'ultimo utente dei social media. E tuttavia è un tema assolutamente sottovalutato. Non ne scrive nessuno, c'è pochissimo materiale e molto spesso datato (Sartori, Alberoni, Morin). È assurdo se si pensa a quanto sia centrale nella società contemporanea la questione del divismo. *Mi metto in vetrina*, invece nasce da una conferenza. Michelina Borsari mi ha invitato al Festival di Filosofia a parlare del *selfie*, perché conosceva il mio lavoro. E così è nato il libro. Lavorandoci ho pensato di raccogliere dei casi per dimostrare che la vetrinizzazione non è solo un concetto con dei riferimenti storici, ma è anche qualcosa che riguarda l'oggi. E mi sembra che funzioni bene sociologicamente, perché i casi che vengono esaminati sono complementari e tu vedi i vari livelli della società, parte dalla vita quotidiana minuta e arriva fino al mondo della politica. Adesso ho quasi finito un nuovo libro in cui riprendo in mano il tema del divismo in maniera più sistematica. C'è una parte storica, quindi il cinema, la televisione e in misura minore il web. Perché il web è meno sviluppato ed è meno studiato: non ci sono ricerche su cosa significhi oggi il ruolo delle *web-star*. In Italia non c'è nulla, all'estero pochissimo. Poi ho fatto dieci casi di divi, di varie fasi, ma anche di vari ambiti, dalla moda all'arte. E un capitolo finale sulle teorie più importanti, e qui c'è anche Baudrillard.

E da un punto di vista più teorico, problematico, pensi che la questione della vetrinizzazione intercetti in qualche modo l'idea baudrillardiana di simulacro e di simulazione? Ad esempio, lì c'è tutta la polemica di Baudrillard con il Situazionismo sull'idea di "spettacolo", che a lui sembra superata e che invece nel tuo discorso sulla vetrinizzazione ritorna. Come la vedi?

Rispetto alla questione dello spettacolo e della vetrinizzazione, mi ha colpito molto l'idea baudrillardiana della 'fase video', di cui aveva parlato in *Amérique* e ne *L'Autre par lui-même*. Lui contrappone il modello tradizionale dello spettacolo – che è quello della distanza – a una nuova fase, che appunto chiama 'fase video', in cui sostanzialmente crolla la barriera tra la scena e la platea e tutto si mescola. Quella distanza che entra in crisi era la distanza del soggetto moderno, della borghesia, del teatro. È chiaro come lo spettacolo appartenga in pieno allo sviluppo della modernità. Quando questo modello entra in crisi si produce una

forma di confusione, di mescolanza, di reversibilità se vogliamo usare un termine baudrillardiano. Nella teoria della vetrinizzazione sociale io sostengo che sì, c'è la vetrina, che si costruisce sul modello del teatro – si pensi al ruolo centrale che svolge l'illuminazione artificiale, che è figlia della tecnica scenografica teatrale – ma poi la vetrina passa al di là del vetro, passa nella società. La differenza più grande, mi sembra, sta nel fatto che Baudrillard tendeva a sminuire il modello spettacolare e a dire che tutto era ormai mescolanza, circolazione, connessione, quindi simulacro. Secondo me no. C'è una dialettica ancora in gioco. Quel modello di spettacolo c'è ancora ed è molto forte. La rete non può fare a meno di creare degli eventi e di organizzarli in forma spettacolare. Ne *Lo spettacolo della merce*, ad esempio, ho polemizzato con Alberto Abruzzese, che era già abbastanza 'baudrillardiano' negli anni '70. Lui pensava che lo spettacolo fosse superato a vantaggio dell'informazione e del digitale. Baudrillard è sulla stessa linea: le Twin Towers sono la digitalità, il codice binario. La teoria della simulazione passa al di là del concetto di rappresentazione e ne decreta la fine. Ma per me le cose non tornano. Lo spettacolo, la vetrina rimane, rimane quel modello di rappresentazione e di identità. Perché il mondo sociale della comunicazione di oggi non può farne a meno. Poi c'è chi lo fa meglio e in maniera più efficace, e chi lo fa peggio. Ma tutti fanno riferimento ad un modello di visibilità sociale. Passa anche di lì, nell'età dei media, la possibilità di avere una vita relazionale, di avere uno spazio nella società. Per le stesse ragioni, in fondo, ho criticato la teoria dei *non-lieux* di Augé, che è pur sempre una teoria della simulazione in un certo senso. È una teoria che ha avuto un grande successo, che è facile da capire, ma che in realtà non ha senso da un punto di vista antropologico. Perché comunque questi 'non-luoghi' funzionano esattamente come gli altri luoghi, cioè consentono relazioni, identità, hanno una storia. Magari alcuni sono più deboli di altri, ma comunque sono dei luoghi e perciò entrano nella cultura sociale. E spesso hanno anche dei problemi: a volte vengono usati dalla cultura sociale diversamente da quella che erano le intenzioni della progettazione. È quello che segnalava già Michel de Certeau. C'è una soggettività dei gruppi sociali che si appropriano dei luoghi e ne cambiano il senso. È la produttività del consumatore. E tutto questo, per tornare al punto, non può funzionare senza una logica della rappresentazione, della messa in scena e dello spettacolo.

Vanni Codeluppi
Università IULM - Milano
✉ vanni.codeluppi@iulm.it

Enrico Schirò
Università di Bologna
✉ enrico.schiro@gmail.com

¶ Sezione Seconda

Superfici

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Articoli/4

Baudrillard as modernist

Jean Baudrillard and Michael Fried on Photography

Rex Butler

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 26/02/2017. Accettato il 09/03/2017

We could not perhaps imagine a less likely pairing than the radical 'post-modernist' Jean Baudrillard and the well-known modernist art historian Michael Fried. Baudrillard is anti-aesthetic, while Fried defends art against minimalist anti-aesthetics. Baudrillard calls himself a nihilist, while Fried is widely regarded as conservative in his aesthetic choices. And yet both end up saying very similar things about photography. Why is this, and what does this unexpected connection or even coincidence have to tell us about Baudrillard's work more generally?

***

I.

Of course, the conventional image of Jean Baudrillard is as an absolute radical. He is understood to belong to a generation of post-war French thinkers who sought to tear down every convention, every taboo, every shibboleth. These thinkers would constitute a kind of anti-Enlightenment, insofar as they believed in nothing. Indeed, Baudrillard, in his own rather grandiose and even self-aggrandising words, once described himself as a «nihilist».[1] And, as such, he and his colleagues were a favourite target of cultural conservatives in the 1990s in an anti-theory and perhaps even anti-intellectual backlash. Baudrillard, for example, was amongst those singled out in the infamous Sokal scandal, in which a hoax contribution by a disgruntled physics professor, made up largely of the clichés of post-modernism, was accepted for publication by the social sciences journal *Social Text*. As Sokal writes in his assumed voice:

[1] J. Baudrillard, *On Nihilism*, in *Simulation and Simulacra*, Ann Arbor 1994, pp. 159-66.

For another critique of the hidden ideology of contemporary particle physics, see Kroker *et al*. The style of this critique is rather too Baudrillardian for my staid taste, but the content is (except for a few minor inaccuracies) right on target.[2]

Or, in a slightly more considered or at least more straightforward critique, Baudrillard was widely considered one of those referred to by Princeton moral philosopher Harry Frankfurt in his wildly (if momentarily) popular *On Bullshit* (2005), a denunciation of the obviously absurd, in the sense of being ant-commonsensical, positions held by a variety of post-modern thinkers. As Robert J. Antonio writes in 'The Passing of Jean Baudrillard', making the connection:

> Baudrillard and other 'academic', radical epistemic relativists have likely fuelled and legitimated, at least in some circles, the profusion of 'bullshit' and the consequent irresponsibility and failure to face realities, problems and crises.[3]

But what if – proof above all of the short-sightedness and lack of imagination of conservatives in their inability to see those who are potentially on their side – Baudrillard had more in common with those who make the accusation of «bullshit» with regard to post-modernism than with those accused? What if he were not the proponent of a valueless and boundaryless post-modernism, but sought to critique it – a critique that admittedly can only be undertaken by taking post-modernism in its own terms, pushing its logic as far as possible and watching it turn upon itself? What, however, is the evidence for this? Of course, his texts first of all, which we will come to in a moment, but perhaps in a more immediate way Baudrillard's taste in art. For Baudrillard's taste is not the iconoclastic, ultra-radical end of art that is often put forward in his name, but aesthetic, coming to a halt several stops before this end. It is, if not actually anti-post-modernist, we are almost tempted to say modernist. Certainly, he has great respect for Duchamp and his readymades, whose consequences in ushering in the sign in art he entirely acknowledges, but when he is speaking for himself his taste is revealed as being for something like American post-War abstraction. He was a colleague of and occasional catalogue writer for the Swiss artist Olivier Mosset. And very little else in Baudrillard's writing reaches the unself-conscious fervour of his response to the great American Abstract Expressionist Mark Rothko as seen in *Cool Memories 4*:

> The idea of a wind that would blow in all directions at once. A magical idea, like that of a vertical horizon. Thought realises this idea. Or the art work in Rothko's conception, which opens up and closes itself off in all directions at once.[4]

[2] A. Sokal, *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, «Social Text», 46/47, 1996, p. 239.
[3] R. J. Antonio, 'The Passing of Jean Baudrillard' (https://www.uta.edu/huma/agger/fastcapitalism/4_1/antonio.html).
[4] J. Baudrillard, *Cool Memories 4*, New York, 2003, p. 104. More generally, on Baudrillard's attitude towards art, see *Objects, Images and the Possibility of Aesthetic Illusion*, in Nicholas Zurbrugg (ed.), *Jean Baudrillard: Art and Artefact*, Sage, London 1997, pp. 7-18.

Our hypothesis is that Baudrillard's taste in art is revealing, that it indicates what he is arguing for not only in art but in his work more generally. But what we also want to suggest is that, if we read what Baudrillard says about art carefully, it allows us better to think the wider aspects of his work. We might take here as the most obvious example Baudrillard's writings on photography, which is obviously the art form closest to him, insofar as he took photographs himself. And to help us read what is at stake in Baudrillard's writings on photography, we would like to adduce a comparison or even a coincidence that occurs some time after Baudrillard makes his original arguments about the medium. It is a comparison that is unexpected, insofar as it involves a writer on photography who is widely regarded as somewhat conservative in his taste and certainly one of the chief theorists in art history of modernism (although this designation, as with Baudrillard's post-modernism, is too simple). It is the prominent American art historian and critic Michael Fried. Fried's *Why Photography Matters as Art as Never Before* (2008) is by now a well-known and much-discussed book that in its provocative re-reading of Barthes' seminal *Camera Lucida* has become one of the touchstones of contemporary photographic discourse. Here, however, what we simply want to point out – leaving aside the specific details of this for a moment – is the striking coincidence between Fried's arguments about photography and Baudrillard's. It is a coincidence that does not entirely escape the notice of Fried – there is admittedly a single footnote to Baudrillard in the 400-odd pages of *Why Photography Matters* – but here we want to draw it out in more detail as we believe it throws a fascinating light on both, and allows us to say more clearly not only what is at stake in Baudrillard's writings on photography but in his work more generally.

II.

Needless to say, Baudrillard's and Fried's vocabularies, intellectual backgrounds and likely motivations in writing about photography are entirely different, but it is extraordinary how similar the kinds of photography they are attracted to are and how close they come in their respective theorisations of it. Let us begin indeed with our conclusive example: the fact that both write at length on the 1990's French photographer Luc Delahaye's series of portraits of passengers taken on the Métro, Baudrillard in the book *L'Autre* (1999) and Fried in the chapter on portraiture in *Why Photography Matters*. As is perhaps well known, they are photographs that Delahaye took of whoever entered the frame of his hidden camera as the doors closed while he sat travelling on a train in Paris. Thus, amongst the portraits of *L'Autre*, we have images of a slightly dishevelled middle-aged man staring off to the right of Delahaye, an attractive young blonde woman seemingly staring straight at Delahaye but with eyes unfocussed and in one particularly striking image Delahaye himself reflected in close-up in another passenger's mirrored sunglasses. Altogether, *L'Autre* comprises some 90 portraits of Delahaye's fellow passengers taken over a two-year period from 1995 to 1997,

all of them seemingly unaware of the photographer's presence directly opposite them (if at times slightly below them, if they were standing), taking their picture.

Delahaye's project of 'candid' photography is shared by any number of other photographers today, most notably the Swiss 'street' photographer and videomaker Beat Streuli, who uses a tele-photo lends to capture pedestrians walking in crowded city streets, and American Philip-Lorca diCorcia, who in a similar way records a series of urban streetscapes, although with a slightly greater sense of implicit drama. However, as Fried makes clear in his book and as Baudrillard surely knows, Delahaye's practice is thoroughly indebted to that of the great 1930's and '40's American photographer Walker Evans, who some six decades before Delahaye sat opposite passengers on New York's subway with a box camera carefully hidden beneath his coat to produce his *Subway Portraits* of 1938-41. In other words, it was Evans who first explored this idea of a photographer taking pictures of subjects who were not merely unaware of being photographed, but – and this is of more interest for Fried – who should somehow be aware of being photographed. As Fried writes in *Why Photography Matters*, citing Evans: «The *Subway* series is 'a rebellion against studio portraiture… It was partly angry protest – not social, but aesthetic – against posed portraiture»[5]. And this is the important aspect for Fried, and as we will see also for Baudrillard, and what allows him to align a certain strain of photography with the wider project of 'anti-theatrical' absorptiveness in the works of art he likes:

> [Evans' project] is in some way an updated version of the Diderotian project of depicting figures who appear deeply absorbed in what they are doing, thinking and feeling, and who therefore also appear wholly oblivious to being beheld.[6]

This is Fried's characterisation of Evans in an early chapter of *Why Photography Matters*, but actually the main polemical thrust of the book, as indicated by its title, is the renewed possibility of photography as art today. Why is contemporary photography in Fried's terms now the chief art form in which the long historical struggle between a self-conscious theatricality and its overcoming as an unself-conscious absorptiveness to be seen? How is it that a certain kind of photography – what Fried calls a new *tableau*-style that is principally to be found on the walls of art galleries and not in the pages of a book – comes to take on the usual role of painting in this regard? How is it that, in this ongoing battle between what we might call modernism and a kind of anti- or even post-modernism, it is not possible simply to repeat previous solutions to the problem, but new forms must necessarily be found? And it is at this point that we might return to Baudrillard. Fried's deep historical point, after noting that Evans' subway photography appears a solution to the Diderotian problem of the self-consciousness of the sitters in front of the camera, is that this

[5] M. Fried, *Why Photography Matters as Art as Never Before*, New Haven, 2008, , p. 221.
[6] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 102. Fried originally outlines his project of modernist anti-theatrical absorptiveness in his now classic study of French 18th-century art, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Chicago 1980.

solution is no longer available to subsequent photographers. It is not enough simply to show the sitters for a photograph unaware of being photographed in order to create a successful portrait. Nowadays, in an increasingly sceptical media-saturated world, we find it hard to believe that anybody could be unaware of being photographed, that we could see things in the world just as they are, as though there is no photographer there already seeing them for us.

We might, however, slow this down a little and recount Fried's argument in greater detail. What Evans (and Delahaye) is trying to do in his subway shots is attempting to photograph people as they really are, without them putting on a pose or otherwise arranging themselves for the camera. The assumption behind this, consistent with Evans' wider 'social realist' tendency – he is, after all, the creator of that great Depression-era document, *Let Us Now Praise Famous Men* (1941) – is that he would thereby capture a more truthful unmediated reality, without the photographer coming between the photograph and what he photographs. And both Fried and Baudrillard – and Roland Barthes too in his *Camera Lucida*, which both Fried and Baudrillard draw on – have a clear preference for these kinds of photographs. Indeed, in various ways this lack of mediation is understood by both to be the unique power and even defining quality of photography. Of course, all of this is consistent with Barthes' polemic in *Camera Lucida* against what he calls the «studium», in which we have the sense that the photographer has either arranged the scene to be photographed or photographed it to convey a predetermined meaning. It is what Fried characterises, using a Diderotian diction, as a 'theatrical' photograph, in which the subjects within it appear aware of being seen by a potential spectator and specifically arrange themselves for their gaze[7]. And this is also what Baudrillard means when he writes in his text 'Poetic Transference of Situation' of the way that photography must seek to capture its object in the absence of the subject, to imagine a world before or outside photography, in the attempt to make a photograph of the photographer's (and therefore the spectator's) absence:

> No one is looking at anyone else. The lens alone sees, but it is hidden. What Luc Delahaye captures, then, isn't exactly the Other (l'Autre), but what remains of the Other when he, the photographer, isn't there.[8]

But today – and this is the point of Fried's shift of attention from Evans to Delahaye – this aesthetic solution is no longer sufficient. Indeed, Fried makes the point that, if Barthes does not approve of the stadium, in which the photograph is deliberately set up to be read by the spectator, it is also not enough merely to have the subject unaware of being photographed. That punctum he theorises is more than that. And we see something very similar in Baudrillard. Certainly, after suggesting that the decisive aspect of photography is to take the world

[7] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 100.
[8] J. Baudrillard, *Poetic Transference of Situation*, in L. Delahaye (ed.), *L'Autre*, London 1999.

'unawares' or capture a subject that «does not lack me»[9], he realises that this is not enough or that this status is not so easy to maintain. This insight can be seen most demonstrably in his essay on the French conceptual artist Sophie Calle's well-known performance *Suite vénitienne* (1980), which involved her following a man she had met in a party at Paris down to Venice where, unbeknownst to him, while he was walking around taking a holiday she followed him, taking photos of where he had been. As Baudrillard describes it in his essay 'Please Follow Me': «She expects nothing of him, she does not want to know him. He does not particularly please her»[10]. But, of course, as Calle continues to photograph the man from behind and from a distance without him knowing it, it can begin to appear that she exerts a kind of power over him. It would be as though she is not merely photographing where he has been but where he *will be*, that it is not the camera that points to where he is but he who comes to stand where the camera points.

Nevertheless – and this is the crucial twist that Baudrillard suggests and that Fried equally implies Evans is struggling against – it is possible that the man, rather than being unaware of Calle following him, gradually becomes aware of her. However, instead of simply confronting her, which of course would be the end of the game with all of Calle's previous advantage remaining intact, he feigns now to be unaware and leads her around, taking her where he wants. In other words, the man in Calle's game is not unaware but merely *pretends* to be. Again, as Baudrillard writes:

> The other, having detected the stratagem can turn the situation around and submit her to any fate he chooses. He is not a victim, basically his power is the same as hers.[11]

And – this is the game of seduction unleashed by Baudrillard's hypothesis – Calle can then take *this* into account, the man can take *that* into account, and so on. Far from the man being unaware of Calle and Calle not aiming to have her subject have any effect on her audience (the first of whom is herself), both of these possibilities are undeniably raised by the very act of taking a photograph. And this is the case for Fried too with Evans, and indeed any previously successful resolution of the problem of theatricality. It is *always* possible that the subject is aware of being photographed and that the photographer intends to have an effect on us – or we cannot but read the photograph this way today, thanks in part to the very anti-theatrical effect of photographs. That is, the apparent ignorance or indifference of both the subject and the photographer can always been seen to be a ruse, part of a wider strategy.

It is this, as we say, that is at stake in the turn from Evans to Delahaye, and the reason why that new type of photography Fried argues for would have

[9] J. Baudrillard, *For Illusion Isn't the Opposite of Reality*, in P. Weibel (ed.) *Jean Baudrillard: Photographies 1985-1998*, Ostfildern-Ruit 1999, pp. 130, 132.
[10] J. Baudrillard, *Please Follow Me*, «Art & Text», 23/4, March-April 1987, p. 103.
[11] J. Baudrillard, *Please Follow Me*, cit., p. 104.

to find a different solution from that within modernism. This for Fried is to be seen in the very over-emphaticness of Delahaye's project, the fact that his faces are so obviously unaware of the photographer who is at such a close distance from them and that Delahaye's 'solution' is repeated so often, with some 90 images in his book. In Fried's words:

> What one finds in Delahaye's photographs in *L'Autre* is at once an acknowledgement of the untenability, as of the mid-1990s, of the *Subway Portraits* paradigm… and an attempt to thematise that awareness.[12]

It is Fried's way of acknowledging that the notion of the simply 'unaware' subject of a photograph is endangered or even impossible today, and that therefore it has to be emphatically or even over-emphatically asserted against these doubts. And this is also what Baudrillard says, or at least how we can read the otherwise difficult aspects of his text on Delahaye (and this is part of the point of our comparison with Fried). In 'Poetic Transference of Situation', Baudrillard makes the point that not only must the subject be unaware of being photographed, but there is also something in the photographs that goes beyond Delahaye's own intention and artistic control, his ability to know in advance what he has done:

> Photography again becomes the art of the camera obscura… the exaltation of what the camera sees in its pure self-evidence, without intercession, concession or embellishment.[13]

Of course, for both Fried and Baudrillard, this is essentially the point of Barthes' punctum. If for Barthes it is not merely a matter of the subject being unaware of the photograph, it is because the photographer must also be unaware of what they are doing. The punctum – the 'essence' of photography[14] – is precisely what arises in a photograph after the photographer has made their image. It has not been put there by the photographer. It is not so much a subject unaware of being photographed as an object or world without a photographer; but paradoxically this would take place only within the photograph, because of photography. It is what Fried means when he writes that

> Barthes's observation that the detail that strikes him as a punctum could not do so had it been intended as such by the photographer is an anti-theatrical claim in that it implies a fundamental distinction, which goes back to Diderot, between 'seeing' and 'being shown'.[15]

[12] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 222.
[13] J. Baudrillard, *Poetic Transference of Situation*, cit.
[14] R. Barthes, *Camera Lucida*, New York, 1981, p. 49. But Barthes earlier also calls it a 'supplement', p. 47.
[15] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 100.

It is equally what Baudrillard means when he writes in 'For Illusion Isn't the Opposite of Reality' in much more abstract terms:

> It is not the object of the photograph who must pose, but the photographer who must hold his breath in order to create a blank region in time and in his body. But who must also refrain mentally from breathing, and empty his mind, so that the mental surface is as virgin as the film.[16]

And because we are concentrating on Baudrillard here, it is obviously this aspect that ties photography in with a more 'fatal' emphasis on the priority of objects over subjects, as argued perhaps for the first time in the chapter 'The Object and its Destiny' of *Fatal Strategies* (1983) or later in Baudrillard's doctoral *habilitation L'Autre par lui-même* (1987). It is, in fact, from around this time in the early-1980s that Baudrillard both first started taking photographs and writing about photography. Indeed, even within his specific texts on photography, there is always the sense of what photography has to tell us about the more general relationship between the subject and object. There is always an implicit tension between the specificity of photography (and, more than this, Baudrillard's contention that the phenomenon he is speaking of is only to be seen within photographs) and the fact that he sees this 'photography' as a more universal 'metaphysical' principle.

Needless to say, the problem is that, once the principle of the punctum is enunciated, it too becomes something that is looked for in the photograph, or sought to be put there by the photographer, so that it might secretly be recognised by the spectator. It is this that is at stake in the objection made by cultural theorist Walter Benn Michaels, acknowledged by Fried himself in *Why Photography Matters*, that the punctum is *subjective*, something that if it is not directly meant for the spectator, certainly can only be recognised by them. As Fried writes, paraphrasing Michaels:

> [The fact that it is outside the photographer's intentions] places the punctum squarely on the side of minimalism/literalism's emphasis on indeterminacy of meaning and the primacy of the experiencing subject.[17]

And this for Baudrillard too is the difficulty of stating the principle he sees at stake in photography. Not only is it the ambiguity raised by Calle's photographing of the man in Venice – that she in fact *intends* his indifference or his indifference can henceforth only be thought as a strategy on his part – but it is the case more generally in photography. It is what he means when he speaks of the indifference of photography ultimately being indissociable from a strategy on the part of objects, and thus in a way even on the part of the subject:

[16] J. Baudrillard, *For Illusion Isn't the Opposite of Reality*, cit., p. 134
[17] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 345.

The subject aspires more or less openly to be a master of meaning, a conjurer of meaning. The photograph, for its part, makes appearances meet in the way that gazes meet… It thereby sets up a material collision between the world and ourselves, insofar as the world is a continual 'acting out'.[18]

And it is what Baudrillard foresees with absolute prescience as coming to be the case in our contemporary world, as evidenced by Facebook, Instagram and Pinterest, in which 'surprise' and the 'absence' of the spectator are entirely incorporated and taken into account:

We are ourselves in collusion with the image now, and each time we are photographed we size up the photographer as they in turn take stock of us.[19]

It is undoubtedly for this reason – in again an absolutely uncanny coincidence – that for Fried and Baudrillard it is not finally a matter of the image today not looking at us, and even the presence of the punctum is not definitive. In fact, in a complicated doctrine that Fried transports across from his original discourse on painting, although he is also able to find evidence for this in Barthes, it might even be images that directly face us that we are looking for[20]. This again is how we might understand the difference between (or even progression of) Delahaye from Evans. The extra closeness of Delahaye to his subjects than Evans, undoubtedly allowed by the less obtrusive camera he was able to employ, means that we have much more the sense that his subjects must be aware of him, and in several cases they *do* look directly at him. For Fried this comports with the idea that the work of art must more and more acknowledge the presence of the spectator before overcoming it. For Baudrillard this is expressed in the strange – and seemingly inconsistent – statement in 'It is the Object Which Thinks Us' that, for all of the absence of the subject in photography, we can photograph an object only if it first looks at us: «We can see the object only if it regards us, looks at us. We can look at it only if it has already seen us»[21]. And is it too much to suggest that we have the embodiment or at least the allegorical stand-in for this figure that at once looks at us and does not look at us – pre-eminently imaged for Fried by the model in Manet's *Olympia* (1865) – in the shadows of the photographer and others we see in a series of Baudrillard's photographs, *Punto Final* (1997), *La Bocca* (1998), *Riversaltes* (1998) and *Cartier* (1998), as well as in arguably the climax of Calle's *Suite vénitienne* when the man does finally turn around and confront Calle and Calle photographs him?

[18] J. Baudrillard, *It is the Object Which Thinks Us*…, in *Jean Baudrillard: Photographies*, cit., p. 146
[19] *Ibid.*, p. 149. See also, amongst many similar passages, «The virtual image contains nothing of this precision, this punctum in time (to use Roland Barthes' expression), which existed in the photo-images of not so long ago, and which bore witness to the fact that something had been there, and was there no longer», J. Baudrillard, *Violence Inflicted on Images*, in J. Swinnen and L. Deneulin (eds.), *The Weight of Photography: Introductory readings*, Brussel, 2010, p. 220.
[20] For Fried on Barthes' admiration for photographs in which the sitter directly looks at the camera, see J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., pp. 107-12.
[21] J. Baudrillard, *It is the Object Which Thinks Us...*, cit., p. 145.

Let us again, however, slow this down a little and elaborate it in more detail. Of course, the real point of Calle's game of 'Please Follow Me' and the photographs she takes to document it – and Baudrillard's point in his essay, as we have previously suggested, is that these photographs *are* the game or that photography is always involved in a similar kind of game – is that, even when the man turns around and confronts Calle, seemingly bringing the game to an end, this could be merely another move in the game. In other words, despite his apparently looking at her, a kind of distance between them always persists and he is also not looking at her. Rather, he is looking *through* her, a little like Manet's Olympia. And it is this that Fried suggests is at stake in he latest anti-theatrical attempt to defeat the necessary presence of the spectator in front of the photograph: that it is to be done only through the closest acknowledgement of a «to-be-seenness» and a «resolve, against all the odds, not to succumb to theatricality»[22]. It is this that allows photography to count as art – hence Fried's designation of it as such in the title of his book – in overcoming the mere literalness of the indexical recording of reality in order to become something else, to become in effect something like painting for the modern age. (This is the paradox of Barthes' punctum in Fried's new, ant-theatrical reading of it: it is not, as is usually understood, a sign of photography's indebtedness to its origins in the indexical recording of reality, but a sign of its *breaking* with reality, the fact that it is more than literal reality.) And this is the case also for Baudrillard. Indeed, the final formulation of his photographic theory – if we can say this of something so fragmentary and frequently taking such a poetic form – is that it is not so much reality that photography presents as an absence of reality. And it is this absence of reality in turn that stands in for or is exchanged for a missing look or a missing subject. As Baudrillard writes:

> Rather than having the presence and representation of the subject foisted upon the object, the point is to have the object become the site of the absence and disappearance of the subject.[23]

On another occasion, we might relate both Fried's and Baudrillard's conceptions of photography to Lacan's notion of a symbolic reality – let us call it art – that comes about through the exclusion of but standing in for a certain gaze as *objet a*[24]. It would be a way of understanding Fried's notion of a 'non-literality', that is, a non-reality, coming about through a certain blind gaze on the part of the subject of the work of art, at once seeming to look out at the spectator and yet not actually seeing them. It is also perhaps a way of understanding Baudrillard when he speaks – in what at first seems almost the opposite manner in which he is usually taken up – of the way that photography appears to offer a certain

[22] J. Baudrillard, *Why Photography Matters*, cit., p. 223.
[23] J. Baudrillard, *For Illusion Isn't the Opposite of Reality*, cit., p. 133.
[24] See here, amongst many other places in Lacan's work, the section 'Of the Gaze as *Objet Petit a*' in *The Four Fundamentals of Psycho-Analysis*, Harmondswoth, 1979, pp. 67-119.

reality, but only because of a certain prior or enveloping illusion. That is to say, Baudrillard in suggesting this appears to go against two doxas or commonplaces concerning his work. The first is that his discourse is implacably opposed to the real in advocating a kind of simulation that does away with it. The second is that photography is simply real and has nothing to do with illusion. On the contrary, as opposed to both of these, he proposes that photography is real, but a real possible only *because of* a certain illusion. As he writes: «For illusion is not the opposite of reality, but another more subtle reality which enwraps the former kind in the sign of its disappearance»[25].

III.

There are undoubtedly any number of ways to understand the coincidence we have remarked upon here. One is to suggest that, in terms of artistic taste at least, Baudrillard is not too far from Fried. There is some truth in this; but it does not go deep enough, and it is to suggest that Baudrillard's interest in photography is fundamentally aesthetic when it clearly is not. Another is to suggest, unexpectedly, that there is something 'Baudrillardian' about Fried, which is perhaps to point to the fact that there is some analogy between the dispute between absorption and theatricality in Fried and the reversibility between subject and object and difference and indifference in Baudrillard. There is arguably something in this, but we do not pursue it here. However, underlying both of these possibilities is a certain conception of the 'Real', which we will briefly try to elaborate in what follows. We might start with Fried. As we have already suggested, what is at stake in contemporary photography for Fried is that it is seen to carry on the long art-historical battle to produce an absorptive art in a manner that arguably is no longer possible for painting. It is able to do this insofar as it able to create works that are able to give the impression that they do not need to be seen by the spectator – to use Fried's distinction, taken from Diderot, that are 'seen' and not 'shown' – and, alongside this, complementing it and even strengthening it, is that 'punctum' to be found in photography, which is proof, as opposed to the studium, that the photographer has not put anything in the photograph in order to be 'shown'.

However, as Fried's colleague Michaels comments, the very fact that we can see this in photography necessarily also invalidates it. Precisely now all of this is made or produced to be seen, to serve as proof of photography's 'truth' status. Fried seeks to deal with an earlier version of Michaels' argument in the 'Conclusion' to *Why Photography Matters*; but it is arguable that he does not entirely grasp the consequences of what Michaels is saying, reducing it to a matter of whether the punctum is an effect of the spectator's subjectivity. This is Michaels in his subsequent *The Beauty of a Social Problem* (2015) more fully elaborating the same argument:

[25] J. Baudrillard, *For Illusion Isn't the Opposite of Reality*, cit., p. 131.

The theoretical solution to absorption's aesthetic problem is simultaneously the transformation of absorption's aesthetic indifference to the reader or beholder into a programmatic *appeal* to the reader or beholder.[26]

And, indeed, we have much the same thing in Baudrillard. As we have previously suggested, his essay on Calle's *Suite vénitienne* is as much about photography as the actual photographs Calle takes as part of her work. In particular, Baudrillard can be seen to be writing there about the constant back-and-forth between the subject of the photograph and the photographer taking it, the fact that – as can also be seen to be the case in Fried – we can no sooner remark that the subject is unaware of being photographed than it can be shown that they are merely feigning this indifference, and that indeed the photographer herself is trying to produce an effect through this indifference, that this indifference is put there by the photographer (or the one speaking for them). This would be more closely what Michaels is proposing with regard to Fried. But now at this point we would want to say – in a way beyond both Fried and Baudrillard and their critics – that it is this impossibility of knowing how to take the photograph, the fact that we could no sooner say that the subject is unaware than they would be revealed as faking this unawareness, that we could no sooner say the that subject is aware of being seen than this must be understood to be the only way to be indifferent, that at once *is* the Real in photography that does not exist before it and is that *pre-existing* Real that photography must be understood as always falling short of[27].

This is undoubtedly a complex point, and if we had more time we would attempt to explain in more detail how it is the simultaneous theatricality and overcoming of theatricality that produces a kind of 'Real' in Fried, like the famous 'mousetrap' in *Hamlet* or as seen in such documentary films as Joshua Oppenheimer's *Act of Killing* (2012)[28]. But here is perhaps the place to explore it in a little more detail with regard to Baudrillard. Against the usual readings of Baudrillard as actively seeking to do away with the real or alternately arguing that the real has already disappeared, he in fact wants to assert a certain Real against our prevailing systems of simulation. How does he do this? It is certainly not to insist on some pre-existing real outside or before simulation. It is just this, as he diagnoses in his third (and fourth) orders of simulation, that at once leads to simulation and is possible only because of simulation. Rather, it is a Real that arises within simulation, a Real that precisely means that simulation is all. But

[26] W. B. Michaels, *The Beauty of a Social Problem*, cit., Chicago, 2015, p. 49.
[27] Of course, the reference here is to the Lacanian Real, characterised by Slavoj Žižek in the following terms: «[The Real] is simultaneously the Thing to which direct access is not possible *and* the obstacle which prevents this direct access; the Thing which eludes our grasp *and* the distorting screen which makes us miss the Thing», *In Defence of Lost Causes*, London 2008, pp. 287-88.
[28] An analogy, we feel, would be the ecstasy of the performance of Mozart's *Sinfonia Concertante* that emerges precisely through the literalist recording of Douglas Gordon's *k.364: A Journey by Train* (2011), as discussed by Fried in his *Douglas Gordon's k.364: A Journey by Train*, in *Another Light: Jacques-Louis David to Thomas Demand*, New Haven 2014, pp. 222-249.

again what could be meant by this? To take two brief examples. In the short text *The Evil Demon of Images* (1987), Baudrillard diagnoses a general loss of reality due to simulation, including the idea that any external reality would be itself merely an effect of simulation:

> The image is interesting not only in its role as mirror, but also when it begins to contaminate reality and to model it, when it anticipates it to the point that the real no longer has time to be produced as such[29].

However, as he is well aware – hence his allusion to Descartes' "evil demon" in the title of his essay – his ability to think *this*, this lack of external reality, *is* the very reality outside of simulation. It is not that all is not simulation, but that this is possible only because of something outside of simulation. Similarly in the text 'The Year 2000 Will Not Take Place' (1986), Baudrillard posits that the year 2000, shorthand for the apocalypse, has not happened because it already has happened; that the fact or effect of the apocalypse, we might say the apocalypse of simulation, is that we do not have a apocalypse because we no longer have the means to realise it: «Time is annihilated by pure circulation. These [present] generations will perhaps never wake up. The year 2000 will perhaps not take place, but they remain oblivious».[30] But, again, there is a certain 'apocalypse' implied in thinking *this*, a certain before and after, a certain 'now' or time in what is otherwise the end or loss of history.

In both cases, simulation is all, reality is lost; but this cannot be said without something outside of it. There is a certain contradiction or even self-contradiction both in these systems of simulation and in Baudrillard's discourse about them. And this self-contradiction *is* the Real, the Real Baudrillard opposes to simulation. As we suggest, if this Real is what we must imagine this self-contradiction arising in response to, in a way always falling short of, as though there were some irresolvable enigma out there, in another way this Real *is* only this self-contradiction within discourse, to be seen nowhere outside of it. And to conclude – and this is why we have chosen photography as our "subject" here, how it as it were operates as a kind of allegorical stand-in for Baudrillard speaking about the relation of his own theory to reality – this is what we also see in photography. Photography does not capture reality directly. Indeed, if anything, it testifies merely to the loss of reality or is itself the loss of reality. Rather, there is a contradiction in photography, which might be expressed as it being the attempt to capture what is done away with by photography, the disappearance of reality. It is the fact that photography gets rid of reality, but that this disappearance can be realised only through photography. It is *this* reality, which takes the very form of its loss, that *is* reality (or better the Real). It is all that Baudrillard means when he writes: «Only what comes into being in the

[29] J. Baudrillard, *The Evil Demon of Images*, Sydney 1987, p. 16.
[30] J. Baudrillard, *The Year 2000 Will Not Take Place*, in E. A. Grosz et al. (eds.) *Futur*Fall: Excursions into Post-Modernity*, Power Institute Publications 1986, p. 25.

mode of disappearance is truly other. And yet that disappearance has to leave traces, has to be the place where the Other, the world or the object appears».[31] It is a process that, as Baudrillard suggests, is always incomplete, brought short by photography at the very moment photography brings it about.

Rex Butler
Monash University
✉ rex.butler@monash.edu

[31] J. Baudrillard, *For Illusion Isn't the Opposite of Reality*, p. 131.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Articoli/5

Simulacri e immanenza
Speculare Baudrillard

Enrico Schirò

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 07/02/2017 Accettato il 10/03/2017

Jean Baudrillard has been mainly considered the theorist of the disappearance of reality: simulation, hyperreality, virtual. On the other hand, a speculative reading of Baudrillard's work – namely a reappraisal of Baudrillard theory of signs as a theory of immanence – could open new perspective about his relevance in contemporary philosophical debates. The aim of article is to briefly review Baudrillard's dissertation about order and precession of simulacra, to highlight the speculative air of what I may name his logic of simulacra.

***

1. Simulacri e metafisica

Jean Baudrillard è considerato da tutti il pensatore della sparizione della realtà: simulazione, iperrealtà, realtà virtuale. Nel corso di tutta la sua opera si è impegnato in un esercizio – sociologico e letterario – di descrizione dell'evidenza invadente della simulazione. Del resto, poiché la sua teoria dell'iperrealtà derivava da un'analisi della pittura neo-figurativa iperrealista che rovesciava i termini del rapporto tra la simulazione pittorica messa in opera da questa e la realtà riprodotta dal medium fotografico – vale a dire, del rapporto tra due immagini che si rimandano l'un l'altra nella vertigine della somiglianza – si potrebbe anche affermare che l'opera baudrillardiana non sia stata altro che un'*ékphrasis* della simulazione. Su tutto ciò nulla di nuovo e ci hanno anche girato un film[1]. Il problema è che questa versione della storia ratifica una lettura

[1] Mi riferisco ovviamente alla trilogia cinematografica *The Matrix* (1999-2003), scritta e diretta da Andy e Larry Wachowski. Baudrillard, contattato dai realizzatori in fase di scrittura per una collaborazione, opporrà un netto rifiuto, non riconoscendosi affatto nel progetto. Ciononostante i fratelli Wachowski nasconderanno comunque una dedica a Jean Baudrillard in una ripresa del primo film: proprio dentro una copia di *Simulacra and simulation*, l'edizione americana dell'omonimo testo baudrillardiano, il protagonista del film, programmatore di software e hacker, nascondeva il suo denaro e il suo back-up dati per le emergenze. Per la posizione di Jean Baudrillard a riguardo cfr. l'intervista rilasciata a *Le Nouvel Observateur* del

minore del pensiero baudrillardiano e ci lascia privi di un pensiero che sia all'altezza della sfida teorica da lui posta. Sfida che oggi e sotto diversi nomi è al centro del dibattito filosofico. Allora possiamo dire, senza tentennamenti, che Baudrillard si è molto letto, ma ben poco pensato e che il tentativo speculativo qui presentato quale introduzione minimale, se non può certamente colmare la mancanza, quantomeno non esiterà a indicare la necessità: occorre (ri)pensare Baudrillard, *spéculativement*, come filosofo dell'immanenza.

Così, il primo passo richiesto per *spéculer* Baudrillard ci costringerà ad abbandonare una volta per tutte la lettura minore, quella mediale, quella di Matrix e della sparizione del reale. L'errore di questa lettura è duplice. In primo luogo, diremo che la tesi della sparizione del reale *non è* la tesi baudrillardiana, dal momento in cui altro non è che una radicalizzazione conseguente dell'interpretazione strutturalista del rapporto segno/valore. Questa tesi equivale a ciò che Baudrillard chiamava *le crime parfait* e che per tutta la sua vita ha inteso rovesciare, risolvere, reversibilizzare[2]. Il delitto – dirà allora – non è mai perfetto, poiché non è possibile ridurre completamente le apparenze, cancellare le singolarità, elidere l'oggetto, tradurre interamente il mondo nella simulazione senza cadere fatalmente nel rovescio del segno. La vera e unica tesi baudrillardiana è quella che indica la necessità di padroneggiare l'arte della sparizione, la sovranità delle apparenze, la *maîtrise* reversibile della simulazione[3].

In secondo luogo, questa tesi viene solitamente attribuita a Baudrillard nella sua declinazione ontologica – come sparizione dell'oggetto reale che oggi ovunque si invita ostensivamente e performativamente a rivalutare – nonostante Baudrillard non sviluppi mai un'ontologia, né del simulacro né d'altro. In compenso questa duplice lettura, filologicamente disattenta e filosoficamente sbadata, ha permesso di trascurare il piano *realmente* metafisico del pensiero baudrillardiano, quello dell'esercizio del simulacro in quanto tale. Mi riferisco ad una prassi che è metafisica in quanto è prassi linguistico-semiotica. Non per accidente o per imprevisto, né per errore grammaticale, bensì costitutivamente: ovunque la padronanza metafisica è dell'ordine del simulacro, dell'ordine dell'apparenza, vale a dire sospesa sull'*abîme* superficiale del linguaggio. Se c'è linguaggio, c'è prassi simulacrale e simulativa. C'è metafisica.

Di ontologia invece non c'è traccia, perché l'esistenza – come Baudrillard ha sostenuto – è un valore residuale rispetto alla circolazione simbolico-seduttiva dei segni[4]. Non si è mai trattato di registrare l'esistenza o l'inesistenza delle cose – ciò che definisce l'ontologia, quale genere discorsivo incentrato sull'accumulazione-

19-25 Giugno 2003, ora contenuta in J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, Milano 2012. Per una ricostruzione filosofica del rapporto tra le due opere, cfr. C. Constable, *Adapting philosophy. Jean Baudrillard and 'The Matrix Trilogy'*, Manchester 2009. Per la lettura baudrillardiana dell'iperrealismo nell'arte contemporanea e per la questione dell'iperrealtà, cfr. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976.

[2] Cfr. J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris 1994.

[3] Cfr. J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris 1983; J. Baudrillard, *L'Autre par lui-même*, Paris 1986.

[4] J. Baudrillard, *De la séduction*, Paris 1979.

archiviazione infinita del reale, come intrinsecamente nostalgica e desocializzata, anche quando si ripresenta come *social ontology* – ma di sfidare le cose a risolversi entrando nella circolazione simbolica, sfidarle ad esistere apparendo per poi immediatamente consumarsi nella propria sparizione, sfidarle a disfarsi della loro evidenza e a sospendere il codice semiotico del principio sociale di realtà. Poetica della scrittura baudrillardiana che afferma tutto ma solo lateralmente e fa cadere il lettore nella trappola della banalità interpretativa, negli equivoci della credenza e dell'incredulità. La sfida, come sfida ad esistere, è una prassi metafisica di sovranità dei simulacri, rispetto alla quale ogni catalogo ontologico, ogni interpretazione della struttura e del senso dell'essere, ogni controversia sulle implicazioni meta-epistemologiche delle nostre ontologie, non risultano che forme degradate e impoverite. Occorre quindi operare una disgiunzione definitiva tra metafisica e ontologia, tra il registro della prassi teorica irreferenziale e il registro della catalogazione ontologica infinita. *Spéculer* Baudrillard significa anche questo: abbandonare l'essere al suo statuto di residuo trascendente, eventualmente registrabile, archiviabile, documentabile e sfidare le cose a sospendersi sul loro non-essere, ad esibirsi quali simulacri, rovesciando l'effetto prospettico del senso. Dimenticare l'essere e il suo stesso oblio a favore dell'identità tra linguaggio e metafisica, prassi e realtà, simbolico e simulazione. Perché – questo il godimento teorico di Baudrillard – appassionante non è mai l'heideggeriano *Sinn von Sein*, ma solo *le scintillement de l'être*[5].

Un ulteriore passo per *spéculer* Baudrillard consisterà allora in una messa in prospettiva della teoria del simulacro che ne sappia estrarre la genuina portata metafisica. E poiché il corso dell'opera baudrillardiana si snoda attorno ad una soglia di inversione che rovescia la prima opposizione tra simbolico e simulazione in una definitiva sovraimpressione dei due, sotto il segno della *séduction*, procederò secondo due scansioni distinte ma intrecciate: logica del simulacro # 1 e # 2. Per rilevare queste due logiche – ma sarebbe più corretto e tuttavia meno agevole dal punto di vista testuale parlare di un'unica logica a due tempi – seguirò le tracce di questo *mot de passe* assoluto del pensiero baudrillardiano imprimendo alla sua circolazione testuale una sottile piega immanentista. Sì perché, va detto, il simulacro baudrillardiano circola nel testo, si disloca in riferimento a un esterno

[5] J. Baudrillard, *L'Autre par lui-même*, Paris 1986; J. Baudrillard, *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990. I riferimenti all'attuale *new wave* ontologica prendono di mira, evidentemente, gli orizzonti aperti dall'ontologia sociale della documentalità: cfr. almeno M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Roma-Bari 2009; M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milano 2010; T. Andina, *Ontologia sociale. Transgenerazionalità, potere, giustizia*, Roma 2016. Sono persuaso che la prospettiva baudrillardiana ci consegni la migliore decostruzione del realismo ontologico degli archivi e dei documenti. Si ricorderà certamente, accanto alla questione della digitalità, già a metà degli anni '70 pensata come testualità, l'insistenza con la quale Baudrillard definisce il reale stoccaggio e archiviazione di materia morta, linguaggio morto, lavoro morto, ecc. Tutta la posta in gioco di una decostruzione dell'ontologia della traccia e del residuo, comprese le premesse derridiane di tale ontologia, è già lì, nella nostalgia del reale quale effetto della morte del sociale. Ma si tratta di un tema che non posso sviluppare qui e per il quale rimando ad un lavoro successivo.

o a un interno, a un fuori o a un rovescio. Al contempo, però, il suo movimento risulta sempre e unicamente un falso movimento e se tutta l'opera baudrillardiana può essere *correttamente* interpretata come un esercizio di (dis)simulazione è perché in essa, al pari del *Système* da lui magistralmente delineato nel 1968 e ad immagine dell'intero sistema simulativo di cui è *miroir*, «tutto si muove, tutto cambia a vista d'occhio, tutto si trasforma, e tuttavia niente cambia»[6]. Simulacro come indiscernibilità di permanenza e divenire, stasi e movimento.

Prenderò in esame due testi in particolare. Di simulacri infatti, Baudrillard parla costantemente nella sua opera, ma la trattazione più composita e strutturata della questione, come genealogia della significazione o come metafisica dell'immagine, la presenterà solo ne *L'ordre des simulacres*, secondo capitolo de *L'échange symbolique et la mort* (1976), e ne *La précéssion des simulacres*, breve saggio pubblicato su *Traverses* (1978) e ripreso poi in *Simulacres et simulation* (1980). Se lo statuto del simulacro nel testo baudrillardiano è circolatorio e sistematico al tempo stesso, va detto che esso appare privo delle fattezze di un sistema. Occorre quindi rintracciarlo. Meglio farlo leggendo Baudrillard di traverso, o in diagonale, a partire da questi due noccioli teorici (*ordre* e *précéssion*) per operare da qui la *dérive* verso l'immanenza. Muovendo da questi due testi in cerca delle logiche del simulacro, il mio obiettivo non sarà affatto quello di reificare la simulazione – operazione dialetticamente opposta e altrettanto incongruente a quella, più comune, della sparizione ontologica del reale – quanto quello di fare della simulazione – così come Baudrillard stesso l'ha pensata – la posta di un gioco linguistico speculativo e metafisico, che si traduca oggi in una sfida ai neo-realismi filosofici e in una scommessa filosofica a favore dell'immanenza, ciò comunque fatalmente accade.

2. Logica del simulacro # 1

La logica del simulacro che cercherò di rintracciare nel testo baudrillardiano ha uno statuto discorsivo evidente e per certi versi non problematico: è una genealogia della significazione. Il suo modello va cercato nella foucaultiana *Archéologie des sciences humaines* e nella *leçon* inaugurale al Collège de France su *L'Ordre du discours*[7]. Nel contesto strutturalista la dimensione linguistico-semiotica costituiva il paradigma di riferimento per ripensare la scientificità stessa delle cosiddette scienze umane. Baudrillard intende mettere in prospettiva, genealogicamente, l'emergenza della significazione come spazio di intelligibilità autonomo e separato. I segni non sono sempre stati quelli che la linguistica e la semiotica ci restituiscono nel loro discorso modello. In particolare, radicalizzando la critica di impianto decostruzionista già mossa alla linguistica quale metafisica del segno in *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972), Baudrillard mette in discussione l'universalità del presupposto centrale della linguistica post-

[6] J. Baudrillard, *Le système des objets*, Paris 1968.
[7] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971.

saussuriana: l'arbitrarietà del segno[8]. Nel contesto di questa genealogia della significazione, allora, il simulacro – di cui la simulazione è stadio terminale – è il segno arbitrario, il segno moderno, emancipato e deregolato dall'immanenza chiusa dei segni sulla cui osservanza rigida e crudele si erano organizzate le culture simboliche. In prima istanza, perciò, simbolico e simulacro-simulazione si oppongono come l'immanenza dei segni non-arbitrari alla trascendenza dell'arbitrarietà del segno. Ciò significherà pure – e non senza conseguenze problematiche – che l'ordine simbolico primitivo, così come la sua trasversale e trasgressiva riapparizione nella violenza urbana contemporanea, *non* conosce simulacro.

La genealogia baudrillardiana ha quindi per oggetto la *deregulation* semiotica moderna e ruota infatti attorno a una *coupure* – cesura, rottura, taglio – che procede per (de)strutturazione e (de)socializzazione di un ordine, quello simbolico, organizzato attorno ad uno statuto rigido e non-arbitrario dei segni; statuto gerarchico, trasparente, limitato, interdittivo, cerimoniale, crudele. È sulla *coupure* del simbolico che emergono le formazioni sociali moderne, organizzate invece attorno ad uno statuto arbitrario, razionale e semiotico del segno. Solo il segno moderno, solo il segno emancipato – afferma Baudrillard – è soggetto all'arbitrarietà così com'è definita dalla concezione strutturalista della linguistica e della semiotica. Lungi dall'essere una proprietà logico-ontologica immanente al segno in quanto tale, l'arbitrarietà deriva interamente dalla desimbolizzazione: il segno diventa arbitrario quando, separato ed astratto dall'immanenza dei rapporti sociali – nella quale esso costituisce il legame di due persone o due gruppi in forme pattuite e rituali di reciprocità inviolabili – trascende l'organizzazione sociale-simbolica e inizia a rinviare ad una astratta, disincantata e razionale dimensione del significato – inteso quale denominatore comune per il mondo cosiddetto 'reale' – nei confronti del quale nessuno ha obblighi sociali. Il significato-referente del segno corrisponde ad uno svuotamento del sociale: un segno significherà, e lo farà arbitrariamente, solo se potrà essere usato, interpretato e manipolato come segno libero, neutro, indifferente all'obbligazione rituale che costituiva la dimensione sociale simbolica.

In questo senso, la dimensione del semiotico – la significazione – ha una sua storicità e non è sempre esistita così come l'epistemologia linguistico-semiotica ha inteso definirla nei suoi modelli. Questi modelli sono simulativi e non possono essere applicati alle prassi simboliche se non attraverso una riduzione epistemologico-semiotica che è già da subito imposizione ed esportazione del Codice della razionalità moderna occidentale. Il semiotico appartiene alla modernità, la quale è definita interamente come *coupure* e *déstructuration*, emancipazione e liberalizzazione della significazione. O altrimenti detto: *la modernité est structuré comme un langage*. Contro questa riduzione semiotica si scaglia il simbolico forcluso ed eternamente ritornante come trasgressione del Codice. Una trasgressione leggibile – per Baudrillard – tra le righe dello

[8] J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972.

spazio razionalizzato e normalizzato del sociale nella sovversione dei segni che ovunque, a partire dal Maggio '68, vede aprirsi zone di turbolenza e disaffezione sociale. Questa trasgressione simbolica implicava la reversibilità dei segni, il loro risolversi nell'immanenza delle prassi ordinarie, della parola data/resa, ovvero nell'immanenza di una vita indivisa, trasversale ad ogni codificazione disgiuntiva, vita senza esterno e senza trascendenza[9].

L'aspetto più delicato della teoria baudrillardiana dei simulacri è costituito dalla sincronizzazione delle diverse coordinate strutturali che la compongono. I tre ordini successivi di simulacri – *contrefaçon*, *production* e *simulation* – sono paralleli alle mutazioni della legge del valore (naturale, commerciale, strutturale). Ciascuno di questi ordini di simulacri corrisponde, entro un cronótopo determinato (epoca 'classica', era industriale, fase attuale), allo schema dominante della speculazione sulla legge del valore. La dimensione speculativa che così emerge – certamente non irrilevante per il tentativo qui proposto di *spéculer* Baudrillard – è tanto problematica in quanto Baudrillard tralascia di fornirne una spiegazione. Cosa può implicare questa articolazione reciproca tra ordini di simulacri e legge del valore sotto il segno della speculazione? Ebbene, che il simulacro speculi (*jouer sur*) sulla legge del valore non può voler dire altro se non che la messa in gioco (*play*) della legge è dell'ordine della scommessa, dell'azzardo (*gamble*), e che perciò il simulacro non corrisponde al valore ordinario definito dalla legge, ma al suo valore speculativo[10].

Il simulacro è vertigine del segno e in quanto tale gioca un ruolo quasi-empirico o quasi-trascendentale rispetto agli scambi ordinari del segno. Paragonato al segno-moneta, il segno-simulacro non costituisce il medium di scambio economico *ordinario*, bensì il medium dell'azzardo, il quale unicamente evidenzia lo statuto irreale-iperreale del segno-moneta. Questo suggerisce che non tutti i segni siano occorrenze-simulacro, ma che tutti i segni siano regolati da una logica del simulacro. Ciò è particolarmente evidente nel caso della *contrefaçon*: nel primo ordine di simulacri non tutti i segni sono falsi, vale a dire reali contraffazioni, ma tutti i segni sono contraffattivi e infatti sono segni imitativi, mimetico-naturalistici. Che il segno sia regolato da una logica del simulacro non indica qualcosa di diverso dalla dimensione strutturale e differenziale del segno definita da Saussure. Lo si è già detto: la tesi della sparizione del reale nell'iperreale non è che una esecuzione letterale del programma strutturalista. La genealogia baudrillardiana si limita in un certo senso a rendere visibili i regimi di storicità che hanno permesso a questa dimensione strutturale e differenziale di imporsi, dalla mimesi al codice binario.

[9] Sulla lettura dell'insurrezione come sovversione e trasgressione del codice, a partire dagli eventi di Nanterre del Maggio '68 e per tutto il decennio successivo, cfr. J. Baudrillard, *Pour la critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, pp. 212-218; J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, cit., pp. 110-121; p. 118-128; J. Baudrillard, *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion*, Paris 1977, pp. 44-50.
[10] J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, cit., p. 77.

I simulacri baudrillardiani si definiscono perciò nei termini di una relazionalità che diventa tanto più strutturale quanto più viene ad essere destrutturato il rapporto sociale. La strutturalità del segno – compresa la sua arbitrarietà – è un processo che equivale alla desocializzazione, alla sparizione del sociale. La genealogia della significazione ricostruisce allora le tappe di questo duplice processo di strutturazione/de-strutturazione, mettendo in evidenza l'emergere di un'istanza referenziale (reale) *exinscrite* nel segno-simulacro – vale a dire esterna al segno, ma solamente come suo riflesso-orizzonte – e il suo progressivo riassorbimento simulativo (iperreale). Sono le rivoluzioni interne alla dinamica della significazione e le mutazioni delle relazioni tra simulacri (differenza, equivalenza, commutabilità) che segnalano questo processo di produzione-cancellazione del reale. Nel loro statuto artificiale i simulacri di primo ordine (*contrefaçon*) si definiscono reciprocamente in relazione alla differenza con il naturale. A questo proposito Baudrillard parla di un'*altercation toujours sensible du simulacre e du réel*, e quindi in un certo senso di un *différend* estetico, di una differenza non integralmente linguistica tra registri semiotici intraducibili senza resto sensibile[11].

Del tutto diverso il caso dei segni fabbricati in serie, dei simulacri di secondo ordine (*production*). Diversamente dai primi, il loro statuto non è semplicemente artificiale, ma propriamente tecnico-macchinico e assumono valore e definizione esclusivamente dalla loro equivalenza o indifferenza, senza alcuna necessità di ricorrere ad un'esternalità semiotica che ne esibisca la referenzialità. Con la produzione seriale – che è anche lo stadio della significazione entro cui si razionalizza, industrializzandosi, il paradigma dell'economia politica e della sua critica – e sotto il dominio del lavoro astratto umani e macchine diventano equivalenti, così come aveva riconosciuto Marx. Ma questa feroce destrutturazione del sociale comporta inevitabilmente – ed è questo il punto sottolineando il quale Baudrillard non può che allontanarsi dal marxismo, avvicinandosi piuttosto alle analisi estetiche e mediologiche di Benjamin e McLuhan – una più radicale strutturazione della significazione in generale[12].

[11] Il primo ordine di simulacri, cui appartiene interamente il dispositivo del *trompe-l'œil*, assumerà successivamente una rilevanza cruciale nel discorso baudrillardiano sulla simulazione. Rileggere tutta la problematica della rappresentazione-simulazione e del suo rovescio nei termini di un *altercation* sensibile tra simulacro e reale permetterebbe perciò di aprire un dialogo, irragionevolmente trascurato, tra la posizione baudrillardiana e il pensiero di Lyotard (*différend*) e di Rancière (*partage*). Cfr. J-F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983; J-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris 1988; J. Rancière, *Le partage du sensibile. Esthétique et politique*, Paris 2000.

[12] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica e altri scritti sui media*, Milano 2013; M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 2015. Merito di Baudrillard è stato senz'altro quello di saper applicare – in largo anticipo rispetto al contesto culturale della sua generazione – le intuizioni di Benjamin e McLuhan al paradigma produttivistico marxista. Ne emerge, ovviamente, un al di là del marxismo, comprensivo del suo riduzionismo economicista e materialista, a vantaggio di un materialismo che sappia includere la dimensione mediale – e quindi formale – della significazione, o della generazione del senso. Questa insistenza sul piano formale e anti-materialista della significazione permette a Baudrillard di isolare la forma dello scambio simbolico e di ridefinire formalmente il capitalismo come modo

In questo senso, come Baudrillard sottolinea, i simulacri di secondo ordine (*production*) non fanno che anticipare la rivoluzione della riproducibilità che giunge al suo compimento con il terzo ordine di simulacri (*simulation*). Qui, in un'inversione dell'origine e della finalità della significazione, il riassorbimento dell'istanza referenziale prodotto dalla serialità viene come interiorizzato da un modello a partire dal quale tutti i segni provengono per diffrazione e modulazione di opposizioni distintive codificate, tra loro poste in relazione di pura commutabilità tattica. Ma il modello non interiorizza la referenza che come *signifiant de réference*, ciò che comporta l'appiattimento della significazione (la *simulation* non ha dimensione di profondità, è una semiotica *flat*) e la sua traduzione in scrittura, testualità, processo infinito, ma non-interpretabile perché regolato teleonomicamente, di *encoding/decoding*. Ricalcando l'espressione di Benjamin, Baudrillard dirà che il segno perde così la sua aura – illusione della designazione, rimozione, *détournament*, opacità e ambiguità dei significati paralleli – diventando umanamente illeggibile. Lontano dal rovesciare il mondo nella vertigine nietzscheana della sua fabulazione, quindi, la *simulation* corrisponde allo stadio della logica del simulacro nel quale il segno diventa pienamente strutturale come *système* – linguistico, semiotico e oggettuale certamente, ma anche compiutamente (post)sociale – e il realismo della significazione lascia il posto all'iperrealismo della codificazione, dell'inscrizione testuale, della registrazione e della documentalità. È l'immanenza della simulazione che, all'apice della desimbolizzazione, si chiude su se stessa riassorbendo in sé la trascendenza del segno antecedentemente instituita nel reale.

Così come Baudrillard la definisce ne *L'échange symbolique et la mort*, la questione del simulacro risponde sì ad una logica – quella dello svuotamento simbolico dell'immanenza dei rapporti sociali nello spazio astratto della significazione e della simulazione – ma questa logica sembra refrattaria ad una qualsiasi lettura metafisica. Baudrillard parlerà infatti di metafisica del segno e di metafisica del Codice, ma come costrutto strutturale, ideologico-discorsivo, di una significazione intesa come Codice di controllo e normalizzazione sociale. Tutto al contrario del simbolico il quale non sembra affatto investito di una portata metafisica. È del resto l'impianto esplicitamente post-metafisico della genealogia – nella tradizione nietzscheana e foucaultiana – a rendere impertinente una declinazione metafisica della questione. In altre parole, poiché la prassi genealogica sostituisce ogni domanda metafisica sul *che cosa* dell'essere con una domanda sul *come* del senso, non c'è posto per un'istanza metafisica esplicita entro i confini di questa testualità. L'indice di rifrazione della scrittura genealogica è inevitabilmente piegato sul reale, sulle positività e sull'emergenza di queste positività. Baudrillard se ne renderà conto presto e proprio su questo punto – sull'intrico inevitabile di scrittura e simulazione – si allontanerà dall'approccio foucaultiano in *Oublier Foucault* (1978)[13].

di dominazione, identificando così produzione e riproduzione, al di là di ogni *querelle* su infra- e sovrastruttura e di ogni esito culturalista della medesima.

[13] J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris 1978, p. 54.

Al tempo stesso, però, non è impossibile intravedere la portata metafisica del discorso baudrillardiano, se la si sgancia dalle pretese di un'ontologia qualsiasi. Il problema è già quello della trascendenza del segno e del Codice e dell'immanenza come orizzonte di chiusura e riassorbimento di questa trascendenza stessa. È il carattere trascendente-immanente del simulacro che rompe l'immanenza simbolica istituendo il resto-valore, il separato e l'astratto, a partire dal segno e dal reale e includendo il potere quale monopolio della parola. In questo senso – genealogico o meno che sia – la posta in gioco è già quella dell'immanenza. Ma non si tratta, né può trattarsi data l'impostazione del discorso, dell'immanenza del simulacro. Il suo posto è già occupato dalla rivoluzione strutturale del valore ovunque realizzata dal Capitale e immediatamente tradotta in teoria dalla rivoluzione molecolare deleuziana. Si configurano così due piani di immanenza reciprocamente antagonisti, quello del simbolico e quello del simulacro. Evidentemente il pensiero dell'*échange symbolique* come trasgressione del Codice della simulazione non può che implicare una sorta di trascendenza tra i due piani. Quando Baudrillard, ne *Le Miroir de la production* (1973) circoscriverà topologicamente lo spazio della sovversione come l'*altrove* irrappresentato e irrappresentabile del Sistema, si imbatterà in questo residuo di trascendenza[14].

Metafisicamente, infatti, possiamo figurare questo antagonismo come l'impasse del raddoppiamento reciproco di trascendenza e immanenza. Se la significazione origina dalla trascendenza semiotica che astrae dall'immanenza dei rapporti sociali e, in un'inversione di finalità, s-termina questa stessa trascendenza assorbendola nella digitalità, allora possiamo pensare alla trascendenza come alla barra che separa, ancora e nonostante tutto, simbolico e simulazione (simbolico/simulazione). Di contro, l'emergenza violenta del simbolico nello spazio razionalizzato e normalizzato della simulazione, non può che darsi come contro-trascendenza e barra speculare (simulazione\simbolico). Baudrillard dovrà abbandonare il registro della trasgressione per eliminare questo residuo trascendente e irrisolto – non reso al simbolico, per stare ai suoi termini – *del* simbolico *sul* simulacro.

3. Logica del simulacro # 2

Ne *La précession des simulacres* la questione della significazione, comprensiva della genealogia che precedentemente la sorreggeva, assume tutt'altro aspetto. Ne consegue una variazione nella logica del simulacro che cercherò adesso di mettere in evidenza. Il testo si apre sullo statuto irreferenziale delle immagini a partire dalla distinzione tra dissimulazione e simulazione e da una rilettura della *querelle* iconoclasta[15]. Il problema generale da cui Baudrillard prende le mosse è del tutto diverso da quello che aveva messo in moto la genealogia della significazione. Non più la desimbolizzazione e la sua riproduzione iperreale, bensì lo statuto rappresentativo e/o simulacrale dell'immagine. L'immagine è

[14] J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, cit., p. 114.
[15] J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris 1980.

abitata dall'irreferenzialità del non-essere in quanto simulacro o è riconducibile al registro realista e referenziale della rappresentazione? Nel primo caso non ci sarebbe distinzione tra immagine e simulazione, nel secondo l'immagine potrebbe, al più, implicare un'alterazione del vero, una falsificazione contingente, ed essere intesa come dissimulazione. Infatti, la dissimulazione appartiene interamente al registro dell'immagine-rappresentazione: nell'operare un'alterazione e/o una falsificazione del reale mantiene tuttavia intatta la differenza tra vero e falso che custodisce il principio di realtà. Di contro, la simulazione rimette radicalmente in causa questa differenza, rendendola assolutamente indeterminabile e radicalmente incerta. È l'immagine-simulacro. Del resto, la dissimulazione rinvia comunque ad una presenza, laddove la simulazione non può che rinviare ad un'assenza.

Ora – afferma Baudrillard – è proprio questa assenza che angoscia l'iconoclasta. Distruggere le immagini ha senso solo se si è consapevoli del loro carattere simulacrale, del loro costitutivo rinvio ad una non-presenza. Se ciò è di per sé già inquietante, ancor più angosciante – da un punto di vista metafisico – è l'implicazione teologica di questo rinvio al non-essere. Che ne è di Dio se l'immagine, in quanto tale, è simulacro? Baudrillard su questo punto è molto chiaro e conseguente. Se si trattasse di una semplice dissimulazione – come è il caso dell'alterazione dell'Idea nell'immagine per Platone – e quindi di un caso decettivo di rappresentazione, la questione delle immagini non avrebbe sollevato la furia distruttrice dell'iconoclastia. Si può vivere di una verità alterata – sostiene credibilmente Baudrillard – e il platonismo lo ha sempre fatto: mimesi, metessi, dialettica. L'iconoclasta è invece consapevole del fatto che l'immagine come simulacro esercita una potenza irreferenziale – o de-referenziale – nei confronti di Dio. L'immagine cancella Dio dalla coscienza degli uomini, lasciando intravedere che in fondo non c'è mai stato, non è mai esistito, che Dio non è mai stato altro che un simulacro. Pericolosissima eresia del simulacro.

Se da questo punto di vista l'iconoclastia avrebbe avuto il merito di riconoscere lo statuto simulacrale dell'immagine, è però, paradossalmente, l'iconolatria ad aver tratto tutte le conseguenze da questa intuizione. Nel tentativo di rendere Dio trasparente nello specchio diffratto delle immagini, l'iconolatra specula sulla morte e sulla sparizione divina, riconoscendo come l'immagine non rappresenti più nulla e come tutto si risolva nel gioco puro, nel grande gioco dei segni. È questa la lezione del Barocco semiotico e politico: la fine conclamata della trascendenza dell'immagine-rappresentazione a vantaggio dell'immanenza dell'immagine-simulacro. In altre parole, l'iconolatria non avrebbe fatto altro che portare all'effettualità e rendere operativa l'intuizione iconoclasta. Altrettanto pericolosa politica del simulacro.

L'onnipotenza dell'immagine, allora, le deriva interamente dal carattere irreferenziale, negativo, mortale del simulacro. Ma allora, che ne è della rappresentazione? Che ne è della dialettica del visibile e dell'intelligibile che, afferma Baudrillard, fonda la buona fede occidentale nei confronti della rappresentazione? La rappresentazione si basa sul principio di realtà, sul

principio, cioè, di un'equivalenza tra segno e realtà, tra l'apparenza del segno e la profondità del senso. È uno scambio, uno scambio di equivalenti, che tiene Dio come cauzione. È il caso del rapporto tra rappresentazione e mondo in Descartes, tanto per rimanere all'interno della storia della metafisica occidentale. Ora, questo scambio, questa equivalenza, il principio che la regola e la metafisica che ne costituisce la cauzione economica, sono radicalmente minati dal carattere simulacrale dell'immagine. Quel carattere di cui l'iconoclastia dispera e che l'iconolatria riproduce come modello semio-politico effettuale e operativo. Un modello che noi sappiamo essere, valida la genealogia della significazione presentata ne *L'échange symbolique et la mort*, uno stadio anteriore degli attuali dispositivi mediali, informatici, cibernetici, biologici di simulazione. Tutta l'economia della rappresentazione cade sotto il segno della simulazione.

Ma Baudrillard fa un passo ulteriore. Un passo notevole. Se la rappresentazione – vera o falsa, identica o diversa che sia – mette in gioco il segno come valore, facendone perciò l'economia, la simulazione «parte dalla negazione radicale del segno come valore»[16]. L'espressione colpisce quanto più appare evidente che la simulazione, ora, tiene il posto del simbolico: è al di là del valore. «Mentre la rappresentazione – scrive Baudrillard – tenta di assorbire la simulazione interpretandola come falsa rappresentazione, la simulazione avviluppa tutto l'edificio della rappresentazione stessa come simulacro»[17]. In questo senso tutta l'avventura del valore, prima rintracciata nella genealogia degli ordini di simulacri, viene assorbita dalla rappresentazione, la quale a sua volta è condizionata dal simulacro-simulazione come al di qua/al di là del valore. Non c'è più simbolico quale dimensione a-valente contrapposta, e in fondo trascendente, al valore semiotico; non c'è che l'immanenza dei simulacri, nella quale il valore potrà figurare solo come *abîme* superficiale delle apparenze. Questo passaggio, che equivale ad una vera e propria sovraimpressione del simbolico sulla simulazione, è ancor più evidente ad un esame della distinzione che Baudrillard traccia nel registro delle immagini. Quattro sarebbero le fasi successive dell'immagine[18]:

1. L'immagine è il riflesso di una realtà profonda
2. L'immagine maschera e snatura una realtà profonda
3. L'immagine maschera l'assenza di realtà profonda
4. L'immagine è senza rapporto con qualsiasi realtà

Seguirò allora il commento baudrillardiano e ne esaminerò le conseguenze: le prime tre fasi (1-3) appartengono diversamente all'ordine dell'apparenza: l'immagine che riflette (1) è un'apparenza benevola, o sacramento; l'immagine che snatura (2) è un'apparenza malvagia, o maleficio; l'immagine che maschera l'assenza (3), o sortilegio, gioca ad essere (*joue à être*) un'apparenza, vale a dire

[16] J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, cit., p. 15.
[17] Ivi, p. 16.
[18] Ivi, p. 17.

che possiede uno statuto del tutto peculiare nell'ordine dell'apparenza. Infine, l'immagine priva di rapporto con la realtà (4) evade dall'ordine delle apparenze per accedere alla simulazione. Tuttavia Baudrillard afferma che il passaggio decisivo, in questo ordine successivo dell'immagine, è quello che marca le immagini che dissimulano qualcosa, ovvero che hanno rapporto con una realtà profonda (1-2), dalle immagini che dissimulano l'assenza, il non-essere (3-4). Il primo tipo di immagini appartiene ad un ordine discorsivo del vero, del falso, del segreto, dell'ideologia, ciò che significa il mantenimento del principio di realtà, della differenza che permetta di discernere vero/falso, reale/immaginario, ecc. Il secondo tipo di immagini, invece, è simulacrale e simulativo e rimette perciò in causa radicalmente il principio di realtà.

Tutto ciò, evidentemente ricalca la differenza già segnalata tra dissimulazione, quale caso di rappresentazione alterata e/o falsificata, e simulazione e a maggior ragione tra rappresentazione e simulazione in generale. Abbiamo quindi due distinzioni rilevanti ma non-coestensive: da una parte l'ordine dell'apparenza (1-3), distinta dal registro della simulazione (4); dall'altra la dimensione della rappresentazione (1-2), che include la dissimulazione come caso decettivo, distinta dalla dimensione del simulacro che include tanto l'immagine che gioca ad essere (*joue à être*) un'apparenza quanto l'immagine definitivamente simulativa e irreferenziale, al di là dell'ordine dell'apparenza. Ciò significa semplicemente che la rappresentazione – la tipologia di immagini che ha un rapporto di riflessione o dissimulazione con la realtà profonda – è un caso dell'apparenza, che il dominio dell'apparenza è perciò più esteso di quello della rappresentazione, e in generale della dialettica di senso del visibile e dell'intelligibile, e inoltre che l'apparenza come simulacro ha un tratto in comune con la simulazione.

Tutta la posta in gioco si sposta così dall'opposizione simbolico/simulazione, raddoppiata dalla contro-trascendenza simulazione\simbolico, ad una più complessa articolazione, assolutamente immanente, di apparenza, rappresentazione, simulacro e simulazione. Quest'articolazione funziona ora secondo una logica che include la trascendenza del segno intesa quale profondità prospettica – l'immagine che riflette/maschera un realtà profonda – quale effetto di finestra, effetto di prospettiva, interno allo specchio superficiale dei segni. L'intero gioco del valore – della rappresentazione e del senso – viene assorbito dallo statuto duale dell'immagine, che è sempre simultaneamente apparenza e simulazione. Tutta la tematica della seduzione come rovescio della produzione, del *trompe-l'œil*, della scena e dell'osceno e degli *abîmes* superficiali dell'apparenza e della catastrofe della verità, che Baudrillard svilupperà in seguito – e che, al di là della polemica su sessualità (Foucault) e desiderio (Deleuze) deve essere innanzitutto letta e pensata come teoria della reversibilità del linguaggio – trova il suo senso a partire da questa riconfigurazione della problematica del simulacro[19].

[19] J. Baudrillard, *Le trompe-l'œil*, Urbino, 1977; J. Baudrillard, *De la séduction*, Paris 1979; J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris 1983.

L'impostazione genealogica precedente, inclusa la desimbolizzazione come genesi del resto-valore, viene superata *après-coup* dalla *précéssion* del simulacro. Non ci sarà mai stato altro che simulacro. Precessione va qui intesa, infatti, come la negazione del valore già da sempre compiuta nel simulacro. Nessuna necessità di trasgredire alcun Codice della produzione-significazione: il simulacro è già l'immanenza come al di là del valore anche quando – per un effetto di cornice, per una piega della superficie che apra su uno spazio prospettico della profondità – la simulazione si presenti come irreversibile. Ciò che la logica linguistica e speculativa del simulacro mostra è che non c'è mai stato alcun valore da trasgredire se non nel gioco del simulacro stesso. Ma tutta l'opera di Baudrillard è lì a ricordarci come – diversamente dalla legge – non si possa trasgredire una regola. E il gioco dei simulacri si risolve interamente nell'osservanza della regola. L'immanenza è ovunque questo rovescio della legge nella regola, questo assorbimento del senso nella superficie *en abîme*, questa metafisica del segno che è il fuori del fuori.

Enrico Schirò
Università di Bologna
✉ enrico.schiro@gmail.com

Contributi/2

«*To be dead is an unthinkable anomaly* »

Reversed Necropolitics and the Death Imaginary

Marina Christodoulou

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 14/10/2016. Accettato il 12/01/2017

The concept or the theory of Death in the thought of Jean Baudrillard is not given the particular attention it needs. When one speaks of the thought of Baudrillard, one rarely will mention 'death' as one of the keywords of his corpus. I think, though, that it deserves such a key place, for three reasons. Firstly, because the theme of Death is a gargantuan concept in the history of Philosophy and it even emerges with the definition of Philosophy itself, since, at least, Plato. Every philosopher, more or less is preoccupied with it, as an archetypical necessity of both human culture and of philosophy in particular. It is always interesting to see how each philosopher or each person thinks on it, as their thoughts on Death are a departure point and an indication of their whole philosophical system or, for non-philosophers, of their whole way of life. Secondly, it is important to examine this theme in Baudrillard because it inseparably interconnects, explains, and is explained by all the other, key, and the less prominent themes in his philosophy (if it is possible to divide themes in the corpus of a philosopher in such a way). Baudrillard's thinking might take new dimensions when viewed through his thoughts on Death. Finally, Baudrillard is considered a difficult thinker, because, unlike other philosophers, he grasps themes which people are used to seeing as the pre-occupation or within the realm of fiction, even science-fiction (robots, clones, hyper-reality – The Matrix film). I would like to show, using simple language, that his philosophy, especially surrounding the subject of Death, is completely naked of any metaphysical, romanticised, fantastic, or fiction-like properties; it is realistic and political.

***

Introduction

Baudrillard completely excludes any metaphysical or romanticised views on Death, as for him «the real event of death»[1], especially the after-death, namely

[1] J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London 1993, p. 134: «The real event of death is imaginary». From now on, cited in-text as 'SED'. Two important secondary literature books on Baudrillard, which discuss many of his books and concepts, are: W. Pawlett, *Jean Baudrillard:*

immortality, is simply one of the manipulative imaginary inventions of power or sovereignty; therefore it could be said to be an illusion or even a kind of propaganda or opium of the people (in Marx's words). Another example of an imaginary is Madness. Both Madness[2] and Death are omissions or exclusions of Civilization – an effect of the strategies power employs in its efforts to define and impose the 'normal' human being or normalcy. «To be dead is an unthinkable anomaly»[3], just as it is to be mad. Death and the dead are excluded, they even «*cease to exist*»[4], as «*it is not normal to be dead*»; it is greatly *offensive* to be dead: «Death is a delinquency, and an incurable deviancy»[5]. Those lines seem surreal, they are hyper-real though, using his terms, and they make perfect sense when they are included in the system of *hyper-reality*[6] or simply the system of his whole thought.

Normalcy is an incredibly *racist* invention, and in its name, children, the old, the mad, the poor, women, etc., become inhuman.[7] They are excluded firstly by being confined in physical spaces, such as the asylum, the prison, the school, the factory, the cemetery, and when these places cease to strictly exist, the exile remains symbolically in society[8]. There is no need for huge walls to be literally erected anymore, no material confinements – like the asylum for example, because «madness has *completed* its normalising labour on society […]»[9]. The same applies to Death; mission completed. Death is already engraved in the civilized mind as the "social line" that separates the living from the dead[10].

1. Death as the Great Omission of Civilization and Baudrillard's Reversed Necropolitics

Paraphrasing Foucault who writes that the great omission of Western Civilization is Madness[11], in Baudrillard's terms, it can be said that it is Death. What Foucault writes on Madness can be more or less applied, in the case of Baudrillard, for Death.

Life and Death are equivalent «in the indifferent fatality of survival. In survival death is repressed […]»[12]. In other words, *survival* is what characterizes

Against Banality, London and New York 2007, and Id., *Violence, Society and Radical Theory: Bataille, Baudrillard and Contemporary Society*, London and New York 2016.

[2] Madness is examined thus by Foucault in M. Foucault, *Madness: The Invention of an Idea,* translated by A. Sheridan, 2011. Baudrillard very often refers to Foucault and his treatise of madness, in comparison to his own way of treating Death.

[3] SED, p. 126.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] See *Ibid.*, p. 31: «From now on political economy is the *real* for us, […]».

[7] *Ibid.*, p. 126.

[8] *Ibid.*, pp. 126-127.

[9] *Ibid.*, p. 127.

[10] *Ibid.*

[11] M. Foucault, *Madness*, cit., pp. 83-92; and SED, p. 126.

[12] SED, p. 127.

contemporary, civilized societies, and neither life, nor death. Life and Death are neutralized by survival, which is synonymous to «death deferred»[13], because, in order to become a worker, or enter the labour system, one must die first: «A man must die to become labour power».[14] To die, in this sense, means to go on neither by dying nor by living, but only by *surviving*: «Labour is slow death»[15], or labour is survival. Sovereignty has the power to relieve humans from the *mortgage of death*[16], and also from the mortgage of birth and of life, I would add, «in order to work»[17].

Power/Sovereignty invents these separating and dividing lines between the normal and the human and the abnormal and the inhuman, because its exercise of control and power rests in what is defined as normal and human. The normal and the human is the apt to *labour*. Otherwise, he is dead (even if still alive), or mad, or old, or childish, or criminal. Otherwise, he does not even exist in formal and normal society. Thus, he should ask for no reward from it, he should only pay to it as a form of punishment. Every human is born indebted[18] but never credited, and those who are abnormal are also in the position of not being able to pay the debt, as they are cut off from labour – the only acceptable means that contributes the accepted currency of money.

The normal human, the 'real' human, performs his labour because the only thing that is normal to exist for him is life, and, as a merely *living* being, labour is the correct fulfilment of this life (*animal laborans* in the *vita activa* as Arendt would put it). *Immortality* is another supplementary imaginary he is served by the master so as to work in this life, expecting to be compensated in the next.[19]

Baudrillard's philosophy of Death, I would say, forms the essence of *necropolitics*[20] – before the term was coined. Foucault's thought was focused mainly on life manifestations and their reduction to bio-manifestations, hence the term *biopolitics*. On the other hand, Baudrillard takes it a step further as he speaks of power drawing its power (influence/authority/ supremacy/dominance/strength) from Death: «power is death *deferred*»[21] and «[…] it is on the manipulation and administration of death that power, in the final analysis, is based»[22]. The separation of Life and Death entails more sub-separations such as «the soul and the body, the male and the female, good and evil, etc.»[23]. Baudrillard's theory on Death could be more accurately characterized as *reversed necropolitics*, and here is a series of quotes worth citing, explaining why:

[13] *Ibid.*, p. 39.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 29.
[17] *Ibid.*, p. 39.
[18] See M. Lazzarato, and, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, translated by J.D. Jordan, Los Angeles 2012.
[19] SED, pp. 127-131.
[20] See A. Mbembe, *Necropolitics*, «Public Culture», XV, 2003, I, pp. 11-40.
[21] SED, p. 40.
[22] *Ibid.*, p. 130.
[23] *Ibid.*

Whoever works *has not been put to death*, he is refused this honour. And labour is first of all the sign of being judged worthy only of life. Does capital exploit the workers to death? Paradoxically, the worst it inflicts on them is refusing them death.[24]

The power of the master always primarily derives from this suspension of death. Power is therefore never, contrary to what we might imagine, the power of putting to death, but exactly the opposite, that of allowing to live a life that the slave lacks the power to give. The master confiscates the death of the other while retaining the right to risk his own. The slave is refused this, and is condemned to a life without return, and therefore without possible expiation.

By removing death, the master removes the slave from the circulation of symbolic goods.[25]

The revolution can only consist in the abolition of the separation of death, and not in equality of survival.[26]

The emergence of survival can therefore be analysed as the fundamental operation in the birth of power. Not only because this set-up will permit the necessity of the sacrifice of this life and the threat of recompense in the next (this is exactly the priest-caste's strategy), but more profoundly by instituting the prohibition of death and, at the same time, the agency that oversees this prohibition of death: power. Shattering the union of the living and the dead, and slapping a prohibition on death and the dead: the primary source of social control. Power is possible only if death is no longer free, only if the dead are put under surveillance, in anticipation of the future confinement of life in its entirety. This is the fundamental Law, and power is the guardian at the gates of this Law.[27]

Political economy is an economy of death, because it economises on death and buries it under its discourse.[28]

The new social contract: society as a whole, with its science and technology, becomes collectively responsible for the death of each individual.[29]

2. The Archaeology or the Genealogy of Death

Borrowing Foucault's terms again, Baudrillard engages in an archaeology or a genealogy of death by visiting the concept of death in the primitives.

The Evolution from the Primitive or the Savage to the Civilized human or society is parallel to «the exclusion of the death and of death»[30]. It is indicative of this exclusion the fact that the cemetery from the centre of the town slowly moves to the periphery, and, in contemporary cities, death and the dead are even further hidden from the life of the city, both physically and mentally. As already

[24] *Ibid.*, p. 39.
[25] *Ibid.*, p. 40.
[26] *Ibid.*, p. 129.
[27] *Ibid.*, pp. 129-130.
[28] *Ibid.*, p. 154.
[29] *Ibid.*, p. 162.
[30] *Ibid.*, p. 126.

mentioned, the factory has no function and reason to exist because labour is spread everywhere – neither does the asylum, because psychological chains and therapies are everywhere, just as in the case of the cemetery: death is everywhere in the city[31].

The double, which for us is an uncanny concept and takes notions similar to death and the dead, was again included in society and in life for primitives in the literal terms of spirits, shadows, spectres, reflections, and images[32].

Baudrillard continues his brief history of Death, by focusing on the Church[33]. Our conception of Death comes from the 16th Century, where death lost all its exchangeability and collectivity. From then on, «the obsession with death and the will to abolish death through accumulation become the fundamental motor of the rationality of political economy»[34]. Death comes to existence from the «society discriminates against the dead. The institution of death, like that of the afterlife and immortality, is a recent victory for the political rationalism of castes, priests and the Church: their power is based on the management of the imaginary sphere of death»[35]. These statements explain the quotation from Raoul Vaneigem that Baudrillard uses as a directional motto at the beginning of his chapter «Political Economy and Death»: «We do not die because we must, we die because it is a habit, to which one day, not so long ago, our thoughts became bound»[36].

The desire to eliminate death is what drives the search for objectivity: eternity, afterlife and immortality in the case of Religion; truth in the case of Science; progress in the case of Time; and productivity in the case of Economics. Life accumulates in order to abolish Death, and, similarly, the accumulation of Religion, Science, and Economics functions in the same way; all serve as factors of Life accumulated against Death[37]. We want to attach life to certainties and supposed objectivities, so as to encapsulate it in a protected shell.

3. Eros, Sex, Birth, Death

Bataille as Baudrillard reads him – and as I read Baudrillard's view – views death and sex as excesses (luxuries, anti-economies), which form his definition of *eroticism*[38]:

> [W]e can no longer differentiate between sexuality and death [, which] are simply the culminating points of the festival nature celebrates, with the inexhaustible

[31] *Ibid.*, pp. 126-127.
[32] *Ibid.*, pp. 140-144.
[33] *Ibid.*, pp. 144-148.
[34] *Ibid.*, p. 146.
[35] *Ibid.*, p. 144.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, pp. 146-147.
[38] *Ibid.*, pp. 155-158.

multitude of living beings, both of them signifying the boundless wastage of nature's resources as opposed to the urge to live on characteristic of every living creature.[39]

We are discontinuous beings, individuals who perish in isolation in the midst of an incomprehensible adventure, but we yearn for our lost continuity.[40]

What does physical eroticism signify if not a violation of the very being of its practitioners ...? The whole business of eroticism is to destroy the self-contained character of the participants as they are in their normal lives.[41]

Baudrillard also adds that

Erotic nakedness is equal to death insofar as it inaugurates a state of communication, loss of identity and fusion. The fascination of the dissolution of constituted forms: such is Eros (pace Freud, for whom Eros binds energies, federates them into ever larger unities).[42]

So it might be that Eros is the attraction towards the lost oneness of the «semiotic chora». Death is the craving for the same monism; as he explains in *The Vital Illusion*: «Death is neither resolution nor involution, but a reversal and a symbolic challenge»[43].

If the union of two lovers comes about through love, it involves the idea of death, murder or suicide . . . [a] continuous violation of discontinuous individuality . . . the orifices, gulfs and abysses whereby beings are absorbed into continuity, somehow assimilates it to death.[44]

Sacrificial death, however, is anti-productive and anti-reproductive. It is true that it aims at continuity, as Bataille says, but not that of the species, which is only the continuity of an order of life, whereas the radical continuity in which the subject is ruined by sex and death always signifies the fabulous loss of an order. […] Erotic excess and the reproductive sexual function have nothing in common. The symbolic excess of death has nothing in common with the body's biological losses.[45]

Baudrillard's reading of Bataille's *Eroticism* is, I think, the primary material he uses and which inspires him to form the philosophy of birth, death, immortality, and sex, he develops in *The Vital Illusion*[46]. If one specifically focuses on the quotations from Bataille, one can grasp the basic line of his thought in the *The Vital Illusion*. Beyond the excerpts quoted above, the paragraph that most accurately predicts and serves as an abstract of the thought developed in the later books mentioned is this:

[39] G. Bataille, *Eroticism*, p. 61; quoted by Baudrillard in SED, p. 155.
[40] G. Bataille, *Eroticism*, p. 15; quoted by Baudrillard in SED, p. 156.
[41] *Ibid*., p. 17; quoted by Baudrillard in SED, p. 156.
[42] SED, p. 156.
[43] *Ibid*.
[44] G. Bataille, *Eroticism*, pp. 21ff; quoted by Baudrillard in SED, p. 157.
[45] SED, pp. 157-158.
[46] See J. Baudrillard, *The Vital Illusion*, edited by J. Witwer, New York 2000. From now on, in-text reference as *VI*.

The subject's identity is continually falling apart, falling into God's forgetting. But this death is not at all biological. At one pole, biochemistry, asexual protozoa are not affected by death, they divide and branch out (nor is the genetic code, for its part, ever affected by death: it is transmitted unchanged beyond individual fates). At the other, symbolic, pole, death and nothingness no longer exist, since in the symbolic, life and death are reversible.

Only in the infinitesimal space of the individual conscious subject does death take on an irreversible meaning. Even here, death is not an event, but a myth experienced as anticipation. The subject needs a myth of its end, as of its origin, to form its identity.[47]

4. Death and the Human Being as an Ontological Attraction

The Vital Illusion is not, as it might seem, a treatise on clones and genome technology. The clones and the genome technology are only what inspired or motivated Baudrillard to think on the human.

The first creatures (bacteria, etc.) were immortal because they were cloning themselves endlessly. That was a universe of indivisible beings, asexual, a universe of identicals, of «semblables»[48], of a state of oneness. In our case, the cells of our bodies are governed by the law of apoptosis; this means that, after they divide a finite number of times, they are programmed to die. If they do not, then we have the case of cancer, which are cells that 'decide' not to die, and this quest for immortality is what kills them in the end, along with all the other cells in the same body. With one exception, the case of Henrietta Lacks, whose cancerous cells still live, while all the other cells and the body as a whole died[49]. *Death* is what defines us as beings of alterity or difference, as sexed beings, and, by necessity, as mortal beings. According to Freud, as Baudrillard reads him, the death drive is nothing but the nostalgia for that immortal, un-differentiated, and homogenised state of being[50].

In our state of being, reproduction becomes *procreation*[51]. Procreation is defined, in contrast with simple reproduction, by the appearance of *birth* and *death*, and of the phenomena of sex, difference, and mortality, that characterize this second type of being:

> the first two will die for the first time, and the *third* for the first time will be born. We reach the stage of beings that are sexed, differentiated, and mortal.[52]

The Final Solution is «the enormous enterprise we living beings ourselves undertake today: a project to reconstruct a homogeneous and uniformly consistent universe – an artificial continuum this time – that unfolds within a

[47] SED, p. 159.
[48] *VI*, p. 13. *VI* stands for J. Baudrillard, *The Final Solution: Cloning Beyond the Human and Inhuman* in *The Vital Illusion*, cit., pp. 1-30.
[49] *Ibid.*, pp. 4-5.
[50] *Ibid.*, p. 6.
[51] *Ibid.*, p. 7.
[52] *Ibid.*

technological and mechanical medium […]»[53], with the aim «of reactivating this pathological immortality, the immortality of the cancer cell, both at the individual level and at the level of the species as a whole. This is the revenge taken on mortal and sexed beings by immortal and undifferentiated life forms»[54].

Sex and *Death*, along with *humans* themselves, are in the process of becoming useless and obsolete[55] because of a desire to eliminate them as the obstacles of immortality. The process of the desire for an artificial, technological liberation from Death follows the same path as the liberation and revolution that has happened regarding sex. The first phase is the liberation or the relief of procreation from the sexual act through contraception. The second phase is the liberation or the relief of procreation from the sexual function, through artificial insemination and cloning. Thus we are moving towards being relieved from the act of sex itself[56].

Death follows a parallel revolution[57]. As sex is dissociated, liberated, and relieved from procreation and procreation from sex, Death is dissociated from life and life from Death[58]. We want to proclaim sex and Death as unnecessary, useless and obsolete things, along with thought and human beings themselves. In other words, *sex*, *Death*, *thought*, and *human beings* are towards being proclaimed as useless and obsolete, and are to be maintained only as an «*ontological attraction*» through virtuality; that is cybersex and cyberdeath[59]. They will become leisure activities, luxuries, and diversions, having lost their *vitality* and having entered *virtuality* and *simulation*[60]. This is the next stage of civilization, where the *vital* and the *real* are dead, and *hyper-reality* artificially replaces what was naturally known to humans and their civilization as reality. Baudrillard talked about the murder of the real in a lecture he gave in 1999 at Wellek Library of University of California, Irvine. This lecture is one of the lectures included in *The Vital Illusion*[61].

[53] *Ibid.*, pp. 7-8.
[54] *Ibid.*, p. 8.
[55] *Ibid.*, p. 11.
[56] *Ibid.*, pp. 9-10.
[57] *Ibid.*, pp. 11-12.
[58] See also SED, p. 173: «The same objective that is inscribed in the monopoly of institutional violence is accomplished as easily by forced survival as it is by death: a forced 'life for life's sake' (kidney machines, malformed children on life-support machines, agony prolonged at all costs, organ transplants, etc.)».
[59] See *Ibid.*, p. 177: «Our whole technical culture creates an artificial milieu of death».
[60] *VI*, pp. 11-12.
[61] See J. Baudrillard, *The Murder of the Real*, in *The Vital Illusion*, edited by J. Witwer, New York 2000, pp. 66-67. The phrases «Perfect Crime» and «The Murder of the Real» are used interchangeably: «By shifting to a virtual world, we go beyond alienation, into a state of radical deprivation of the Other, or indeed of any otherness, alterity, or negativity. We move into a world where everything that exists only as idea, dream, fantasy, utopia will be eradicated, because it will immediately be realized, operationalized. Nothing will survive as an idea or a concept. You will not even have time enough to imagine. Events, real events, will not even have time to take place. Everything will be preceded by its virtual realization. We are dealing with an attempt to construct an entirely positive world, a perfect world, expurgated of every illusion,

Cloning follows a nostalgia for the prototypic double, which survives in nature through twins. In that immortal state of being, as described before, we were all doubles, and «in an unconscious still deeper than the psychological unconscious, we never overcome, we never fully accept this separation and this individuation»[62]. We deeply repent and are nostalgic, not only for becoming individuals, and sexed beings, but also even more deeply nostalgic for the origins of life, for having evolved from inorganic to organic life:

> Any given liberation, emancipation, or individuation is also experienced as anomie and as betrayal, in fact as the source of endless neurosis, a neurosis that becomes increasingly serious as one moves further away from the nostalgic point of origin. Liberty is hard to take. Life itself, finally, may be hard to take, as a rupturing of the inorganic chain of matter.[63]

We fabricate a solution to this fascination and nostalgia for these origins through cloning. This is a project

> to put an end to the genetic game of difference, to stop the divagations of the living. Aren't we actually sick of sex, of difference, of emancipation, of culture? The world of individuals and social relations itself offers striking examples of this exhaustion – or resistance – or nostalgic attachment to some prior state of being. In any case, we are dealing with a kind of revisionism, a crucial revision of the whole process of evolution and especially that of the human race – a species unable to brave its own diversity, its own complexity, its own radical difference, its own alterity.[64]

This project is an «adventure», a «heroic test»[65] and an «experiment»[66] involving the whole of the species, in order to find the truly «*human*» inside the human[67]. The method for finding the «human quality» is through the elimination of what can resist and survive cloning, simulation, and technological management. Whatever survives must be the essence of the human:

> If we discover that not everything can be cloned, simulated, programmed, genetically and neurologically managed, then whatever survives could truly be called 'human': some inalienable and indestructible human quality could finally be identified. Of course, there is always the risk, in this experimental adventure, that nothing will pass the test – that the human will be permanently eradicated.[68]

This experimentation exerts a violence on the human species equal or even more intense than the violence humans have ever evoked on any other species

---

of every sort of evil and negativity, exempt from death itself. This pure, absolute reality, this unconditional realization of the world – this is what I call the Perfect Crime».

[62] *VI*, p. 13.
[63] *Ibid.*, p. 14.
[64] *Ibid.*, p. 15.
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*, pp. 16-19.
[67] *Ibid.*, p. 16.
[68] *Ibid.*, pp. 15-16.

and, more broadly, on nature in ecology[69]. For one thing «[h]umankind does not discriminate»[70] and one can «hardly accuse humanity of egocentrism»[71]. The self-preservation instinct seems to have been swept away and replaced by the obsession with experimentation[72]. The ground of this obsession with experimentation of the human kind on itself is the fact that «apparently, the human race cannot bear itself, cannot bear to be reconciled to itself»[73], it repents the evolutionary process that made it what it is (differentiated, sexed, mortal, etc.)[74], and humankind is also obsessed with playing the role of the hero and the survivor.

While during previous eras, with the climax reached in the Enlightenment[75], the human race fought to define the human, humanness, and this resulted in Humanism, in the current era, humankind is fighting to abolish the borders between the Human and the Inhuman. The «genetic simulation of life» is neither Human or Inhuman[76]. This, as Nietzsche has foreseen, will either result in the Superhuman or the Subhuman, and as Baudrillard sees it, it is the Subhuman that will prevail[77]. The Subhuman is what remains from the «abolition of all that is 'human, all too human' in us: our desires, our failings, our neuroses, our dreams, our handicaps, our viruses, our frenzies, our unconscious, and even our sexuality»[78]. As for Life, it is degraded to «sheer survival", because «it is reduced to the lowest common denominator, to the genome, the genetic inheritance»[79].

5. Conclusion: The Pornography of Death and the New Necropolises

The Vital Illusion takes us back to *Symbolic Exchange and Death*, where Baudrillard writes, again, more theoretically what is expressed in *The Vital Illusion*. He talks of the pornography or the sexualization of Death, and Death as «the real sexualization of life»[80]. He also writes about the society's new necropolises, which are

> the computer banks or the foyers, blank spaces from which all human noise has been expunged, glass coffins where the world's sterilised memories are frozen. Only the dead remember everything in something like an immediate eternity of knowledge, a quintessence of the world that today we dream of burying in the form of microfilm and archives, making the entire world into an archive in order that it be discovered

[69] *Ibid.*, p. 18.
[70] *Ibid.*, p. 16.
[71] *Ibid.*, p. 17.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 18.
[74] *Ibid.*, pp. 14, 19.
[75] *Ibid.*, p. 21.
[76] *Ibid.*, p. 23.
[77] *Ibid.*, p. 21.
[78] *Ibid.*, pp. 19-20.
[79] *Ibid.*, p. 20.
[80] SED, pp. 184-185.

by some future civilisation. The cryogenic freezing of all knowledge so that it can be resurrected; knowledge passes into immortality as sign-value. Against our dream of losing and forgetting everything, we set up an opposing great wall of relations, connections and information, a dense and inextricable artificial memory, and we bury ourselves alive in the fossilised hope of one day being rediscovered.

Computers are the transistorised death to which we submit in the hope of survival.[1]

He finally concludes that

political economy is only constructed (at the cost of untold sacrifices) or designed so as to be recognised as immortal by a future civilisation, or as an instance of truth.[2]

If political economy is the most rigorous attempt to put an end to death, it is clear that only death can put an end to political economy.[3]

This observation on political economy is my last argument on Baudrillard performing a *reversed necropolitics*, and I will close this article with that and two other remarks. The first is an aphoristic remark from *Cool Memories V*, where he enumerates the discontents of the virtual, which means that one will never know the Real, and the worst part of this is the possibility «for future generations, of never knowing death»[4]. The second remark is the repetition of the quote from the title: «To be dead is an unthinkable anomaly», which fits perfectly with *The Vital Illusion*'s analysis of why humans – the differentiated, sexed, and mortal species – are so awry in digesting the addition of Death into their state of being.

Marina Christodoulou
Cyprus University of Technology
✉ marina.christodoulou@cut.ac.cy

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*, pp. 185-186.
[3] *Ibid.*, p. 187.
[4] J. Baudrillard, *Cool Memories V: 2000-2004*, Cambridge 2006, p. 55.

Articoli/6

La violenza simbolica e l'illusione estrema

Baudrillard e l'arte contemporanea

Vincenzo Cuomo

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 26/09/2016. Accettato il 27/11/2017

Until in the last writings, Baudrillard oscillates between two different theoretical strategies: that of the symbolic violence, on one side, and that of the radical illusion, on the other side. This paper, starting from the socio-economic analysis and sociological notion of rest and negative in the thought of Baudrillard, seeks to clarify the differences between his two theoretical strategies. In both cases, he is confronted with the function of art in our contemporary world.

***

«Al principio c'era il segreto,
ed era la regola del gioco delle apparenze.
Poi ci fu il rimosso, e fu la regola del gioco della profondità.
Infine ci fu l'osceno, e fu la regola del gioco di un
universo senza apparenze e senza profondità – di un universo della trasparenza.
Oscenità bianca».

J. Baudrillard, *Le strategie fatali*

1. La questione del *resto*

In un breve, conciso articolo pubblicato, nel 1978, all'interno della rivista *Traverses* – dal titolo *Quand on enlève tout il ne reste rien*[1] – Baudrillard chiariva che cosa intendesse quando descriveva la società contemporanea come «società della simulazione».

[1] J. Baudrillard, *Quand on enlève tout il ne reste rien*, in *Traverses*, n. 11, *Le reste*, Paris 1978; trad. it. di V. Cuomo, *Quando si toglie tutto, non resta niente*, in *Kainos. Rivista on line di critica filosofica*, n. 4-5, *Rifiuti* (www.kainos.it; oppure www.kaiak-pj.it).

L'epoca della simulazione è quella in cui tutto il *negativo* sembra poter essere valorizzato dal sistema sociale e in cui non valgono più le 'partizioni' distintive ed oppositive che in epoca moderna garantivano l'ordine e la (relativa) stabilità alle formazioni sociali e alla strutturazione psichica degli individui: destra/sinistra, stesso/altro, normalità/follia, valore/disvalore, legge/anomia, ma potremmo aggiungere, con Lacan – anche se Baudrillard nel suo articolo non fa questo esempio – avere-un-fallo/essere-un-fallo. Le operazioni distintive di tipo oppositivo sono quelle che, in epoca moderna, garantivano un ordine sociale e di senso, che era potere di partizione, di esclusione, ma anche di *valorizzazione* di quel *resto*, di quello *scarto* prodotto di continuo da quelle stesse partizioni distintive.

È importante chiarire questo passaggio. Baudrillard, in particolare a partire dal suo testo teorico più importante, vale a dire *Lo scambio simbolico e la morte*[2], tiene a distinguere nettamente quel che egli chiama le «società/culture primitive» dalle società moderne occidentali, e queste ultime dalla società contemporanea, la società della «simulazione». Ora, quando parla delle partizioni distintive e di esclusione – anche sulla scorta del Foucault de *La storia della follia* e de *Le parole e le cose*[3] –, quando parla di un ordine di senso che produce «scarti» e «rifiuti»[4] si riferisce alle società «moderne» (quindi né alle società 'primitive' né alla società contemporanea). Non c'è ordine di senso nella modernità, quindi potere di ordine, che non produca un *resto*, uno *scarto*, un *rifiuto*. Tuttavia tale ordine di senso/potere ha sempre incluso (e si è sempre fondato su) un asimmetrico privilegiamento di uno dei due termini dell'opposizione (si pensi al 'maschile' rispetto al 'femminile' oppure alla 'normalità psichica' rispetto alla 'follia'). Riflettendo sulla asimmetria di tale logica oppositiva, Baudrillard ne evidenzia, in sintesi, due interne aporie (che riguardano sia il *senso* che il *potere*): 1) il privilegiamento del termine positivo *si fonda* sulla sua opposizione all'altro termine, che, fungendo da 'termine negativo', fa sì che il primo ne dipenda, secondo una dialettica di ribaltamento, potremmo aggiungere, che già Hegel aveva tematizzato (così, secondo due degli esempi prima riportati, il maschile è ciò che *non è* femminile o la ragione è ciò che *non è* follia); 2) nello stesso tempo, tuttavia, la logica delle distinzioni oppositive è insidiata al suo interno da uno *scarto*, da un *resto* incolmabile: il maschile, infatti, non è 'il femminile del femminile', né la ragione è 'la follia della follia'. Il *negativo del negativo*, in questo caso, non dà mai, senza resti, un altro 'positivo'. La logica delle partizioni distintive, nonostante le apparenze, non è una logica binaria di tipo 'formale' (come quella matematica), secondo cui la 'negazione della negazione' determina

[2] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mamcuso, Milano 2007.
[3] Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1976; Id., *Le parole e le cose. un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1978.
[4] Non mi è possibile riflettere qui sulle differenze tra la nozione di «scarto» e quella di «rifiuto», su cui cfr. *Kainos. Rivista on line di critica filosofica*, n. 4-5, *Rifiuti*, cit., nonché *Semantica delle rovine*, a cura di G. Tortora, manifestolibri, Roma 2006.

un'affermazione, e il 'negativo del negativo' un positivo. Qui è del tutto evidente la distanza che Baudrillard marca rispetto alla logica 'dialettica' di Hegel, che nell'*Aufhebung*, vale a dire nell'*assorbimento* del negativo *nel* positivo, in piena epoca moderna aveva messo in campo una potente strategia di ri-valorizzazione degli scarti e dei rifiuti.

Le partizioni oppositive di senso, per Baudrillard, producono sempre *resti* inassimilabili alla partizione stessa. E il 'resto' è paradossalmente ciò che non è in grado di opporsi a nessun altro termine proprio perché si oppone alla partizione stessa del senso e la insidia dall'interno. Il 'resto' strutturalmente, sottolinea Baudrillard, si oppone alla barra di partizione.

> La cosa strana è che non c'è affatto alcun termine che si può opporre [al resto] in una opposizione binaria: si può dire la destra/la sinistra, lo stesso/l'altro, la maggioranza/la minoranza, il folle/il normale, ecc. – ma il resto/... ? Niente dall'altro lato della barra. "La somma e il resto", "l'addizione e il resto", "l'operazione e il resto" – non sono affatto opposizioni distintive.[5]

Che cosa è accaduto nella contemporaneità?

Per complesse ragioni di ordine psico-economico e tecnologico, gli ordini di senso fondati sulla logica della partizione, e quindi dell'esclusione, sono progressivamente e inesorabilmente entrati in crisi. La barra di distinzione che nell'opposizione distintiva produce strutturalmente la partizione – si pensi alla barra (/) che produce la partizione maschile/femminile e che, quindi, la rende pensabile – barra che nella modernità si radica in una asimmetria *storica* del dominio di un elemento su di un altro (il maschile sul femminile, ad esempio, oppure la ragione rispetto alla follia), ebbene questa barra di distinzione ad un certo punto appare *consumata*, sia a causa del procedere inesorabile dell'*Aufklärung* tecno-scientifico, sia per la progressiva e altrettanto inesorabile affermazione delle libertà e dei diritti nelle società occidentali, sia a causa delle trasformazioni iper-consumistiche del capitalismo. Accade qualcosa di paradossale a questo punto: il progressivo venir meno delle ragioni del dominio fondato sulle partizioni asimmetriche conduce alla autonomizzazione della barra di partizione, vale a dire alla 'formalizzazione' dell'opposizione distintiva – evento registrato, ad esempio, dalla formalizzazione e la generalizzazione dell'Edipo nella teoria lacaniana. Il paradosso che Baudrillard rileva con estrema lucidità filosofica in questo breve articolo del 1978 che stiamo ancora commentando, è che in tal modo i due termini dell'opposizione distintiva entrano in una situazione di speculare 'reversibilità': l'un termine può essere concepito come il *resto* dell'altro e viceversa. Il *resto*, da scarto inassimilabile e rifiuto negativo, viene così paradossalmente *positivizzato*. Non c'è più negativo nel sistema sociale, o almeno così appare. Non c'è che gioco delle *differenze*. Differenze che rimandano l'una all'altra, come in un gioco di specchi. Siamo nella fase della *simulazione*.

[5] J. Baudrillard, *Quando si toglie tutto…*, cit., (modifico qui leggermente la mia traduzione del 2004).

> […] la linea di demarcazione strutturale, la linea di partizione del senso – scrive infatti Baudrillard –, è diventata fluttuante, [e] il senso (letteralmente: la possibilità di andare da un punto ad un altro secondo un vettore determinato dalla posizione rispettiva dei termini) non esiste più. Non c'è più una posizione reciproca – dileguandosi il reale per lasciar posto ad una immagine più reale del reale, e inversamente – dileguandosi il resto dal luogo ad esso assegnato per risorgere all'inverso, in ciò di cui era il resto etc. […] L'impossibilità di determinare quello che è il resto dell'altro caratterizza la fase di simulazione e di agonia dei sistemi fondati sulla distinzione, fase in cui tutto diviene resto e residuale. Inversamente, la scomparsa della barra fatidica e strutturale […] che permette ormai ad ogni termine di essere il resto dell'altro caratterizza una fase di reversibilità in cui virtualmente *non c'è più resto*.

In effetti questo è ciò che 'appare'. Il negativo, trasformato in differenza scambiabile e valorizzabile[6], quindi apparentemente positivizzato, paradossalmente si *generalizza*: qualsiasi differenza (apparentemente 'pacificata') può ribaltarsi, secondo una logica simmetrico-reversibile, in un violento e malefico *rifiuto*. È il ''terrore bianco'. La violenza diventa anonima ed imprevedibile. Il vicino di casa, l'amico o il partner possono trasformarsi in assassini. La persona più mite e pacifica in terrorista; l'evento terrifico – come in *Gravity's Rainbow* di Pinchon (da cui Baudrillard a mio avviso accoglie ben più di uno spunto…) – appare *precedere* le sue cause, ed è quindi *evento puro*: una catastrofe senza cause da cui non è più possibile proteggersi.

> Oggi tutto si capovolge. […] Tutta la normalità è rivista oggi alla luce della follia, che non era che il suo resto insignificante. Privilegio di tutti i resti, in tutti i campi, del non-detto, del femminile, del folle, del marginale, dell'escremento e del rifiuto in arte, ecc. […]. L'instabilità di ogni struttura e di ogni opposizione […] fa sì che *non ci sia più resto*, per il fatto che questo è dappertutto e, infischiandosi della barra, si annulla in quanto tale.

Quando un sistema sociale è totalmente rischiarato dalla tecnica e il controllo – orizzontale e immanente – è totale[7], è allora che, proprio quando non sembrano più esserci resti 'maligni', ma tutt'al più solo resti che è possibile 'stoccare' e quindi 'valorizzare' trasformandoli in semplici differenze positive, è allora che il sistema nel suo complesso si ribalta – per parafrasare Marx – in un immenso accumulo di resti. E diventa un inferno, in cui la violenza distruttiva può manifestarsi in ogni momento, ma nelle modalità dell'*evento puro*, fatale e imprevedibile.

Che cosa fare, allora? Sempre che resti qualcosa da fare.

Per tentare di comprendere la risposta di Baudrillard, bisogna registrarne innanzitutto un'ambivalenza di fondo, spesso messa in evidenza dagli interpreti.

[6] Mi permetto di rimandare al mio saggio *Per una critica della potenza creativa (dello spirito)*, in *La deleuzeana. Rivista on line di filosofia*, n. 0, *Critica della ragion creativa*, 2014.

[7] Queste tesi di Baudrillard riecheggiano quelle sostenute da M. Horkheimer e Th. W. Adorno, in *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Torino 1974.

Baudrillard, rispetto a tale domanda sembra sempre oscillare – a volte anche sul piano lessicale – tra due possibili risposte strategiche: quella della *violenza simbolica* e quella dell'*illusione radicale*. Si tratta di due prospettive che racchiudono una diversa (forse opposta) concezione del ruolo dell'arte. Ed è per tale ragione che occorre chiarirne le differenze.

La prima strategia teorica (e politica) che Baudrillard mette in campo – strategia ampiamente argomentata ne *Lo scambio simbolico e la morte* – è quella strategia che potremmo chiamare schematicamente della *violenza simbolica* e della *s-terminazione* del 'senso' e del 'valore'. Sulla base della comparazione tra le culture primitive e quella contemporanea, ma nella consapevolezza che non è possibile riportare indietro il corso della storia, per Baudrillard si tratta di riattivare nella nostra contemporaneità lo *scambio simbolico*, che è un'altra forma di reversibilità, una forma non più speculare e auto-distruttiva – come quella intrinseca alla società della simulazione – grazie alla quale la società possa di nuovo tornare a fare i conti con il negativo e, in ultima istanza, con la morte.

Lo *scambio simbolico*, al centro delle culture primitive, consentiva la circolazione/scambio della vita con la violenza e con la morte che da sempre – insieme con il sesso, dovremmo aggiungere con Bataille[8] – destabilizzano le comunità umane. Secondo la limpida definizione che troviamo del suo libro del 1976, lo scambio simbolico non è un concetto o una struttura, «ma un atto di scambio *e un rapporto sociale che mette fine al reale*»[9]. E il 'reale' qui deve essere inteso sia nel senso della 'realtà naturale' che (soprattutto) nel senso di quel n*egativo* (la violenza, la morte, il male…) che proprio lo scambio come *atto* – quindi come *sperimentazione* del negativo – mette fuori gioco attraverso il suo *consumo* rituale. I popoli primitivi, sostiene Baudrillard, erano in grado di socializzare anche la morte attraverso il rito[10]. Ma attenzione, negli 'scambi simbolici', nei riti, i primitivi (e gli antichi, dovremmo aggiungere[11]) non davano un *senso* o un *valore* al disordine del negativo[12], ma, *consumandolo* ritualmente, lo sperimentavano proprio in quanto negativo, in quanto disordine, insensatezza, disvalore, in quanto *male*. Questo è un punto fondamentale del discorso di Baudrillard: per liberarsi dal negativo bisogna consumarlo fino al suo (temporaneo) *esaurimento*[13]. È in questo che consiste lo scambio simbolico concepito come *rapporto sociale* che mette fine al 'reale' (e al 'negativo'). Rispetto alla reversibilità speculare intrinseca alla società della simulazione, in base alla

[8] Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, trad. it. di A. dellOrto, A. Mondadori Editore, Milano 1972.
[9] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 145-146.
[10] Vedi tutto il capitolo quinto de *Lo scambio simbolico e la morte.*
[11] Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallino e M. Massenzio, Torino 2002; cfr. anche Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000.
[12] Come ha sostenuto ad esempio M. De Carolis nel suo *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.
[13] In fondo era questo il fine della tragedia antica già per Aristotele: la *catarsi* delle passioni attraverso la loro sperimentazione ed *esaurimento* rituale (vedi Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori Editore, Milano 1987).

quale ogni 'positivo' può, in qualsiasi momento, ribaltarsi specularmente in violenza anonima e auto-distruttiva[14], lo scambio simbolico permette, invece, di pensare ad una reversibilità in cui al 'negativo' sia consentito ritualmente di circolare per poterlo distruggere attraverso la sua (temporanea) consumazione.

Baudrillard, tuttavia, sa bene che gli ordini sociali primitivi e antichi, per quanto non fondati sulle 'partizioni distintive' come nella modernità, ma sulla reversibilità simbolica, erano pur sempre ordini di senso, ordini simbolici stabili. Egli sa bene che non è neanche pensabile – né in fondo auspicabile – che la società della simulazione possa essere distrutta da un ritorno agli antichi ordini simbolici. Nonostante le sue simpatie per le culture primitive e 'selvagge', Baudrillard è consapevole dell'impossibilità di tale ritorno. Si tratta di riattivare lo scambio simbolico *nella* società dell'iper-reale e della simulazione senza guardare al passato – come invece fa il pensiero reazionario. Ecco allora che la prima delle strategie che egli adotta, quella della *s-terminazione* del senso e del *valore*, va comunque nella direzione di una radicalizzazione della simulazione.

> È la ragione per cui l'unica strategia è *catastrofica*, e nient'affatto dialettica – egli scrive. Bisogna spingere le cose al limite, dove del tutto naturalmente esse si capovolgono e si sfasciano. […] Bisogna andare più lontano del sistema della simulazione. […] Che ogni termine sia *s-terminato*, che il valore sia abolito in questa rivoluzione del termine su se stesso: questa è l'unica violenza simbolica equivalente e trionfante sulla violenza strutturale del codice[15].

Così come Nietzsche riteneva che solo portando a compimento il nichilismo lo si potesse oltrepassare, Baudrillard pensa che solo spingendo al limite la simulazione si possa riattivare quella reversibilità con il negativo che libererebbe il sistema da se stesso e dalla sua auto-distruttività senza volto. Questa strategia è limpidamente condensata nell'articolo del 1978 pubblicato su *Traverses*:

> Bisogna spingere al consumo insensato dell'energia per distruggerne il concetto. Bisogna spingere alla rimozione massima per distruggerne il concetto. Quando l'ultimo litro di energia sarà stato consumato (dall'ultimo ecologo), quando l'ultimo indigeno sarà stato analizzato (dall'ultimo etnologo), quando l'ultima merce sarà stata prodotta dall'ultima 'forza lavoro' restante, quando l'ultimo fantasma sarà stato spiegato dall'ultimo analista, quando tutto sarà stato liberato e consumato 'con l'ultima energia', allora ci si accorgerà che questa gigantesca spirale dell'energia e della produzione, della rimozione e dell'inconscio, grazie alla quale si è riusciti a racchiudere tutto in una equazione entropica e catastrofica, che tutto questo non è altro in effetti che una metafisica del resto, e questa stessa sarà risolta di colpo in tutti i suoi effetti.

È all'azione artistica che a questo punto Baudrillard pensa, ma esclusivamente ad un'azione artistica che sia in grado di *s-terminare* il *senso* e qualsiasi Nome di

[14] Vedi J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Milano 1996.
[15] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 14-15.

Dio (e del Padre[16]), come egli scrive. Non è un caso che *Lo scambio simbolico e la morte* si concluda con un capitolo sull'azione *poetica*.

Radicalizzando la teoria anagrammatica di de Saussure[17], Baudrillard concepisce un'azione poetica (e artistica) che sia volta alla definitiva *consumazione* del senso e del valore e non alla loro riattivazione.

Ritroviamo qui il tema del *resto*. Il «*resto è il valore*», egli scrive. È il principio stesso della 'significazione linguistica', che è omologo al principio di stoccaggio e di valorizzazione economica dei rifiuti attivo nel capitalismo. E, potremmo aggiungere, è il principio stesso della indecidibile differenza tra creatività del senso e creatività del valore economico che è alla base del «nuovo spirito del capitalismo»[18]. Invece di esaltare, seguendo l'ideologia corrente, la 'creatività' di senso dell'arte, Baudrillard teorizza un'azione poetica (e artistica) che sia in grado di distruggere il senso e il valore, e che quindi sia in grado di distruggere innanzitutto i loro siti di *stoccaggio*. Se il resto è il valore, allora l'azione artistica è quell'azione che non lascia resti, perché li consuma fino a distruggerli. Riprendendo le due leggi anagrammatiche individuate da de Saussure – la legge dell'accoppiamento e quella della parola-tema[19] –, Baudrillard sostiene, infatti, che la 'legge del poema' è di far sì che *non resti nulla*.

> Ogni termine, ogni fonema non ripreso, non *restituito*, non volatilizzato mediante il raddoppio poetico, non sterminato come termine e come valore […] *resta*. Va ad aggiungersi a una sedimentazione fantastica di rifiuti, di materia discorsiva opaca. […] Ci si comincia ad accorgere che il problema essenziale d'una civiltà produttiva può essere quello dei suoi rifiuti, *che è semplicemente quello della sua morte*: soccombere sotto il proprio residuo industriale non è nulla in confronto al residuo linguistico […] Come qualsiasi merce, cioè qualsiasi cosa prodotta sotto il segno della legge del valore e dell'equivalenza, è un *residuo insolubile* che sbarra il rapporto sociale, così qualsiasi parola, qualsiasi termine, qualsiasi fonema prodotto e non distrutto simbolicamente s'accumula come un rimosso, pesa su di noi con tutta l'astrazione del linguaggio morto[20].

Se è questa l'operazione poetica che sarà in grado di distruggere il senso e il valore, qual è il giudizio che Baudrillard dà dell'arte a lui contemporanea? È in grado quest'ultima di riattivare lo scambio simbolico con il negativo?

Anche se i riferimenti artistici che Baudrillard mette in campo sono abbastanza lacunosi e quasi esclusivamente rivolti all'arte presente nei grandi musei contemporanei globalizzati, il giudizio teorico che ne dà è quasi senza appello. Per quanto su argomentato, l'arte contemporanea gli appare come

[16] Riferimento a Lacan e alla sua teoria del 'Nome di Padre' (vedi J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Id., *Scritti*, a cura di G. Contri, Torino 1974, vol. II, pp. 527-579; cfr. anche Id., *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della reeligione*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2006).
[17] Vedi J. Starobinski, *Le parole sotto le cose. Gli anagrammi di Ferdinand de Saussure*, il melangolo, Genova 1982.
[18] Cfr. L. Boltanski e E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it., Milano 2014; cfr. anche *Il capitalismo della scommessa*, a cura di V. Cuomo e E. de Conciliis, Milano 2015.
[19] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., pp. 208-211.
[20] Ivi, pp. 215-16.

strutturalmente legata al *riciclo* e, quindi, alla *valorizzazione* dei rifiuti e degli scarti dell'immaginario sociale. Si tratta quindi di un'operazione ideologica del tutto interna al sistema della simulazione. Nel dare 'valore' e 'senso' ai *resti* e ai *rifiuti*, un'ampia parte dell'arte contemporanea, secondo Baudrillard, appare del tutto integrata nell'ideologia creativistica e vitalistica del capitalismo contemporaneo, quello della *crescita* incontrollata e infinita che, tuttavia, lascia dietro di sé un vertiginoso accumulo di scorie e, appunto, di rifiuti. Il medesimo immaginario vitalistico opera nel capitalismo – che ha abbandonato da tempo il radicamento nella produzione di beni d'uso ed è ormai completamente votato alla sua crescita inflattiva e finanziaria – e nella proliferazione 'mediale' dei *consumi discorsivi* che, come le merci, riempiono a dismisura la psiche dei consumatori. Si tratta di 'consumi' discorsivi, sui quali apparentemente «non cala mai lo spettro della penuria, [e] questa manipolazione scialacquatrice, sostenuta dall'immaginario della profusione, porta a un'inflazione prodigiosa che lascia, a immagine delle nostre società a crescita incontrollata, un residuo altrettanto prodigioso, un rifiuto non degradabile di significanti usati ma mai consumati»[21]. La funzione di un'ampia parte dell'arte contemporanea – anche dei 'simulazionisti' americani (Haim Steinbach, Peter Halley, Allan McCollum, Richard Price, Jeff Koons) che si richiamano esplicitamente alle sue tesi[22] – consiste in un continuo *riciclaggio* dei rifiuti discorsivi, riciclaggio che dà ad essi nuovo *valore*. Ma, per quanto detto, la rivalorizzazione dei rifiuti non fa che riprodurli all'infinito, perché il loro 'ri-uso' non è un autentico 'consumo' – come dovrebbe accadere nell'autentica azione *poetica*. Bisogna uscire dalla logica del valore e del senso per tentare di fare i conti per davvero con il *negativo*, 'consumandolo' attraverso la sua s-terminazione. Ma è proprio questa operazione che l'arte contemporanea globalizzata non è in grado di compiere.

2. L'estasi (e l'inerzia)

Nel 1977 Baudrillard pubblica un saggio che fece scalpore: *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion*[23]. Il testo inizia, non a caso, con il paragonare il *Centre Pompidou* ad un immenso inceneritore che funziona anche come una gigantesca macchina di riciclaggio dei *rifiuti-segno* prodotti da «rapporti sociali ormai esposti alla ventilazione superficiale (animazione, autosuggestione, informazione, *media*) e ad un'implosione irreversibile in profondità»[24].

[21] Ivi, p. 216.
[22] Sulla conoscenza critica che Baudrillard aveva dell'arte contemporanea cfr. quanto scrive Philippe Dagen in *L'art contemporain en question, Entretien avec Olivier Penot-Lacassagne*, in *Back to Baudrillard*, sous la diretion de O. Penot-Lacassagne, ebook, Paris 2015
[23] J. Baudrillard, *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion*, Paris 1977; citerò dalla traduzione italiana a cura di M. G Brega, *L'effetto Beaubourg. Implosione e dissuasione*, in J. Baudrillard, *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Milano 2008, pp. 27-44. Su questo testo e sulla valutazione baudrillardiana dell'arte contemporanea cfr. R. Capovin, *Il Beaubourg, il Quai Brandly e lo spirito di Baudrillard*, in *Jean Baudrillard, o la dissimulazione del reale*, a cura di E. de Conciliis, Milano 2009, pp. 39-52.
[24] Ivi, p. 27.

Monumento ai giochi di simulazione di massa, il Centro funziona come inceneritore che assorbe e divora tutta l'energia culturale: un po' come il monolito nero di *2001*, convenzione insensata di tutti i contenuti, che qui sono materializzati, assorbiti e annientati[25].

Il Centro opera come una centrale nucleare, scrive Baudrillard. Fa il vuoto intorno a sé, ma – così come accade per le centrali nucleari – il vero pericolo non è il rischio dell'esplosione ma «il sistema di massima sicurezza che si irraggia intorno [ad esso]», vero e proprio «bastione tecnico, ecologico, economico, geopolitico»[26].

Il significato del Beaubourg non sta in ciò che contiene, ma nel suo essere un immenso contenitore di ogni possibile segno artistico; un contenitore e una macchina di rianimazione del senso, di riciclaggio produttivo di tutti i segni-rifiuto che la società della simulazione continuamente produce.

Nello stesso tempo, al Centro le masse di visitatori-consumatori sono «gioiosamente invitate ad un vero e proprio lavoro di lutto culturale»[27]. In effetti l'unico contenuto del Beaubourg, scrive Baudrillard, è la massa stessa, che assume la funzione di un vero e proprio operatore di trasmutazione della cultura tradizionale, e della (presunta) funzione dell'arte, in un ordine aleatorio di segni simulati, gli stessi che riempiono l'intera società.

Le masse si buttano a capofitto su Beaubourg come lo fanno sui luoghi della catastrofe, con uno slancio irresistibile. Meglio: esse *sono* la catastrofe di Beaubourg. Il loro numero, il loro scalpiccio, la loro fascinazione, il loro prurito di vedere tutto e manipolare tutto è un comportamento oggettivamente mortale e catastrofico per tutta l'iniziativa. Non solo il loro peso mette in pericolo l'edificio, ma la loro adesione, la loro curiosità annientano i contenuti stessi di questa cultura di animazione[28].

Con il *Beaubourg* e con il suo autentico contenuto, la *massa*, siamo oltre l'arte, la cultura e la sopravvivenza delle partizioni distintive della 'modernità'. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a fenomeni che vanno oltre se stessi, ci troviamo di fronte a fenomeni *estatici* che mostrano come, nella società della simulazione, ogni cosa vada effettivamente al di là di sé, diventando un'immagine di *tutto* il sistema. Quando 'tutto' è arte allora siamo al di là dell'arte, nella *trans*-estetica. Quando 'tutto' è politico, siamo nel *trans*-politico. Quando 'tutto' è sesso, siamo nel *trans*-sessuale. Quando tutto è sociale, siamo nel *trans*-sociale. Tutto oggi è *fuori dei suoi limiti* (tradizionali). Ogni cosa appare coinvolta in un processo di *estasi*, di uscita-fuori-di sé. E in ogni cosa appare, in un aspetto differente, l'*intero* sistema della simulazione, che sembra non lasciare *niente* fuori di sé, proprio perché ogni termine delle vecchie partizioni distintive,

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] Ivi, p. 33.
[28] Ivi, pp. 33-34.

attraversando la barra che lo rendeva pensabile, appare in una condizione di *estasi*.

Baudrillard, approfondendo la sua analisi, arriva così a ragionare sul carattere *estatico* di tutti i processi sociali, economici, psichici, mediali della contemporaneità.

> L'estasi – egli scrive in un testo di qualche anno dopo – è la qualità propria a ogni corpo che gira su se stesso fino alla perdita di senso e che risplende allora nella sua forma vuota e pura. La moda è l'estasi del bello: forma pura e vuota di un'estetica che gira su se stessa. […]. Le masse sono l'estasi del sociale, la forma estatica del sociale, lo specchio in cui esso si riflette nella sua immanenza totale. Il reale non cede a vantaggio dell'immaginario, cede a vantaggio del più reale del reale: l'iperreale. Più vera del vero: tale è la simulazione[29].

La condizione estatica del sistema implica la logica 'cancerosa' dell'*escrescenza* e dell'*inerzia*.

> […] È il leitmotiv delle nostre vite quotidiane, ma anche l'ulcera segreta di tutti i sistemi obesi e cancerosi, quelli della comunicazione, dell'informazione, della produzione, della distruzione – poiché tutti hanno oltrepassato da tempo i limiti della loro funzione, del loro valore d'uso, per entrare in un'escalation fantomatica delle finalità[30].

La condizione *estatica* dei sistemi implica questa proliferazione iper-telica e inerziale di ogni cellula di questi sistemi. È, come dicevo, la logica dell'escrescenza, che è anche la logica trans-categoriale dell'*anomalia* e non più la logica oppositiva che, nella modernità, opponeva legge e trasgressione, norma e anomia[31]. Ciò significa, tuttavia, che ogni 'prospettiva' di emancipazione sembra oramai fagocitata dal sistema. Anzi, è la logica della prospettiva che, in quanto tale, appartiene al passato 'moderno' e alle sue tramontate e definitivamente consumate partizioni distintive. Quando il mutamento è inerziale ed es-crescente non c'è più nessuna 'prospettiva'; anche quelle rivoluzionarie e emancipatrici perdono la loro praticabilità. Sia il passato che il futuro sembrano definitivamente scomparsi. C'è solo un 'puro' presente – nello stesso tempo assolutamente 'trasparente' e assolutamente 'catastrofico' – che appare senza cause e senza prospettive.

Allora, se non è possibile il ritorno agli ordini simbolico-rituali dell'antichità, né alle partizioni distintive moderne, e se, con queste ultime, sembra definitivamente tramontata ogni *pro*spettiva sull'avvenire, che cosa fare?

Anche a questo livello di estrema radicalizzazione della sua indagine, Baudrillard – pur con qualche ambigua, provocatoria e iperbolica presa di posizione, che non ha certo favorito la ricezione ragionata delle sue tesi – sembra

[29] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., pp. 13-14.
[30] Ivi, p. 15.
[31] Rimando al mio *Anomalie e singolarità. Due approcci al trans-moderno, in La condizione trans moderna. Tecnologia, sapere, arte,* a cura di Santi Barbagallo, Aracne edizioni, Roma 2010, pp. 97-115.

guardare ancora all'arte. Ma lo fa questa volta distogliendo lo sguardo dal mondo dell'arte globalizzata e aprendo il suo discorso all'*illusione radicale*.

È questa la strada alternativa a quella della *s-terminazione del senso* (e del valore) prima perseguita. In effetti, non si tratta di un capovolgimento di strategia teorica, ma dell'emergere progressivo di una opzione che era restata in qualche modo incriptata nella sua teoria dello scambio simbolico e della s-terminazione del senso. E, bisogna registrarlo, dopo l'*11 settembre* del 2001, Baudrillard, di fronte alla sfida teorico-politica del terrorismo, sembra tornare di nuovo a prediligere la prima sua opzione filosofica, vale a dire quella dello scambio simbolico. Tuttavia, la strada della *illusione radicale* egli non l'abbandonerà mai del tutto.

In che cosa consiste questa strada parzialmente alternativa a quella della s-terminazione del senso?

3. La superficie risplendente del non-senso e l'arte della sottrazione

Se la strategia della s-terminazione del senso era avvolta da un pathos nichilista e iconoclasta[32], quella dell'illusione radicale, pur perseguendo lo stesso obiettivo di distruzione del senso, ipotizza che esso possa essere portato a termine senza passare per l'iconoclastia, ma attraverso un consapevole e lucido artificio di "sottrazione" di *realtà* all'iper-realtà e di *immaginario* alle immagini simulacrali. Non si tratta più di distruggere il *senso* mediante la distruzione delle immagini. Si tratta, invece, di raggiungere il medesimo obiettivo senza distruggere le immagini, ma solo l'immaginario di senso in esse contenuto. È la strada che aveva percorso esemplarmente Andy Warhol (per poi in qualche modo tradirla[33]). Un mondo di immagini non più sottoposte al regime interpretativo del senso, un mondo che finalmente appaia nella sua irrealtà e nel suo essere puro spettacolo di sé, un mondo sfuggente, misterioso e incomprensibile, fascinoso e seduttivo, un mondo che «si fa attraverso la tecnica, attraverso le immagini, costringendo la nostra immaginazione a cancellarsi, le nostre passioni ad estrovertirsi, mandando in frantumi lo specchio che gli tendiamo, ipocritamente del resto, per catturarlo a nostro vantaggio»[34], ebbene è questo il mondo che l'operazione artistica di Warhol ha cominciato a rendere possibile. Bisogna quindi proseguire questo lavoro di *irrealizzazione* e di *sottrazione di senso* (cioè di immaginario) che lui ha cominciato.

Per farlo, la strada indicata da Baudrillard è quella – doppia e medesima – della seduzione delle apparenze e della sottrazione (delle *dimensioni*) di realtà.

[32] J. Baudrillard, *La sparizione dell'arte*, trad. it. di E. Grazioli, Abscondita, Milano 2012.
[33] Ivi, p. 31.
[34] J. Baudrillard, *Il complotto dell'arte*, trad. it. di L. Frausin Guarino, SE, Milano 2013, p. 29.

Con riferimento esplicito al *trompe-l'œil*[35] barocco, Baudrillard indica così la strada dell'*illusione radicale*.

L'illusione radicale non è quella che si oppone al *vero* e alla *realtà* ma quella che li precede entrambi e li mette radicalmente in discussione, mostrando come lo *spettacolo* del mondo sia una scena primaria e insensata in cui, potremmo dire, la 'realtà' si mostra come 'irreale' e gli ordini immaginari del 'senso' come, tutti, 'insensati'. Paragonato al *trompe-l'œil*, il mondo cosiddetto 'reale', sostiene Baudrillard, non si rivela altro che «un mondo gerarchicamente *rappresentato*»[36]. Nello stesso tempo, questa operazione di sottrazione di senso rappresentativo allo spettacolo delle immagini è una sottrazione di *dimensioni* di realtà. Si tratta, sottolinea Baudrillard, di un'operazione caratteristicamente artistica, come quella che compie la pittura quando toglie al mondo la terza dimensione. Ed è esattamente il processo inverso di quello delle immagini digitali che, aggiungendo la terza dimensione alle immagini, le *realizzano*, anzi le iper-realizzano distruggendo l'illusione.

Con ovvi, ma criptici, riferimenti a Schopenhauer, Baudrillard sostiene che i simulacri sono paradossalmente veri, nel senso che non c'è verità (e realtà) dietro le apparenze simulacrali, la verità non essendo altro che un *ordine rappresentativo* mediante cui le società umane hanno tentato di difendersi dalla apprensione destabilizzante del puro spettacolo del mondo. Al contrario, per uscire dalla simulazione, i simulacri devono essere lasciati a se stessi e devono essere sottratti ai regimi del senso e dell'interpretazione. Per farlo bisogna lasciarsi giocare e sedurre da essi. Il gioco della *seduzione* delle apparenze è un gioco serissimo e crudele. È un gioco che *svia* dal senso e dalla verità. «Ogni discorso di senso – sostiene Baudrillard – *vuole metter fine alle apparenze*: questa è la sua insidia e la sua impostura»[37]. E vuole mettere fine alla *seduzione* delle apparenze.

> Scacciata, esorcizzata, scongiurata da tutti i discorsi critici e [psico]analitici, da tutti i discorsi della profondità, la seduzione, come passione delle apparenze, come complicità immediata, superficiale, nella partizione dei segni e come sfida al senso, questa seduzione annientata dalla modernità analitica […] conosce oggi, anch'essa, la sua fase iperrealistica, il suo momento di risurrezione come stimolazione[38].

Come si vede, Baudrillard è consapevole che l'universo della simulazione includa la seduzione. Tuttavia ritiene che, in questo caso, essa sia solo una seduzione illanguidita e depotenziata.

Si tratta invece di potenziarla e portarla alla estreme conseguenze. L'universo della simulazione, in effetti, è fortemente ambivalente e contiene

[35] J. Baudrillard, *Il trompe-l'œil. Documento di lavoro*, in *Jean Baudrillard o la dissimulazione del reale*, cit., trad. it. di T. Ariemma, pp. 21-28.
[36] Ivi, p. 26.
[37] J. Baudrillard, *L'orizzonte sacro delle apparenze. Seduzione e impostura*, in Id., *Simulacri e impostura*, cit., p. 46.
[38] Ivi, pp. 52-53.

in nuce degli elementi che potrebbero destrutturarlo. È per tale ragione che Baudrillard continua a sostenere che bisogna portarlo all'estremo. Ma non per farlo implodere – tanto imploderebbe comunque in modo catastrofico, anzi la sua implosione è già cominciata da tempo – ma perché, destrutturandosi, possa lasciar apparire (di nuovo) il crudele spettacolo del mondo, al di là del senso e della realtà, come puro gioco di apparenze. Invece che ad implodere l'universo della simulazione deve essere portato, anche in questo caso, a ribaltarsi. Ci troviamo di nuovo dinanzi ad una possibile *reversibilità* del sistema. Ma anche in questo caso si tratta di opporre reversibilità a reversibilità. Si tratta di andare al di là della violenza immaginaria della specularità, ma senza lasciare lo *spettacolo* del mondo, anzi lasciandolo essere nella sua seduttiva e fatale insensatezza. Baudrillard ritiene che l'universo della simulazione, se sottratto al 'senso' e all'eccesso di 'realtà', possa trasformarsi di nuovo in «un mondo interamente *reversibile* nei segni e sensibile alla seduzione, che [un tempo] riguardava non solo gli dèi, ma gli essersi inanimati, le cose morte, i morti stessi, che è sempre stato necessario sedurre e scongiurare *attraverso rituali molteplici*, e affascinare con segni per impedire loro di nuocere»[39].

Se nella teoria dello scambio simbolico l'obiettivo era quello di (ri)attivare una violenza salvifica che liberasse il sociale dal negativo attraverso la sua sperimentazione, ora, nella prospettiva dell'illusione radicale, si tratta di liberarsi dal negativo lasciandosene sedurre, ma in modo da dare *forma* a tale seduzione, costruendo relazioni sociali non più a partire da rapporti di produzione (di 'valore' e di 'senso'), ma a partire da *rapporti di seduzione*[40].

> Noi, culture moderne, non crediamo più all'illusione [radicale] del mondo, ma alla sua realtà (il che costituisce ovviamente l'ultima delle illusioni), e abbiamo scelto di temperare gli effetti devastanti dell'illusione mediante quella forma coltivata, docile, del simulacro che è la forma estetica.
>
> L'illusione [radicale] non ha storia. La forma estetica, invece, ne ha una. Ma proprio perché ha una storia, ha anche un solo tempo, ed è probabilmente adesso che assistiamo al dileguarsi di quella forma condizionata, di quella forma estetica del simulacro – a favore di un simulacro incondizionato, cioè, in qualche modo, di una scena primitiva dell'illusione in cui raggiungeremmo i rituali e le fantasmagorie non-umane delle culture antecedenti alla nostra[41].

Non è quindi l'arte così come l'abbiamo storicamente conosciuta (la forma estetica) che salverà il mondo, ma la sua *generalizzazione* all'intera società, una generalizzazione che, tuttavia, sia in grado di sottrarla ai regimi di senso e di valore, fino a trasformare i rapporti sociali in rapporti di seduzione e a trasformare l'universo della simulazione in un 'simulacro incondizionato', insensato e irreale.

Non è semplice chiarire fino in fondo ciò che Baudrillard ha voluto intendere. Spesso, nelle sue ultime opere, i registri di scrittura (quello filosofico e

[39] J, Baudrillard, *L'orizzonte sacro delle apparenze*, cit., pp. 55-56.
[40] Ivi, p. 55.
[41] J. Baudrillard, *Illusione, disillusione estetiche*, in Id., *Il complotto dell'arte*, cit., pp. 35-36.

quello letterario in particolare) di sovrappongono di continuo, spesso a scapito della coerenza stessa del discorso teorico.

Tuttavia, se volessimo tentare di schematizzare quanto fino ad ora argomentato, potremmo sostenere che Baudrillard fin negli ultimi suoi scritti oscilli tra due opzioni teoriche (in parte) alternative: quella della *violenza simbolica* pura, anche perché sottratta alle antiche ritualità, da un lato, e quella della invenzione di nuove forme cerimoniali e rituali in grado socializzare la crudeltà dell'*illusione radicale* (o 'simulacro incondizionato'). Baudrillard oscilla di continuo tra le due opzioni, forse perché consapevole delle aporie che comportano. La 'violenza simbolica' – così come accade per la *sfida* a morte, che non può essere sfida simbolica se chi sfida non mette realmente in conto la sua morte reale – implica che il rapporto sociale che produce passi necessariamente per la violenza *reale*. Tuttavia, fuori dalle antiche istituzioni rituali e sacrificali, questa violenza simbolica non rischia di essere indistinguibile dalla violenza anonima, imprevedibile e inspiegabile degli *eventi puri* (disastri tecno-ambientali, terrorismo, accessi psicotici…) che caratterizzano, per continuare ad usare il suo lessico, la società della simulazione?

D'altro canto, l'opzione dell'*illusione radicale*, anche se, al contrario di quella dello scambio simbolico, prevede la necessità di forme rituali e cerimoniali da inventare, nel momento in cui si presenta come accettazione del 'simulacro incondizionato' – poiché del tutto privo di relazioni non solo con il 'senso', ma anche con la 'realtà' – in che modo può distinguersi dalla 'simulazione', se è quest'ultima che, per le sue stesse dinamiche, tende a *ribaltarsi* in esso? Se, invece, il simulacro incondizionato non si produce attraverso un ribaltamento della simulazione ma solo per *differenziazione* dalla sua iper-realtà, allora esso non potrebbe essere più concepito come 'incondizionato', non potrebbe essere più inteso come illusione pura e radicale, perché necessariamente rimanderebbe a quella iper-realtà, finendo per svolgere solo una funzione di 'compensazione estetica' alla pervasività della simulazione.

Le oscillazioni teoriche di Baudrillard dipendono, tuttavia, dalla autentica *sperimentalità* del suo pensiero[42], che accetta continuamente la sfida dell'incontro con le emergenze più scabrose della società contemporanea. Pur utilizzando un'ampia scatola di arnesi teorici, egli non ha mai ceduto alla tentazione di ridurre il mondo alle categorie precostituite di 'saperi universitari', non ha mai interpretato il *reale* del mondo a partire dal 'mondo delle carte', ma si è sempre lasciato sedurre dal demone dell'incontro con gli oggetti mostruosi (l'obeso, l'ostaggio, il porno…) e gli eventi estremi (il terrorismo, i disastri tecno-ambientali…) della sua contemporaneità, ma per poter meglio capire. Le aporie cui giunge sono, per tale ragione, le aporie, serissime, in cui si dibattono oggi le forme di vita umane.

Vincenzo Cuomo
✉ vin.cuomo@libero.it

[42] Sperimentalità di pensiero attestata anche in alcune importanti interviste: vedi J. Baudrillard, *Cette bière n'est pas une bière*, entretien avec A. Laurent, in *Théâtre/Public*, n. 100, avril 1991, pp. 56-61; Id., *L'horizon des singularités*, entretien avec R. Bessis et L. Degryse, in *Le Philosophoire*, n. 19, 1/2003, pp. 5-21.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Articoli/7

Estetica fatale

Daniela Angelucci

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 14/12/2016 Accettato il 03/02/2017

In the Western thought the aesthetic experience is mostly explained as an encounter between subject and object where the latter holds the role of stimulus, occasion, and the subjectivity of the user (or of the author) remains, somehow, the protagonist, central and active. The article wonders whether it is possible to describe the aesthetic experience in a different way, assigning to the object a more central role, more powerful. The thought of Jean Baudrillard – with the notions of seduction and fatality developed between the late seventies and early years eighty – can be particularly useful just in order to describe the aesthetic experience as an event in which the subject is taken, captured by the object.

***

1. Oggetto e seduzione

Nella tradizione del pensiero occidentale l'esperienza estetica si è per lo più declinata come un incontro tra soggetto e oggetto in cui quest'ultimo detiene il ruolo di stimolo, occasione, sollecitazione, mentre la soggettività del fruitore (o dell'autore) rimane, in qualche modo, protagonista, centrale e attiva. Questa affermazione, volutamente radicalizzata, ha il valore che hanno tutte le generalizzazioni, ma si può certamente riconoscere una preponderante linea aristotelico-kantiana che vede un soggetto, posto a una certa distanza da un oggetto estetico, provare un particolare sentimento: catartico, riflettente, soggettivo, universale e via dicendo.

Nel suo testo dedicato all'*Estetica*[1], Paolo D'Angelo propone una efficace versione contemporanea di questa prospettiva: l'esperienza estetica viene descritta come un'esperienza di raddoppiamento, duplicazione. Cosa viene raddoppiato nell'occasione di un incontro con un oggetto estetico? Nel caso dell'arte figurativa, pittorica, letteraria, cinematografica o teatrale, ad essere duplicato è in primo luogo il nostro mondo, che viene ripresentato, stilizzato nella creazione artistica di un mondo parallelo, in modo tale da permettere a chi contempla di fare un'esperienza allo stesso tempo meno intensa, poiché al

[1] P. D'Angelo, *Estetica*, Roma-Bari 2011, cap. 5.

riparo da conseguenze e pericoli effettivi, e più intensa, prodotta e lì mostrata proprio per lui o per lei. Ma più in generale, e più precisamente, anche nel caso delle arti non rappresentative, si deve dire però che il raddoppiamento secondo D'Angelo riguarda in primo luogo il soggetto, che sente se stesso sentire, che ha la possibilità di fare un'esperienza di se stesso nel momento in cui prova sentimenti che nell'esperienza ordinaria passano nella inconsapevolezza, preoccupati come siamo, appunto, a vivere. L'esperienza estetica – per quanto l'oggetto possa essere pensato come affascinante, potente, misterioso – è un'esperienza di se stessi e dei propri sentimenti, delle proprie facoltà trascendentali vivificate in un libero gioco, scriveva Kant.

Come non essere d'accordo? Sembra in effetti impossibile negare questo aspetto dell'esperienza dell'arte o della riuscita estetica di un fenomeno, eppure ci si chiede se non sia fattibile descriverla altrimenti, assegnando all'oggetto di tale esperienza un ruolo più centrale, più potente, senza tuttavia fare della bellezza (per continuare a parlare in termini tradizionali) un fattore che risiede nelle qualità oggettive, tentativo fallito ormai secoli fa. È in questo esperimento – descrivere l'esperienza estetica come un evento in cui il soggetto viene preso, catturato dall'oggetto – che il pensiero di Jean Baudrillard, con le nozioni di seduzione e fatalità sviluppate tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, può risultare particolarmente interessante.

È nel libro del 1983 *Le strategie fatali* che Baudrillard rivendica con più forza che altrove il «destino d'oggetto», la sua «potenza sovrana», una potenza da opporre all'idea di oggetto come parte alienata, parte maledetta la cui unica possibilità di rivincita è nella dialettica servo-padrone, dunque in fondo nella sua trasformazione in soggetto. Non basta a Baudrillard la messa in causa contemporanea del soggetto, il riconoscimento della sua debolezza, della sua incompetenza: la situazione della contemporaneità è quella di un soggetto «preso nel melodramma della sua scomparsa», consapevole di non dominare il mondo a suo vantaggio, ma ancora al centro come «equilibrio di una volontà e di un universo»[2], ancora garante, seppure indebolito, contro l'alienazione.

> Il soggetto non può giocare né la sua fragilità né la sua morte per la semplice ragione che è stato inventato per difendersene, come per difendersi dalle seduzioni, quelle del destino per esempio, che lo trascinerebbero alla rovina. [...] E dunque, oggi, la sua posizione di soggetto è diventata semplicemente insostenibile[3].

La insostenibilità della posizione di soggetto, consapevole della sua perdita di potere ma costitutivamente incapace della sua stessa dismissione, conduce Baudrillard al paradosso secondo cui «la sola posizione possibile è quella dell'oggetto»[4]. Non si tratta qui di un oggetto dapprima alienato e poi colto nel tentativo di uscire dalla sua alienazione divenendo soggetto, ma di un oggetto

[2] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Milano 2011, pp. 126-127.
[3] *Ibid.*, p. 128.
[4] *Ibid.*

che non chiede autonomia, che non vuole diventare altro e che *seduce* in forza della sua indifferenza.

Nelle pagine immediatamente precedenti Baudrillard ha infatti delineato la differenza tra soggetto e oggetto proprio a partire dalla sua teoria della seduzione, sviluppata nel testo del 1979 *Della seduzione*. Qui Baudrillard opponeva la seduzione all'oscenità della trasparenza, alla mancanza di segreto, di incertezza. «Qui sta tutto il suo segreto: nel lampeggiare intermittente di una presenza. Nel non essere mai là dove si crede, dove la si desidera»[5]. La seduzione rappresenta la possibilità di sparire, di spostarsi (*se-ducere*, scrive il filosofo, come condurre a sé, ma anche condurre in disparte, sviare), di deviare, cambiare strada rispetto all'eccesso di realtà. Ad una contemporaneità che 'dando troppo', 'amputa di tutto', che vuole la verità, la visibilità, e si pone dalla parte del reale, anzi dell'iper-reale, in cui nulla viene lasciato alle apparenze e al caso, la seduzione è artificio e ritualità, reversibilità, obliquità e vuoto. In questo senso Baudrillard può contrapporre la seduzione all'oscenità, ma anche alla produzione, ai processi produttivi del potere:

> Produrre significa materializzare forzatamente ciò che è di un altro ordine, dell'ordine del segreto e della seduzione. La seduzione è sempre e dovunque quel che si oppone alla produzione. La seduzione sottrae qualcosa all'ordine del visibile, la produzione mette tutto in evidenza [...][6].

Non si tratta dunque di intendere la seduzione come una tonalità interna alla sessualità, definizione che svilirebbe la sua potenza, ma di pensarla come dimensione di gioco e di sfida più ampia, che si insinua nel sesso, ma anche nello stesso processo di potere e di produzione, smantellandolo in segreto, deviandolo, inserendo la segretezza e il vuoto in ambiti ossessionati dalla trasparenza e dalla pienezza. In questa prospettiva si colloca anche la critica baudrillardiana alla psicoanalisi[7]: l'interpretazione è il contrario della seduzione, è la ricerca di qualcosa che sta dietro, latente, e che va svelato, donato di senso, laddove invece occorrerebbe inseguire superficialmente le connessioni mutevoli dell'inconscio, la sua apparenza, rescindere i segni dal loro senso, evitare la trasparenza e la violenza del significato.

Dal punto di vista della coppia soggetto-oggetto, tenendo conto anche del tentativo di usare il pensiero di Baudrillard per pensare l'esperienza più strettamente estetica, lo sforzo del filosofo è quello di pensare questo rapporto non a partire dalla opposizione tra i due poli, quanto di intenderli entrambi

[5] J. Baudrillard, *Della seduzione*, Milano 1997, p. 90.
[6] *Ibid.*, p.44.
[7] Nelle stesse pagine Baudrillard critica anche «la trappola della rivoluzione sessuale» in cui sarebbe caduto il femminismo a lui contemporaneo, rinunciando alla potenza della seduzione per rivendicare il godimento come esigenza e diritto, passando dunque dalla parte della pienezza e del potere. Mentre nel caso della psicoanalisi critica Freud, ma anche la teoria lacaniana, qui l'autore è piuttosto ambiguo sul reale obiettivo polemico: tutto il femminismo, o una parte di esso? Femminilità in senso proprio o come trasversale «principio di incertezza»?

come attraversati dalla seduzione, che li riunisce e fa precipitare l'uno, il soggetto, verso l'altro, l'oggetto. Non si tratta mai tuttavia, in Baudrillard, di una fusione, di una possibile coincidenza e confusione tra i due, bensì di un rapporto duale e agonistico, di sfida e gioco, fondato infatti su una sorta di cerimoniale, su regole arbitrarie e convenzionali (e non sulla Legge, o sulla sua trasgressione)[8]. Questo aspetto del pensiero di Baudrillard, ben più sviluppato nel testo rispetto a quanto si possa riportare qui, potrebbe in effetti rendere conto degli elementi rituali dell'esperienza artistica, nel suo istituire uno spazio convenzionale, una serie di regole arbitrarie della fruizione, differenti da quelle della vita ordinaria.

2. Essere lo specchio

Se dal punto di vista del desiderio la supremazia non può che essere e rimanere soggettiva, poiché è il soggetto colui che guarda, desidera, cerca, vuole l'oggetto, dal punto di vista della seduzione, la posizione primaria è quella dell'oggetto, che seduce, attira, provoca il soggetto; è dunque dall'oggetto che si parte, ed è all'oggetto che si ritorna. In questo senso, «il soggetto è fragile, non potendo che desiderare, mentre l'oggetto si fa forte proprio dell'assenza di desiderio»[9]. È questa indifferenza, questa impassibilità la sua potenza sovrana: essere privo di desideri, insensibile all'alterità, è la strategia dell'oggetto.

Evocato esplicitamente nell'affermazione che l'oggetto «non conosce lo stadio dello specchio»[10], riecheggia in queste parole il pensiero di Jacques Lacan e la sua teoria del desiderio come mancanza. È fondamentale, questa affermazione di Baudrillard sullo specchio, perché in una sola riga il filosofo condensa il punto decisivo della totale autonomia dal desiderio dell'altro e dall'alterità in generale, che è la vera ragione della inscalfibile sovranità dell'oggetto. Vale dunque la pena ricordare brevemente che cosa si gioca intorno a questa figura tipicamente baudrillardiana dello specchio, a partire dalla sua elaborazione psicoanalitica. Nel pensiero di Lacan lo stadio dello specchio è l'esperienza vissuta dal bambino o dalla bambina tra i sei e i diciotto mesi di vita quando, ancora instabile sulle gambe, incontra la propria figura in una superficie riflettente: proverà a toccarla, magari anche ad aggirarla, infine si volterà verso l'adulto che probabilmente

[8] Nel sostituire alla legge trascendente la regola arbitraria Baudrillard critica il concetto di deterritorializzazione proposto da Gilles Deleuze con Félix Guattari in quegli anni, concetto che indica la possibilità sempre nuova di uscire da un territorio chiuso, di prendere una 'linea di fuga': secondo Baudrillard per abolire il senso occorre sostituirvi un rituale più artificiale, e non l'indeterminazione, la proliferazione, il rizoma, così come alla legge non si oppone la liberazione ma, lo si vedrà più avanti, l'obbligo della fatalità. Credo che si presenti qui una delle differenze più insuperabili tra i due filosofi: Baudrillard, pur spostando l'equilibrio dalla parte dell'oggetto, per superare l'idea di un soggetto il cui desiderio è mancanza, rimane dalla parte del duale, della trascendenza, necessaria al gioco della seduzione. Di qui l'ironia, la freddezza del sedurre, che nel pensiero Deleuze, fatto di riso, divenire, immanenza, non trovano posto. C'è comunque, credo, la possibilità di un incontro tra i due per quel che riguarda la questione della fatalità, ma si tratta di un tema piuttosto complesso, che sarà materia per un altro testo.
[9] J. Baudrillard, *Le strategie fatali,* cit., p. 127.
[10] *Ibid.*, p. 129.

lo sostiene e potrà coglierli sia nello specchio sia al suo esterno, entrambi raddoppiati, e così anche potrà vedere riflessi tutti gli oggetti che popolano l'ambiente che lo circonda. Ciò che manca, che si può vedere una sola volta, è il viso, nella realtà situato per il soggetto in una zona cieca, e dunque visivamente inaccessibile. È questo per Lacan il momento dell'identificazione primaria, in cui avviene il riconoscimento nell'immagine riflessa, confermato al bambino dall'adulto, dall'altro che gli sta accanto.

Tale identificazione avviene tuttavia al prezzo di una frattura, di una estraneità da se stesso, attraverso un'esperienza in cui il bambino può cogliersi soltanto in immagine, soltanto dall'esterno in quanto oggetto della sua visione, altro da sé. Nell'immagine il bambino si vede in una unità coesa e in una padronanza del proprio corpo che è soltanto illusoria, e che anticipa elementi ancora non presenti al di qua dello specchio. La padronanza del proprio corpo, che a quell'età il bambino non ha ancora raggiunto, viene anticipata in maniera immaginaria e prematura nel riflesso speculare, in cui si compendia la prima forma di un Io ideale. Qui appare qualcosa che non si è ancora costituito, una unità che non è ancora né sarà mai una proprietà del soggetto, ma viene a costituirlo da fuori, dall'esterno.

> Lo *stadio dello specchio* – scrive Lacan – è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione [...] ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale[11].

Si configura in tal modo una specie di autoritratto idealizzato che fonde, come scriveva Freud anni prima nell'*Introduzione al narcisismo* (1914), l'amore per ciò che si è e l'amore per ciò che si vorrebbe essere; nasce in questo modo la fissazione di un'immagine ideale che il soggetto inseguirà per tutta la vita, senza mai raggiungerla, che è il prodotto e la causa di una sempre rinnovata lacerazione. È insomma questa illusione del credersi un Io, un io unitario, ciò da cui deriva l'aggressività umana, la nostra fragilità, che «si cristallizzerà nella tensione conflittuale interna al soggetto che determina il risveglio del suo desiderio per l'oggetto del desiderio dell'altro: il concorso primordiale precipita come *concorrenza aggressiva*»[12]. Poiché la credenza nella nostra unitarietà viene continuamente smentita nel confronto con l'Io ideale, si instaura uno scarto insuperabile che separa il soggetto dalle infinite altre maschere dell'Io ideale che incontrerà nella vita. E insieme nasce l'invidia, l'odio per chi sembra caratterizzato dalla pienezza, dall'assenza di questa frammentazione (un'illusione anche questa, poiché tale scissione è secondo Lacan insuperabile, essendo un momento costitutivo del divenire soggetti)[13].

[11] J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, in J. Lacan, *Scritti*, 1° vol., Torino 1974, p. 91.
[12] *Ibid.*, pp. 107-108.
[13] Cfr. D. Angelucci, *Lo sguardo senza invidia. Il cinema e la maschera dell'io ideale*, «Fata Morgana. Quadrimestrale di cinema e visioni», 2014, 22, pp. 57-65.

Se la descrizione lacaniana del «crocevia strutturale» che segna la soggettivazione del bambino e della bambina è accolta in pieno da Baudrillard, la sua filosofia del desiderio assume come presupposto anche l'ipotesi di un soggetto sempre scisso e mancante, fragile e incompetente. L'oggetto, invece, non ha desiderio, non si illude circa la padronanza di sé e la propria unitarietà, non è tormentato dal proprio Io ideale, non è incastrato dall'immaginario nello specchio: la parte tradizionalmente alienata, quella oggettiva, diventa qui inalienabile. Dunque, l'oggetto non conosce stadio dello specchio, piuttosto

> *esso è lo specchio*. È ciò che rimanda il soggetto alla sua trasparenza mortale. E se può affascinarlo e sedurlo, è proprio perché non brilla di una sostanza e di un significato proprio. L'oggetto puro è sovrano perché è ciò su cui la sovranità dell'altro giunge a spezzarsi e a prendersi con la sua stessa esca. Il cristallo si vendica[14].

La strategia fatale che dà il titolo al testo di Baudrillard è propriamente questa vendetta del cristallo, dello specchio, perpetrata grazie alla sua indifferenza e al suo silenzio. La qualità fatale dell'oggetto è proprio nella sua passività, e questo secondo Baudrillard vale anche per l'oggetto sessuale, la cui forza seduttiva è nella passività, come per le masse, descritte come silenziose e inconoscibili più che come alienate. L'unico 'desiderio' dell'oggetto, se di desiderio si può ancora parlare, è allora quello di essere il destino dell'altro, di essergli fatale: «*Tutto il destino del soggetto si trasferisce nell'oggetto*. Alla causalità universale l'ironia sostituisce la potenza fatale di un singolo oggetto»[15]. È il caso del feticcio, oggetto singolare su cui investiamo tutta la forza dell'oggettività, dettaglio in cui implichiamo tutto il mondo, al di là delle sue reali e naturali qualità. Non c'è nessuno che possa sfuggire a questa esperienza, afferma Baudrillard. L'esperienza in cui la causalità universale, legge che domina il mondo del soggetto dotato di volontà e desiderio, si rovescia e diviene catastrofe, collasso tra accidentale e necessario.

Cercando di distendere e districare la prosa di Baudrillard, a volte sfuggente, piena di connessioni e rifrazioni, potremmo aggiungere che il collasso tra accidentale e necessario – ovvero la fatalità, la strategia fatale – si compie in coincidenza con il collasso tra segno e senso, quando l'oggetto non rimanda più a un significato, ma vale in quanto oggetto, letteralmente, come oggetto assoluto. Questo è il senso della storia crudele, riportata e commentata da Baudrillard in queste pagine, della donna che consegna letteralmente uno dei suoi occhi, accecandosi, all'uomo che le aveva scritto, con parole infuocate, di essere stato sedotto dai suoi occhi. Lei avrà perso un occhio, ma lui ha perso la faccia, commenta il filosofo, e la spietatezza della risposta della donna è tutta nella trappola di un oggetto che si fa letterale, sottraendosi al gioco delle metafore per precipitare in «un cortocircuito realista e crudele», in cui la donna trascina il soggetto per annientarlo. La strategia fatale consiste nel porre un deciso taglio

[14] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 129, *corsivo mio*.
[15] *Ibid.*, p. 130.

a ogni possibile rinvio, opponendosi alla metafora tradizionale (alla deriva del significante, avrebbe detto Lacan) che riferisce l'occhio al suo significato cortese di specchio dell'anima, come sguardo che rinvia a sua volta all'essere e al soggetto, un soggetto desiderante e dunque mancante.

> Questa liquidazione della metafora, questa precipitazione del segno in materiale grezzo, insensato, è di un'efficacia micidiale. È dello stesso ordine dell'evento insensato, la catastrofe, che è anch'essa una risposta cieca, senza metafora, del mondo-oggetto all'uomo-soggetto[16].

Torniamo ora all'estetica, per evidenziare come le caratteristiche che Baudrillard assegna all'oggetto assoluto, seduttivo poiché indifferente e passivo, fatale, e infine letterale, si adattano perfettamente al polo oggettivo dell'esperienza artistica, o più generalmente estetica. La forza estetica dell'oggetto si moltiplica quando si abbandona la lettura interpretativa, quella che cerca il messaggio, il significato, il segreto di senso nascosto dietro al segno, per accogliere invece la potenza e la sovranità dell'oggetto nella sua letteralità, nella sua immanenza, nel suo essere tutto lì, presente, pieno e senza scarti, indifferente all'alterità: un segno che non rimanda a un senso nascosto, che non rinvia a un'interpretazione da svelare, ma che riporta soltanto a se stesso. Se questo carattere sembra applicarsi più facilmente all'esperienza estetica delle arti figurative, plastiche, che non comunicano, non significano ma piuttosto rendono visibile un evento che si compie nel suo farsi, esso si può estendere alla letteratura, arte che sembrerebbe destinata ad un uso simbolico, e che invece diviene esteticamente potente nel momento in cui la scrittura stessa non è più intesa come segno che rinvia a un significato, ma cattura il lettore grazie alla sua materialità, alla sua immediatezza di oggetto assoluto[17].

Baudrillard non propone una teoria specificamente estetica, quanto piuttosto una filosofia dell'oggetto generale. A maggior ragione, però, l'esperienza estetica – nella quale il soggetto si fa sedurre, risucchiare, assorbire dalla controparte oggettiva proprio in virtù del suo essere oggetto – è fondamentale poiché assurge al ruolo di «prospettiva radicale», da estendere e considerare valida in tutti gli ambiti[18]. L'oggetto in quanto specchio risucchia colui che vi si riflette (ulteriore versione del narcisismo), ma ciò che racconta questa prospettiva, radicalmente differente dalla filosofia del soggetto predominante nel pensiero occidentale, non è il destino di scissione dell'umano attratto e lacerato dalla

[16] *Ibid.,* p. 137.
[17] Se il pensiero di Deleuze sul tema del desiderio differisce completamente da quello di Lacan come da quello di Baudrillard, e sebbene quest'ultimo lo critichi direttamente ed esplicitamente nel testo della seduzione, Deleuze e Baudrillard si incontrano nell'elogiare la possibilità di una esperienza non metaforica dell'oggetto. Nel testo su *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), come anche in *Conversazioni* (1977), Deleuze, nel primo caso con Félix Guattari, poi con Claire Parnet, parla esplicitamente di «uccidere la metafora» per fare un uso non simbolico e non significante della lingua nella letteratura, al fine di afferrare la vita e di cogliere la dimensione dell'immanenza grazie alle pratiche artistiche.
[18] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 134.

propria immagine (innamoramento di sé e pulsione di morte), quanto l'opacità dell'oggetto-specchio, indifferente in una passività e una mancanza di desiderio che lo rende inalienabile. In *Della seduzione*, scrivendo proprio del narcisismo, Baudrillard affermava: «Lo specchio d'acqua non è una superficie di riflessione, bensì una superficie di assorbimento»[19]. Per raccontare questa storia, quella della seduzione che vince sul desiderio, l'esperienza estetica sembra irrinunciabile, se è vero che l'oggetto estetico è l'oggetto che per eccellenza sfugge alla produttività e alla funzionalità, al senso e all'interpretazione, quanto di più vicino all'oggetto assoluto incontriamo nella vita ordinaria.

È in questo contesto che Baudrillard commenta l'opera del 1980 *Suite vénitienne* di Sophie Calle, artista francese che da Parigi si è recata a Venezia per seguire di nascosto un uomo appena conosciuto, documentando per quindici giorni i suoi spostamenti in un diario e con delle foto. Calle non vuole conoscerlo, né incontrarlo, semplicemente lo segue, lo fotografa non vista, interroga a sua insaputa i commercianti o gli albergatori con cui l'uomo ha parlato, si avvicina agli oggetti che l'uomo ha toccato, ripercorre i luoghi dove ha camminato.

Secondo Baudrillard il centro di quest'opera è proprio la seduzione, un gioco in cui entrambi sono sedotti e seduttori, ma che è possibile solo se tra i due non vi è alcun contatto, se permane un segreto. Certamente Calle è stata sedotta dall'uomo, tanto da essere attirata in un'altra città e da seguirlo per ore, ma soprattutto diventa anche essa seduttrice, poiché detiene il suo segreto a sua insaputa, giunge da altrove, esiste senza di lui. D'altra parte, scriveva Baudrillard nel testo del 1979 che «essere sedotti è ancora il modo migliore di sedurre. [...] Non solo non esiste attivo o passivo nella seduzione, non esiste neppure soggetto e oggetto, né esterno o interno. Essa gioca su due versanti»[20]. Quando Calle tenta di proseguire il pedinamento a Parigi, e viene scoperta dall'uomo, il fascino è perduto, il segreto della seduzione non c'è più. Le foto presenti accanto al diario nel volume[21] che racconta il pedinamento sono affascinanti proprio perché non svelano qualcosa in più, non rivelano segreti nascosti, quanto piuttosto documentano un'assenza, «quella di chi è seguito, quella di chi segue, quella della loro assenza l'uno per l'altro»[22]. L'artista si fa *specchio* dell'uomo, è il doppio del suo percorso che, duplicato senza una ragione, perde ogni senso e diventa qualcosa d'altro. «*È come se qualcuno, dietro di lui, sapesse che egli non va in alcun luogo*»[23]. Il secondo percorso, quello dell'artista, diventa il suo destino.

3. Il definitivo per caso

Il tema del destino, della fatalità, viene affrontato direttamente da Baudrillard nelle pagine finali del testo del 1983, in opposizione al concetto di

[19] J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p. 74.
[20] *Ibid.,* p. 86.
[21] S. Calle, *Suite vénitienne*, Paris 1983.
[22] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 148.
[23] *Ibid.,* p. 146, *corsivo dell'autore.*

caso. Già in *Della seduzione* l'autore criticava il concetto di caso nella accezione di probabilità, «una specie di Grande Neutro Aleatorio (G.N.A.), sintesi di un universo fluttuante dominato dall'astrazione statistica»[24], che non è altro che l'altra faccia del determinismo, della causalità razionalistica[25]. Baudrillard propone invece di abbandonare l'ipotesi di un mondo caotico da cui difendersi opponendo connessioni razionali, per accogliere l'immagine di un mondo in cui nulla è casuale, nulla è sconnesso e aleatorio, ma tutto ha un significato, tutto si concatena non secondo le leggi della razionalità, ma grazie alla forma seducente dell'apparenza. Preso come evento puro, tutto si rivela, dunque, di una necessità assoluta.

> Visto in quest'ottica, tutto esplode di connessioni, di seduzione; niente è isolato, niente è lasciato al caso [...] questo ordine magico (altri direbbero: questo disordine magico) che noi vediamo spontaneamente risorgere sotto forma di sequenze o di coincidenze a catena (felici o infelici), sotto forma di destino, di concatenazione ineluttabile, quando tutti gli eventi finiscono per ordinarsi quasi per miracolo[26].

Il fatale si oppone dunque tanto al razionale quanto all'accidentale, tanto al concatenamento razionale degli eventi, ordinati secondo un rapporto di causa ed effetto, quanto alla sconnessione e alla casualità pura, che si rivelano due facce della stessa medaglia. Uscendo per un momento dal linguaggio di Baudrillard potremmo dire che la fatalità appare nel momento in cui il massimo della casualità si congiunge con il massimo della necessità: è accaduto senza che io l'abbia voluto, in modo del tutto inatteso, ma la sua realizzazione rivela una necessità stringente. «Questa è la definizione del destino: la precessione dell'effetto sulle sue stesse cause. Così tutte le cose accadono prima di essere accadute. Le cause vengono dopo»[27].

Sebbene qui Baudrillard non citi Lacan esplicitamente, come accade altrove, è difficile non pensare al concetto di *après coup* (traduzione francese della *Nachträglichkeit* freudiana), per cui l'assunzione di senso interviene soltanto in un secondo tempo, dopo che l'evento si è prodotto. Secondo la psicoanalisi è l'apparire in due tempi del trauma, per cui solo in un secondo momento l'evento primo apparirà in tutto il suo valore. Nel *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Lacan lo collegava proprio alla

[24] J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p. 150.
[25] Nel suo ultimo libro, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana* (Neri Pozza, Vicenza, 2016), Giorgio Agamben parte proprio da questo tema: critica al probabilismo della fisica quantistica e della statistica moderna, come altra faccia del determinismo, e modo non per descrivere ma per calcolare e dunque controllare il mondo. Con la sua scomparsa, Majorana si è sottratto a questo calcolo e a questa dimensione astratta (il Grande Neutro Aleatorio, avrebbe detto Baudrillard) per entrare nel reale: ha prodotto un evento nello stesso tempo reale e altamente improbabile.
[26] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 168.
[27] *Ibid.,* p. 181.

tyche[28]: sorte, destino, fatalità, ovvero un incontro «in quanto può essere sempre mancato», inaspettato, non voluto, e che tuttavia nell'*après coup*, a cose fatte, si rivela nella sua necessità. La *tyche* è infatti l'incontro «*malvenu*», inappropriato, con il nostro Reale, impossibile perché non implicato nelle nostre aspettative, del tutto inatteso; qualcosa che mi accade come un'avventura, ma che non è del tutto accidentale, poiché infine, una volta accaduto, la sua inevitabilità si palesa[29].

Ancora una volta, come nel caso di cui si è scritto nel paragrafo precedente del carattere seducente dell'oggetto, grazie al suo segreto e alla sua indifferenza per l'alterità, sembrerebbe che, anche rispetto al concetto di fatalità, Baudrillard abbia modellato la sua idea del mondo, dell'universo intero, a partire dalla traccia della esperienza estetica. È qui, soprattutto, nella seduzione dell'oggetto estetico, dell'opera d'arte o del fenomeno naturale che ci cattura, che esperiamo la riuscita estetica come qualcosa di fatale, destinale. Pur essendo un momento intrecciato alle altre dimensioni della vita, si tratta di un'esperienza che non può mai essere data come garantita. Non è intenzionale, né generalizzabile, è un incontro che potremmo associare al collasso tra l'inaspettato e l'inevitabile: si manifesta come il massimo della contingenza, ma la sensazione di riuscita, di intensità dell'esperienza, di cattura del soggetto, indica, a cose fatte, che niente doveva essere diverso.

Anche la riflessione di Roland Barthes sulla fotografia contenuta nel libro *La camera chiara* (1980) ruota attorno al medesimo cortocircuito fatale tra contingenza e necessità (Barthes cita esplicitamente Lacan nel suo scritto). Per eccedere la semplice comunicazione, per oltrepassare la mera documentalità, la fotografia deve avere il *punctum*, deve cioè trafiggerci suscitando un piacere doloroso. Il *punctum* è un particolare *casuale, contingente*, che appare nella foto al di là delle intenzioni del fotografo. Ecco perché alcune foto possono essere scioccanti, possono sorprenderci e possono 'urlare' (per la rarità o la stranezza del referente, per una trovata o una prodezza del fotografo), ma non avere il *punctum*. La genialità del fotografo risiede dunque più nel trovarsi in un determinato posto che nel vedere qualcosa, più nel catturare l'immagine che nell'andarla a cercare. Diremmo quindi, con Baudrillard, che il fotografo non deve avere un interesse, uno *studium*, non deve desiderare, ma deve essere sedotto, preso dall'oggetto. Oltre che involontario, non voluto, «maleducato», aspetto primario per Barthes, questo dettaglio senza scopo è *insieme inevitabile, fatale*[30]. Dunque: questo particolare che mi attrae e mi ferisce – e che spezza l'omogeneità di una foto

[28] Cfr. J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. 1964, Torino 2003, pp. 52-63.
[29] Lacan riprende l'esempio aristotelico presente in *Fisica II*: vado al mercato e per caso la prima persona che incontro è quella che ha un debito con me; è una fatalità, non stavo pensando alla possibilità di un simile incontro (altrimenti non sarebbe *tyche*), ma forse era inevitabile, era proprio quello che stavo cercando (potremmo dire, inconsciamente). Su *tyche*, *automaton* e inconscio come incontro con il Reale in Lacan, cfr. S. Benvenuto, *L'impossibile contingente. Lacan è idealista?*, http://www.psychomedia.it/pm/indther/lacan/benvenuto.htm.
[30] R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino 2003, p. 49.

caratterizzata soltanto dal piano dello *studium*, la foto «unaria» – è accaduto, mi è venuto incontro, non l'ho cercato, ma non avrebbe potuto essere diverso, è al suo posto, inevitabilmente.

Si potrebbe ritornare a questo proposito sull'esperienza artistica di Sophie Calle, che con la sua pratica del pedinamento non fa altro che rendersi disponibile all'avventura, all'incontro, sebbene si tratti di un incontro unilaterale, segreto, nascosto. Camminare senza meta, muoversi a caso nella speranza di ritrovare l'uomo che sta seguendo, ma anche lasciarsi guidare dal caso per decidere chi seguire, per ritrovare dettagli o persone che possano aiutarla nell'impresa, è il modo dell'artista favorire la *tyche*, di essere il destino dell'uomo, dice Baudrillard, ma anche trovare, o meglio incontrare, il suo proprio destino[31]. Tuttavia, ritroviamo la stessa idea anche nelle affermazioni di vari artisti che producono opere d'arte in senso più tradizionale, a rimarcare l'importanza del concetto di fatalità non solo nell'esperienza del fruitore, ma anche come filo conduttore della produzione artistica. Valgano come esempio decisivo le parole del pittore Francis Bacon, che durante le interviste con il critico David Sylvester[32] insiste più volte sulla fortuità dei suoi gesti come unica possibilità di effettuare l'operazione che più gli interessa, ovvero «aprire le valvole della sensazione», «piazzare una trappola» per catturare la vitalità, definendosi addirittura «un medium del caso». Una pratica troppo cosciente di sé e intenzionale, infatti, rischia di mancare l'obiettivo di catturare le forze e l'elemento vitale, che può essere veramente colto soltanto attraverso segni e colori «inevitabili» perché posseduti dalla strana necessità del caso. Si tratta della stessa concezione al fondo delle parole usate come titolo di questo paragrafo, pronunciate durante un'intervista da Jean-Luc Godard riguardo al suo film *Vivre sa vie* (1962): «quello che voglio è il definitivo per caso»; o della celebre affermazione di Picasso: «non cerco, trovo». Non desidero, sono sedotto e seduco.

Daniela Angelucci
Università degli Studi di Roma Tre
✉ daniela.angelucci@uniroma3.it

[31] Baudrillard obietta l'affermazione del critico Yves Alain Bois secondo cui l'arte di Calle si può ricondurre alla pratica della deriva situazionista e alla teoria di Guy Debord (cfr. Y.-A. Bois, *Character study: Sophie Calle*, «Art Forum International», XXXVIII, 2000, p. 120-131): mi sembra invece che l'elemento della fatalità e dell'incontro inatteso riconduca al concetto di deriva e ai suoi antecedenti, fino a risalire alla visita dadaista, alla deambulazione surrealista.
[32] D. Sylvester, *Interviste a Francis Bacon*, Skira, Milano 2003. Si tratta di nove interviste che coprono l'arco di tempo che va dal 1962 al 1986.

Interviste/2

La sfida simbolica dell'architettura
Intervista a Francesco Proto

Enrico Schirò

In this interview Francesco Proto, an architect, theorist and renown Baudrillard' scholar, retraces the deep and underestimate relationship between Baudrillard's theory of simulacra and simulation and the architectural field, also giving an account of his theoretical outlook about using Baudrillard to produce a theory of the contemporary. Moving from a general reconsideration of geometrical perspective as simulacrum, he shows the several crossing between the encoding process of space, simulation and the modern ideology of humanism, also debating the differences between arts and architecture within Baudrillard's theory, also regarding their respective symbolic and seductive dimension.

***

Partiamo dal tuo lavoro su Baudrillard e l'architettura. Mi riferisco in primo luogo a Mass Identity Architecture. Architectural Writings of Jean Baudrillard*, il volume, da te curato e introdotto, che raccoglie i più importanti testi baudrillardiani sull'architettura e su tematiche ad essa connesse. In che modo è possibile – muovendo da quei testi – applicare Baudrillard alla critica dell'architettura?*

Da architetto-progettista non amo reputarmi un critico; se mai un teorico, e nell'accezione che amava attribuirgli Baudrillard. E per quanto la teoria stessa sia stata decretata defunta da Baudrillard (e lui stesso abbia contribuito fattivamente a liquidarla), è una sfida al raddoppio. *Simulmorimur*. È il destino (fatale?) dell'architettura; è stato il destino, fatale, della teoria.

D'altro canto, trovare un'applicazione al pensiero di Baudrillard, ridurlo a metodo come il *cogito* Cartesiano o la decostruzione derridiana, non è un'operazione immediata, e per diverse ragioni.

In primo luogo, perché non esiste una sistematizzazione definitiva del suo lavoro, né complessivamente, né specificamente. La filosofia di Baudrillard è sempre maggiore della somma delle sue parti, cosicché uno dei problemi principali con cui ci si scontra quando si tenta di renderla spendibile è l'impossibilità di

convertirla ad una lettura univoca. Il fallimento incontrato, nel farlo, sia da parte di architetti, sia da teorici, nel recente passato, ne è la prova incontrovertibile.

Applicare il pensiero di Baudrillard*tout court*, a prescindere dal campo prescelto di applicazione, mi sembra di conseguenza un ossimoro, almeno fino a quando tale pensiero non sarà stato enucleato in termini di una metodologia filosofica omnicomprensiva ed esaustiva. E per quanto apprezzi in questo senso i tentativi di Rex Butler di conformare l'evoluzione del pensiero baudrillardiano ad un unico paradosso, ancorché paradigmatico, non mi sembra al momento si sia andati molto più in là di parafrasi e commentari.[1]

In secondo luogo, perché Baudrillard faceva di tutto per incrementare la propria inintelligibilità: sia, per esempio, attraverso l'uso di un gergo altamente specializzato e neologistico, sia attraverso l'uso di tecniche 'situazioniste' tese a obliterare i passaggi logici fondamentali nei suoi scritti. Le accuse che gli sono state rivolte da parte della critica angloamericana derivano principalmente dall'abuso, da parte di Baudrillard, di tale procedimento, cosicché lo scrutinio linguistico, attraverso gli strumenti della filosofia analitica, di una scrittura che vuole essere metaforica e letteraria ancor prima che razionalista o empirica, non ha aiutato. Piuttosto che rigettata o denigrata, tale 'inintelligibilità' va pertanto accolta e interpretata.

È stato quindi nel momento in cui venni chiamato da Baudrillard a farmi complice di tale procedimento e ad essere io stesso coinvolto in questa operazione di 'obliterazione di senso' – chiamiamola cosi – per alcuni dei manoscritti inediti che gli erano stati richiesti a proposito di *Mass Identity Architecture*, che mi è apparso subito chiaro quanto una totale ed oggettiva sistematizzazione del suo pensiero sarebbe non solo vana, ma contraria allo spirito stesso dei suoi scritti. La decisione di inserire, nell'introduzione del volume, alcuni spunti di ricerca, deriva esattamente dall'intenzione di invitare il lettore a fare lo stesso; *ça va sans dire*, a riempire i vuoti semantici lasciati opportunamente aperti da Baudrillard per mezzo di una lettura ambivalente del suo pensiero. In altre parole, a rispondere alla teoria baudrillardiana con altra teoria.

È questa, credo, la sfida simbolica che rappresenta per me il pensiero di Baudrillard, il suo lascito intellettuale più grande; e a questa sfida bisogna rispondere non tanto attraverso la critica o l'applicazione retrospettiva del suo pensiero, quanto piuttosto con la consapevolezza che quanto più una copia assomiglia all'originale, tanto più diventa un altro originale. L'architettura nasce per mezzo della teoria, e per mezzo della teoria bisognerebbe, pertanto, perisse. A questo imperativo categorico non si può non rispondere se non con una soggettivazione ermeneutica del suo pensiero; ad una forma di appropriazione e 'plagio' situazionista che, con una forma di seduzione 'teoretica', reagisca alla seduzione che esso stessa esercita. Tutto, tranne i luoghi comuni cui, oggigiorno, lo ha ridotto una parte dell'accademia.

[1] R. Butler, *Jean Baudrillard: In defense of the Real*, Sage, Londra 1998.

In questo senso, allora, sarebbe possibile pensare ad una teoria baudrillardiana dell'architettura, o comunque ad una teoria che – lasciandosi sedurre da Baudrillard e seducendolo a suo volta – ripensi l'architettura, la sua storia, la sua teoria e pratica, a partire dalla simulazione. Qui mi sembra che il tema della prospettiva lineare rinascimentale assuma un ruolo chiave. Qual è il rapporto tra prospettiva e simulacro?

Se spazio e tempo, storia e architettura corrono parallelamente per cinque secoli, ciò accade proprio in virtù del fatto che, dal rinascimento al modernismo, progresso e utopia sono una questione di rappresentazione: quella offerta, appunto, da questa nuova, rivoluzionaria invenzione, la prospettiva. La prospettiva fornisce pertanto la prima forma di simulazione moderna in quanto, oltre a simulare, appunto, la realtà, lo fa riorganizzando il rapporto con essa. Da questo momento in poi, la mappa precede il territorio, e la manipolazione di un oggetto passa necessariamente dalla sua rappresentazione. Il punto di vista – unico e obbligato – offerto dalla prospettiva lineare è parte integrante di questo meccanismo.

Non è quindi un caso che Marx definisca l'ideologia una forma di rappresentazione capovolta. Essa restituisce una visione distorta della realtà socio-politica del suo tempo. E quantunque l'aggettivo 'prospettica' ne definisca bene le caratteristiche (isotropa, cioè uguale in ogni sua parte, unidirezionale e scalare o gerarchica), Baudrillard vi sostituirà quello di simulazione: limitandosi a utilizzare la realtà non più come modello, ma piuttosto come prova a posteriori di una rappresentazione ben eseguita, l'ideologia smette di distorcere la realtà per simularla. «Più vera del vero», essa si trasformerà da *capovolta* a *speculare*, con tutti gli annessi e connessi che Baudrillard vorrà attribuirgli. L'ideologia ci guarda allo specchio.

Ciò detto, non dobbiamo dimenticare che, per Baudrillard, la simulazione era una forma di analisi, cosi come la seduzione una strategia. Entrambe possono quindi essere utili all'architettura cosi come l'architettura è stata utile a Baudrillard per definire i concetti base della sua teoria. E sebbene permangano, negli studi che ho sin qui compiuti, delle incertezze riguardo il ruolo che l'architettura ha giocato per la definizione di quest'ultima, due punti rimangono fermi: lo scopo e il campo d'azione che sia la seduzione sia la simulazione definiscono e impongono. L'architettura non ne è esente.

In che senso parli di un risvolto ideologico-politico?

Il tema se Baudrillard fosse o non fosse un marxista ortodosso ha polarizzato a lungo il dibattito filosofico contemporaneo, e ciò è accaduto senza che nessuno in fondo si accorgesse che, in quanto teorico critico, era interesse precipuo di Baudrillard sottoporre l'analisi ideologica marxista a esame. Baudrillard era ortodosso in quanto precipuamente interessato a comprendere i meccanismi di riproduzione dell'ideologia – borghese prima, razionalista dopo; non ortodosso, in quanto allo stesso modo interessato a comprendere e verificare i limiti del

marxismo. Il dibattito sull'ortodossia o presunta eresia di Baudrillard è pertanto un falso problema in quanto, a partire dalla teorizzazione della simulazione in *Lo Scambio Simbolico e la Morte*, i due poli della *vexata quaestio* si alimentano e si escludono a vicenda.

Ciò detto, l'umanesimo non è soltanto una forma di rivoluzione culturale e artistica che, a partire dall'Alto Medioevo, investe l'Italia e, in seguito, l'Europa intera; ma anche e soprattutto una rivoluzione socio-politica volta a indebolire le preesistenti strutture simboliche che hanno nel potere spirituale (clero) e nel potere temporale che ne deriva (monarchia) i propri *point-de-capiton*. La dea ragione è la leva con cui la borghesia solleverà – per dirla con Archimede – la cosmogonia esistente.

La transizione filosofica e teologica che trasforma il *Christus patiens* in *Christus cunctipotens*, come rileva Gombrich nella sua *Storia dell'Arte*, evidenzia questo processo; e, alla fine del '500, il borghese è colui che, dotato della scintilla creatrice del demiurgo, è libero di muoversi da una classe sociale all'altra non grazie al censo, ma al proprio genio. È la fine del rigido schema gerarchico imposto dal feudalesimo e l'inizio della mobilità di classe attraverso i segni, simulacrali, del potere.

Come ho recentemente dimostrato, l'architettura collude con questo processo di emancipazione, e lo fa attraverso un'opera di de-territorializzazione che vede nella manipolazione dei segni il punto di svolta di un'operazione ideologica che, dall'invenzione della prospettiva lineare alla razionalizzazione dello spazio, su su fino all'invenzione dei rapporti proporzionali che ne regolano, dalla teoria alla prassi, ogni singolo aspetto, ri-organizza il visibile alla luce del razionalismo e dell'utilitarismo economico emergenti; a partire da Filippo Brunelleschi e Giovanbattista Alberti (ma anche Niccolò Cusano e Marsilio Ficino), il disegno divino, un tempo invisibile e imperscrutabile e perciò stesso esclusivo appannaggio del clero, viene reso intelligibile e formattato *in codice* attraverso questo paradigma culturale di cui la prospettiva lineare rappresenta sia il modello ideologico di riferimento sia il risultato più immediato e diretto[2]. Il mondo è di chi lo comprende, e nessuno lo comprende meglio di un borghese; ovvero, di un banchiere e un commerciante e, più in generale, di colui che, dotato di genio come un architetto o un artista, è in grado di leggere l'universo in filigrana. Questa filigrana è, ovviamente, la nascente ideologia capitalista.

Baudrillard allude a questo processo incidentalmente quando discute di prospettiva lineare in termini dell'emergenza di una finalità storica (la distinzione tra istanze spaziali suggerisce immediatamente una distinzione tra istanze temporali e, giocoforza, dell'idea stessa di progresso e della *promise de bonheur* che ne deriva); o ancora, quando accenna allo stucco barocco nei termini di quella sostanza omogenea in grado di uniformare l'intero creato alla

[2] F. Proto, *Seducing God(s): Renaissance Ideal Cities as Mirror-Images of Western Subjectivity*, in Hendrix, Holm (eds), *Architecture and The Unconscious*, London 2006.

simulazione della decorazione degli interni tanto di moda nel XVII secolo. La ragione trascende la fede così come lo stucco trascende la natura.

La grande scoperta rimane però il rapporto di scala che pone in linea diretta il microcosmo e il macrocosmo, l'uomo e Dio: se tutto l'universo può essere racchiuso in un edificio, allora tutto il divino può essere racchiuso in un essere umano che si fa semidio. La razionalizzazione del cosmo è, per la rivoluzione borghese, l'uovo di Colombo; e lo studio genealogico cui Baudrillard la sottopone è indissolubilmente legato e quelli che, da questo momento in poi, costituiranno, dell'architettura, i propri alibi indelebili: la società moderna e l'individuo. La simulazione passa anche da qui.

Mi sembra una prospettiva di analisi molto interessante, che articola insieme ideologia e simulazione. Ma che rapporto c'è in Baudrillard tra un paradigma dell'ideologia, che è evidentemente marxista, e la teoria della simulazione?

Tutto il percorso teoretico baudrillardiano può suddividersi in due fasi: una iniziale, più breve, durante la quale Baudrillard, ancora fortemente condizionato dalla teoria critica, indulge nell'analisi ideologica marxista; questa fase corre da *Il Sistema degli Oggetti* a *Per Una Economia Politica del Segno*, e lascia emergere il concetto architettonico di *ambience*; ed una seconda, più a lungo termine, durante la quale questa prospettiva viene completamente capovolta. In questa fase, l'ideologia razionalista raggiunge, attraverso l'espansione onnivora dello strutturalismo, un punto di non ritorno, e Baudrillard decreterà vana ogni possibilità di riportare in auge qualsiasi forma di analisi ideologica. Nell'impossibilità di un punto di vista esterno alla simulazione, simulacrale diventerà qualsiasi forma di critica del sistema, ortodossa e non.

Ora, com'è noto, l'obiettivo della Scuola di Francoforte era duplice: da una parte, comprendere come l'ideologia si espandesse attraverso la nascente cultura di massa; dall'altra, analizzare il fallimento della critica ideologica marxista, che non riusciva a tenere il passo con le metamorfosi subite dalla società dello spettacolo. In mezzo, l'analisi ideologica stessa, che da percorso di analisi socio-politico si fa percorso 'psicoanalitico' (da qui probabilmente il freudo-marxismo!) di auto-analisi. Il risultato è la dissoluzione del concetto di ideologia per mezzo della stessa critica ideologica, e questa è, per quanto mi riguarda, una delle scoperte fondamentali di Baudrillard.

Se Baudrillard analizza il mondo delle merci, è perché ritiene che quest'ultimo sia il territorio strategico di riproduzione dell'ideologia capitalista. L'intuizione di Bourdieu a proposito dell'esistenza di un capitale simbolico che protragga a oltranza il gioco socio-politico dell'(auto)inclusione e dell'(auto) esclusione tra le classi è dimostrata da Baudrillard attraverso il concetto di omologia sociale. Il rapporto 'differenziale' tra gli oggetti di consumo (per ogni oggetto chiamato a soddisfare un bisogno, un certo numero di oggetti equivalenti viene scartato) si riflette 'differenzialmente' nel rapporto gerarchico tra le classi, cosi che l'atto di acquisto di un oggetto posiziona automaticamente l'utente all'interno di un *cluster* socio-politico di consumo. La teoria della classe

agiata, attraverso cui Veblen anatomizza, di fatto, la proprietà privata, viene sostanzialmente capovolta da Baudrillard in una sorta di politica economica dell'"emulazione fallita'. Il segno di distinzione e prestigio della classe agiata diventa segno di emancipazione simulacrale delle classi inferiori, ma solo in termini dell'incapacità di queste ultime di spostarsi concretamente nel *cluster* di interesse. Forma di simulazione socio-simbolica, il consumismo diventa cassa di risonanza di una struttura sociale prevaricata dal consumismo, e dal consumismo universalmente codificata. Di questa struttura, che si riflette nel *sistema degli oggetti*, l'architettura si imbeve a cominciare dagli ambienti domestici.

Questo per quanto riguarda la prima sociologia baudrillardiana. Cosa succede con la seconda fase?

Nella seconda fase, tutta la questione della simulazione ha a che fare con una tema che è, all'apparenza, antropologico, ma che reputo, almeno per quanto riguarda la problematica dell'architettura, estetico. Ecco quindi Baudrillard chiedersi, retoricamente, se esista un Duchamp in architettura, se esista, cioè, un equivalente a Duchamp che possa, con un atto miracoloso e irreversibile, azzerare il valore socio-funzionalista dell'architettura così come lo stesso Duchamp aveva azzerato quello economico e socio-simbolico dell'arte. Proprio come Duchamp ha reso l'arte ambivalente e incestuosa, cosi l'architettura dovrebbe sfidare simbolicamente se stessa fino alla morte.

Sebbene Baudrillard abbia sempre negato di avere alcuna competenza nel campo dell'arte, diventa a questo punto palese la comprensione profonda che avesse, per esempio, del *ready-made* duchampiano e, insieme con esso, di tutti quei meccanismi estetici e artistici che, dal dadaismo al surrealismo, tentano di cortocircuitare la crescente sovrapposizione tra merce e oggetto, realtà e rappresentazione; da qui, l'idea stessa di transustanziazione dei dispositivi ottico-concettuali come la prospettiva, per esempio, dalla sfera culturale a quella politica, e da quella economica a quella sociale. Non a caso Baudrillard definirà questo processo 'trans-estetica'.

Questo è evidente, per esempio, nell'uso che Baudrillard fa di Duchamp nella propria teoria: così come Duchamp, nel *ready-made*, corto-circuita la rappresentazione della cosa con la cosa stessa, così Baudrillard, nella precessione dei simulacri, corto-circuita l'evento virtuale con l'evento reale. La reificazione dell'immagine cinematografica, che Baudrillard discute a proposito della distruzione del *World Trade Center*, diventerà non solo un'attualizzazione del *ready-made* in campo filosofico, ma anche una trasposizione del cinema nella storia e dell'arte nella politica.

Quali sono le conseguenze di questo processo di reificazione dell'immagine nel mondo dell'architettura contemporanea?

Come anticipato, se dobbiamo pensare ad un'immagine che si fa realtà, ad un simulacro (cinematografico) che diventa modello ontologico e da modello

ontologico nuovamente simulacro (ma questa volta storico e metastorico), l'esempio per eccellenza è naturalmente l'attacco terroristico al *World Trade Center*, il cosiddetto 9/11, e cioè a dire quell'evento che, come Baudrillard stesso dichiara, tutto un immaginario cinematografico hollywoodiano della catastrofe concorre a manifestare (*pro-ducere*). La precessione dei simulacri assume qui la forma della trasposizione delle immagini dal campo della finzione – la finzione cinematografica appunto – a quello dei media, che sono più simulacrali della finzione stessa perché inconfessati.

L'aspetto più interessante e pertinente, per quanto riguarda l'architettura, rimane però il Guggenheim di Bilbao, che l'architetto Frank Gerhy tira fuori dal cappello a cilindro della NASA. Implementando il programma di simulazione missilistica dell'agenzia aerospaziale americana CATIA in un software per la digitalizzazione della progettazione architettonica, quello che Gerhy ottiene è un ibrido che appartiene contemporaneamente al terzo ordine e al quarto ordine dei simulacri, e in cui la precessione si attua in modo altrettanto imprevedibile che nel 9/11. Infatti, se nel primo caso ci troviamo di fronte alla *realizzazione* del virtuale, nel secondo caso Baudrillard ci fa sbattere la faccia contro la *virtualizzazione* del reale. Ridotta ad una sequenza infinita di cloni insieme simili e diseguali, l'architettura innesta il terzo ordine sull'inversione – questa sì, catastrofica! – tra modello e reale che Baudrillard prevede nel quarto.

È in questo senso che il Guggenheim agisce come una specie di iper-reale al contrario: se da una parte l'architettura perde qualunque pretesa di contestualizzazione simbolica e socio-culturale, dall'altra è per sempre e da sempre smarrita nell'aleatorietà del calcolo parametrico che, sganciando una volta per tutte l'architettura dal compito di significare, introduce quest'ultima nella dimensione del non-simbolico, e cioè nella zona liminare ed insieme incipiente della catastrofe del significato. «Il simulacro è reale» Baudrillard fa dire all'Ecclesiaste, ed è proprio l'architettura a fornircene gli esempi più concreti e fattuali.

Ecco, il quarto ordine di simulacri è una categoria problematica. Si sa che Baudrillard la introduce – molto rapidamente – ne La Trasparenza del Male. *Sulla sua specificità come ordine di simulacri la critica ha molto dibattuto. A me sembra che il quarto ordine di simulacri vada letto – più che come l'emergenza di un vero e proprio nuovo ordine – come uno spostamento interno all'opera baudrillardiana. Sembra una ristrutturazione, più che una novità; uno spostamento in avanti di tutto l'ordine dei simulacri…*

Per quanto la critica abbia deliberato che, a partire dal terzo ordine, poco di rilevante accada nella teoria di Baudrillard, c'è qualcosa a proposito del quarto che non può e non deve essere sottostimato: questo qualcosa è la reversibilità, ovverossia l'entropia generale e generalizzata di un sistema in cui tutto si capovolge nel proprio opposto. La seduzione non avrebbe senso senza la messa a nudo di questo principio che mescola e confonde scena e osceno, prospettiva

e *trompe-l'oeil*, simulazione e seduzione, etc., e senza di esso, non avrebbe modo di insorgere. Il quarto ordine è, da questo punto di vista, la scena epifanica della seduzione.

E per quanto tale reversibilità sia in un certo qual modo anticipata già dal terzo ordine (per esempio in termini di *precessione*), le modalità di auto-realizzazione e le conseguenze che ne derivano sono teorizzate solo a partire dal quarto. L'omologia che Baudrillard stabilisce tra struttura economica e struttura socio-simbolica – e cioè a dire tra la schizofrenia entropica dell'una e l'aleatorietà schizofrenica dell'altra – diventa lampante solo a partire da questo preciso istante.

A questo punto, al punto cioè in cui nessuna via d'uscita sembra plausibile, Baudrillard ne indica una: la reversibilità stessa, così suggerendo un'accelerazione massima, fino al collasso, del sistema. Ecco quindi che la simulazione assume qui il significato di un'anticipazione delirante del futuro, una *theory-fiction* che ha fatto di Baudrillard contemporaneamente il più controverso e il meno attendibile filosofo di tutti i tempi. È l'inversione della logica in patafisica, e della teoria baudrillardiana in profezia.

Eppure uno spostamento in avanti c'è, perché la seduzione, come mi sembra di capire, erediterà il posto dello scambio simbolico...

Baudrillard supera il nichilismo postmoderno attraverso la seduzione. E lo fa realizzando che il marxismo, il post-marxismo e la teoria critica, lo strutturalismo, il post-strutturalismo e, perfino, il decostruttivismo di Derrida – che ritroviamo nell'idea stessa di reversibilità (capovolgimento delle opposizioni binarie) – hanno tutti inderogabilmente fallito. Ecco quindi la seduzione rispondere ad una logica e ad una tattica della sfida; e farlo con modalità tali che, non avendo nulla dell'atteggiamento apertamente ostile e critico dei paradigmi teoretici precedenti, non solo eviti ogni forma di confronto diretto con il sistema ma anzi, fondendosi e confondendosi con esso, ne diventi, piuttosto, l'inverso. L'inverso e non l'opposto: ed è su questo principio che Baudrillard, in un sistema che simula la libertà di scelta, conta.

Quella dell'inversione, del resto, è sempre stata la posta in gioco dell'arte contemporanea, cosi che al terrorismo del senso operato dal sistema – quello stesso terrorismo che ha portato, di fatto, alla prima guerra mondiale – il dadaismo e il surrealismo rispondono con il terrorismo del non-senso. E il *ready-made* dadaista, il *collage* surrealista, etc., ovvero il fuoco di fila delle prime avanguardie, azzerano di fatto il significato e la pratica stessa dell'arte.

Ma il sistema capitalistico, che riassorbe tutto in sé, la resuscita, e ciò che muore per mano delle prime avanguardie rinasce, come una fenice, per mano delle seconde. Piero Manzoni, Andy Warhol: ironia o simulacro? Tutt'e due! La necessità di qualcosa che, altrettanto ambivalente, possa riassorbire il sistema in sé, si origina da questa analisi, cosi come dalla constatazione del fallimento della rivoluzione studentesca. De Gaulle fugge all'estero, il paese è nel caos: cosa impedisce ai rivoluzionari di portare a termine la rivolta? L'inserzione, nella

prima forma di analisi baudrillardiana, di un principio psicoanalitico tenta di rispondere a questo interrogativo.

Specchio della simulazione, la seduzione innesca questa inversione, questo capovolgimento di partita, questa *mise-en-abîme* dello stato di cose ma ben sapendo di poter fallire; e in questo, probabilmente, risiede la differenza tra seduzione e scambio simbolico. Se lo scambio simbolico prevede sempre un ritorno – per quanto con gli interessi – la seduzione comporta una deviazione, una 'adduzione a sé' (*se-ducere*) dagli esiti incerti. Seduzione è deviazione da un proposito; e, in quanto tale, inversione della simulazione nel proprio opposto.

Esattamente come il ready-made duchampiano, la seduzione baudrillardiana è quindi originale *e*copia, *madre* di un simulacro e simulacro di se stessa; in altre parole, terrorismo di senso in un sistema che ha fatto del terrorismo del non-senso il proprio manifesto. Simulazione della simulazione stessa, la seduzione è tanto (im)perfetta quanto il sistema che rispecchia.

Affermi che Baudrillard ha attraversato il nichilismo postmoderno. In effetti a me sembra che tutta la questione di un Baudrillard postmoderno non sia altro che un'impasse della critica, soprattutto di quella accademica e anglofona. Baudrillard non si è mai riconosciuto nell'etichetta.

Se per postmoderno si intende la fine della storia e/o lo *sciopero degli eventi* teorizzato da Baudrillard – in altre parole, l'eterno ritorno nietzscheano e la coazione a ripetere freudiana aggiornati in seno alla morte del progetto illuministico (storia come progresso) – allora il postmoderno è esistito ed esiste tuttora e Baudrillard ne è il più straordinario cantastorie. Se per post-moderno si intende tutto il dibattito sull'immagine, l'iper-reale e il simulacro con cui Baudrillard è stato maggiormente identificato, allora il post-moderno *n'a pas eu lieu*, e Baudrillard se ne è sottratto senza pensarci due volte. In entrambi i casi il problema della *fine della storia* in termini di un'auto-perpetuazione del sistema e delle sue finalità rimane irrisolto, e così pure quello della seduzione, che l'accademia contemporanea ha gettato via insieme all'acqua sporca del dibattito postmoderno. Grave errore, perché dubito che i due abbiano qualcosa a che fare l'uno con l'altro; almeno nei termini sin qui dichiarati sia dal primo, sia dal secondo.

Tornando al tuo lavoro, vorrei parlare più dettagliatamente dell'uso che fai del pensiero di Baudrillard nel tuo lavoro, sia teorico sia progettuale. Quali prospettive ti sembrano ancora aperte, in particolare nell'ambito dell'architettura?

Benché Baudrillard lo avesse rigettato e considerato inane in consonanza con la cultura strutturalista in auge ai tempi del proprio battesimo intellettuale, il 'soggetto' rimane l'alibi intorno a cui tutta l'architettura ruota; l'alibi, in altre parole, grazie al quale una vera e propria ideologia dello spazio, costruito e non, trova una *raison d'être*, compresi i più recenti alibi della sostenibilità, del *well-being*, dell'architettura emergenziale e tutto ciò che vi si può associare in termini

di uso, bisogno e desiderio individuale o collettivo. Da qui – dalla prospettiva di un soggetto tanto più presente quanto più assente – si originano i miei percorsi di ricerca.

In seno alla 'logica di Babbo Natale', così come originariamente enucleata da Baudrillard ne *Il Sistema degli Oggetti*, mi occupo, pertanto, della maternalizzazione dello spazio costruito e di come quest'ultimo si faccia sempre più incestuoso e trasgressivo. L'architettura diventa il motore primo attraverso cui il *principio del piacere*, propagandato e cavalcato dalla società dei consumi, si propaga nella società contemporanea a cominciare, per esempio, dal *Centre Pompidou*, la cui 'deterrenza', espressa già a partire dal sottotitolo del famoso saggio *L'effetto Beaubourg* di Baudrillard, consiste esattamente nel trasformare la conoscenza in *info-tainment*. Dallo stadio eroico e fallico dell'architettura modernista (i grattacieli di New York) all'utero surrogato dell'architettura postmoderna, è quindi possibile leggere in filigrana tutta una retorica e un'ideologia dello spazio che fanno dell'edificio contemporaneo, soprattutto se pubblico, un incubatore a largo spettro, un ventre, uno spazio, giustappunto, materno di cui i segni forniscono il liquido amniotico per antonomasia. Questo liquido amniotico e lo spazio che lo contiene sono l'idea di fondo che sto esplorando per una ricerca il cui titolo provvisorio è *The Obscenity of Space: Architecture and Enjoyment*.

Ciò detto, in campo progettuale investigo invece l'idea di scambio simbolico, di ritorno eccessivo del dono. Tutti i concetti fondamentali della disciplina, da quello di spazio a quello di corpo (si pensi in questo caso all'uomo vitruviano) e oltre sono giocati, all'eccesso, contro se stessi.

So che è in corso di pubblicazione un volume su Baudrillard e l'architettura. Hai altri progetti editoriali in vista?

Ho in cantiere tre volumi. Il primo, che ho già citato, è *Baudrillard for Architects*. Parte della collana *Thinkers for Architects*, racconta l'evoluzione dell'astrazione segnica dalla scala domestica a quella urbana attraverso il concetto di '*ambience*' che caratterizza i primi lavori di Baudrillard e di cui la simulazione è la conseguenza più evidente.

Il secondo volume, *Architecture in the Fourth Simulation Age,* è sostanzialmente una rilettura della storia dell'architettura moderna alla luce del concetto di simulazione e delle 4 fasi in cui quest'ultima è suddivisa. Il risultato è il progressivo sterminio della dimensione simbolica (e spaziale) dell'architettura in favore di quelle sfingi iconiche postmoderne che – molto in voga nel mercato globale – popolano oggigiorno l'orizzonte urbano.

Il terzo e ultimo volume, *Lo Specchio e il Simulacro*, interpreta il rapporto tra Baudrillard e Lacan mettendo a confronto filosofia e teoria psicoanalitica. La simulazione assume i contorni di un'inedita rilettura della prospettiva lineare come specchio della realtà così come di un soggetto che ha fatto di tale specchio il proprio simulacro.

Francesco Proto
Oxford Brookes University
✉ fproto@brookes.ac.uk

Enrico Schirò
Università di Bologna
✉ enrico.schiro@gmail.com

¶ Sezione Terza

Rispecchiamenti

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Articoli/8

Verso il reale
Lacan e Baudrillard

Felice Cimatti

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 14/09/2016. Accettato il 28/10/2016

In the *Seminar XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1964), Jacques Lacan switched from the previous exclusive attention to language toward a 'philosophy' more and more centered about the primacy of the Real. In particular, in March 4th 1964 lesson, Lacan presents the famous anti-humanistic example of the 'look' of a sardine can». In this paper, I will try to show how Baudrillard late insistence on the subject less object derives from such a Lacanian 'realistic turn'.

***

«In definitiva, però, bisogna sempre tenere presente che la realtà della quale possiamo parlare non è mai la realtà 'in sé', ma è una realtà filtrata dalla nostra conoscenza o persino, in molti casi, da noi configurata. Se a quest'ultima formulazione si obietta che dopo tutto c'è un mondo oggettivo, completamente indipendente da noi e dal nostro pensiero, che procede o può procedere senza il nostro apporto e al quale in realtà ci riferiamo con la ricerca, a quest'obiezione a prima vista così ovvia si deve opporre il fatto che già l'espressione "c'è" appartiene al linguaggio umano e non può quindi significare qualcosa che non sia in relazione alla nostra capacità conoscitiva. Per noi "c'è" appunto solo il mondo nel quale l'espressione "c'è" ha un senso»

W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*

1. Il fatto del linguaggio

La scoperta filosofica del '900 è stata il *fatto* del linguaggio. La filosofia ha sempre saputo che fra noi e il mondo si frappone il linguaggio, uno schermo traslucido di cui molto spesso ci dimentichiamo. Uno schermo che altera i contorni di ciò che percepiamo. Ma la scoperta del fatto del linguaggio implica una consapevolezza ulteriore, e ben più radicale. La scoperta che noi, gli animali che parlano, *siamo* quello schermo. Finché si crede che il linguaggio sia soltanto uno schermo si può, almeno in linea di principio, provare a farne a meno. Se, ad esempio, paragoniamo il linguaggio ad un paio di occhiali, possiamo immaginare

di toglierceli da sopra il naso e davanti agli occhi, in modo da *vedere* finalmente il mondo così com'è. La scoperta filosofica del '900 è stata invece la scoperta che noi coincidiamo con il linguaggio. *Homo sapiens* significa letteralmente *Homo loquens*. Se ci potessimo togliere quelli occhiali saremmo ciechi, non vedremmo nulla.

La differenza fra questi due modi di considerare il linguaggio appare in piena evidenza nella differenza sostanziale fra la teoria del linguaggio del logico Gottlob Frege (1848-1925), e quella del linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913). Prendiamo il celeberrimo esempio di Frege relativo ai nomi che si riferiscono al pianeta Venere: «viene […] naturale concepire un segno […] come collegato oltre a quel che designa, che io propongo di chiamare significato [*Bedeutung*], anche quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto […] il modo di darsi dell'oggetto»[1]. Nel sistema solare c'è una massa sferica di roccia e gas che in italiano viene indicata attraverso il nome proprio 'Venere'. Questo oggetto, per Frege, è il significato (oggi diremmo il *riferimento*) del nome 'Venere'. Questo pianeta è visibile dalla terra o poco prima dell'alba o poco dopo il tramonto. Per questa ragione a lungo si pensò, fino a quando Pitagora non comprese che si trattava dello stesso corpo celeste, che si trattasse di due entità diverse, chiamate rispettivamente 'Fosforo' la stella che era visibile all'alba, ed 'Espero' quella visibile al tramonto. Una stessa cosa, cioè uno stesso riferimento, veniva presa in considerazione in due modi, cioè in due *sensi* diversi. Per Frege non sempre un nome ha un riferimento, si pensi al nome proprio 'Odisseo' che «ha evidentemente un senso, ma […] è dubbio che […] abbia un significato»[2]. Per Frege, tuttavia, casi come quello di 'Odisseo' rappresentano situazioni particolari: «il fatto che ci preoccupiamo del significato di una componente dell'enunciato è indice del fatto che generalmente riconosciamo ed esigiamo che anche l'enunciato abbia un significato. Il pensiero perde valore per noi non appena ci accorgiamo che una delle sue parti è priva di significato»[3], cioè non si riferisce a nessuna entità del mondo.

Il fatto che Frege distingua il senso dal significato (dal riferimento, dalla cosa indicata da un segno) significa per lui il linguaggio è distinto dal mondo. Da un lato c'è il linguaggio, dall'altro c'è il mondo, da un lato il nome dall'altro ciò che il nome indica, la cosa indicata. Questo modo di intendere il linguaggio, un modo peraltro ancora molto diffuso, se non il più diffuso, entra definitivamente in crisi con Saussure. La distinzione di Frege fra senso e significato scompare. Al posto di questa coppia, che ribadiamo corrisponde alla tradizionale distinzione fra mondo e linguaggio, subentra un unico concetto: quello che conta di un segno è il suo «valore». Saussure illustra questo concetto attraverso un paragone diventato celebre, il gioco degli scacchi: «prendiamo il [pezzo del] cavallo: da solo è forse un elemento del gioco? Certo no, poiché nella

[1] G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Roma-Bari 2001, p. 33.
[2] Ivi, p. 39.
[3] *Ibid.*

sua materialità pura, fuori della sua casella e delle altre condizioni del gioco, non rappresenta niente per il giocatore e diventa elemento reale e concreto solo quando sia rivestito del suo valore e faccia corpo con esso»[4]. Il valore di un pezzo degli scacchi, così come quello di un elemento del lingua, dipende dal fatto di fare parte di un sistema più ampio costituito da tutti gli altri pezzi presenti sulla scacchiera. Un cavallo *vale* cioè le mosse che può compiere sulla scacchiera: «il valore rispettivo dei pezzi dipende dalla loro posizione sulla scacchiera, allo stesso modo che nella lingua ogni termine ha il suo valore per l'opposizione con tutti gli altri termini»[5]. Un elemento degli scacchi vale solo in relazione agli altri elementi sulla scacchiera. Sono cioè gli altri pezzi a 'dargli' valore. Ogni singolo elemento, preso da solo, non ha valore. Così nella lingua un nome vale, ossia può essere usato nella lingua, solo perché collegato agli *altri segni* presenti nella lingua, «poiché la lingua è un sistema di cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri»[6]. Per Frege un segno deve avere un senso ed un significato; per Saussure basta solo il senso[7], cioè *il legame di quel segno con gli altri segni della lingua*: «mai un frammento di lingua potrà essere fondato, in ultima analisi, su alcunché di diverso dalla sua non-coincidenza col resto. *Arbitrario* e *differenziale* sono due qualità correlative»[8]. Saussure comprende che una lingua per funzionare non ha bisogno del riferimento al mondo. Siamo noi esseri umani che abbiamo bisogno, per le nostre esigenze vitali, di avere a che fare con il mondo. Ma la lingua non ne ha alcun bisogno. Di fatto Saussure scopre, e questa scoperta è sempre di nuovo rimossa, che la lingua non ha bisogno di noi[9]. Una scoperta analoga la troviamo nel più grande linguista del '900 (a parte Saussure), Noam Chomsky, il quale scopre che al centro della facoltà umana del linguaggio opera un dispositivo, la sintassi, che funziona del tutto indipendentemente dalla nostra volontà. La grammatica di una lingua, per Chomsky, è «un insieme di regole che (in particolare) specificano ricorsivamente le frasi di una lingua. In generale, ciascuna regola di cui abbiamo bisogno avrà la forma: $\varphi_1, \ldots, \varphi_n \rightarrow \varphi_{n+1}$, dove ciascuna φ_i è una struttura di un certo tipo e dove la relazione $\rightarrow$ deve essere interpretata nel senso che, se il nostro processo di specificazione ricorsiva genera le strutture $\varphi_1, \ldots, \varphi_n$, allora genera anche la struttura φ_{n+1}»[10]. Una regola ricorsiva si applica anche ad una precedente applicazione della stessa regola. In questo

[4] F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* [1922], a cura di T. De Mauro, Roma-Bari 1978, p. 134.
[5] Ivi, p. 108.
[6] Ivi, pp. 139-140.
[7] «Questa è la caratteristica maggiormente sorprendente e discutibile dello strutturalismo, perché omette il riferimento» dei segni (M. Devitt, K. Sterelny, *Language and reality*, Boston 1989, p. 213).
[8] Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143.
[9] Per una analisi delle conseguenze antropologiche di questa scoperta v. F. Cimatti, 2010, *Concetto e significato. Saussure e la natura umana*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 3, pp. 89-101 e *Il Taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata 2015.
[10] N. Chomsky, *Saggi linguistici*, vol. 1, *L'analisi formale del linguaggio*, Boringhieri, Torio 1969, pp. 121-122.

modo la sintassi può 'generare' (ed il verbo usato da Chomsky è assolutamente esplicito, è la sintassi che autonomamente *genera* gli enunciati, non gli scopi e le intenzioni del parlante) un numero potenzialmente infinito di enunciati grammaticali. Enunciati che nessun essere umano mai pronuncerà, e che mai potrebbe comprendere per «limitazioni della memoria, le distrazioni, e così via»[11]. Di fatto, a parte i casi più semplici, gli enunciati grammaticali possibili di una lingua «sono affatto incomprensibili»[12] data la loro complessità computazionale, ma questo, appunto, è un problema di «esecuzione» del parlante, e non ha nulla a che fare con il dispositivo sintattico della lingua. Come per Saussure la lingua non ha bisogno del riferimento al mondo, così per Chomsky la sintassi non ha bisogno del parlante: «non c'è alternativa ragionevole alla conclusione che le regole ricorsive che specificano» la struttura sintattica di un enunciato «sono rappresentate in qualche modo nel cervello, nonostante il fatto che (per ragioni affatto estranee)» questa conoscenza «non possa essere ottenuta nell'esecuzione effettiva»[13]; in altre parole, la lingua eccede in larghissima misura la nostra capacità di usarla.

Da un lato il linguaggio non ha bisogno di noi, dall'altro, però, gli esseri umani non possono fare a meno del linguaggio. L'ulteriore scoperta del '900, il secolo del linguaggio, è stata infatti che gli esseri umani non solo comunicano attraverso le parole, come si è più o meno sempre *creduto* di sapere[14], bensì che *pensano* nelle parole della loro lingua. Prendiamo un caso semplice, o che sembra essere semplice. Qualcuno *vede* un gatto sul tappeto. Per vedere qualcosa, ovviamente, non serve il linguaggio, può vedere benissimo anche una persona muta, o un animale non umano. Giusto, ma abbiamo detto che qualcuno vede un gatto sul tappeto. Questo modo di descrivere quello che sta vedendo qualcuno, in realtà, non è corretto. Il gatto avrà un certo mantello, sarà grasso o magro, sonnecchia o è bello vispo, il tappeto sarà colorato, polveroso e brillante, il pavimento sotto il tappeto sarà ricoperto di mattoni oppure di assi di legno, la stanza sarà illuminata o in ombra, e così via all'infinito. Quando quel qualcuno vede il gatto sul tappeto in realtà vede anche tutto questo, e anche *molto altro*. Dire quindi frettolosamente che quel tipo vede "un gatto sul tappeto" non è affatto corretto. Il punto è come si passa da una scena percettiva infinitamente densa di dettagli e qualità sensoriali al semplice evento "un gatto sul tappeto"[15]. Se restringiamo la nostra attenzione al solo gatto il problema non cambia, perché

[11] Ivi, p. 173.
[12] *Ibid.*
[13] Ivi, p. 174.
[14] Cfr. F. Cimatti, F. Piazza, a cura di, *Filosofie del linguaggio*, Roma 2016.
[15] Per il fondamentale problema cognitivo dell'individuazione degli eventi v. S. Schwan, B. Garsoffky, *The Role of Segmentation in Perception and Understanding of Events*, in T. Shipley and J. Zacks, eds., *Understanding Events: From Perception to Action*, Oxford 2008, pp. 391-414. Sul ruolo del linguaggio nella segmentazione degli eventi v. nello stesso libro M. Maguire, G. Dove, *Speaking of Events: Event Word Learning and Event Representation*, pp. 193-220, G. Dove, 2014, *Thinking in Words: Language as an Embodied Medium of Thought*, «Topics in Cognitive Science», 6(3) pp. 371–389, F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino 2000.

il gatto non si presenta come qualcosa di isolato dal mondo di cui fa parte. Vedere qualcosa come un 'gatto' significa allora già averlo individuato e segmentato come una certa *determinata* entità, diversa da altre entità che sarebbero potute esserci al suo posto, ad esempio un cane o una lumaca. Solo a queste condizioni possiamo, poi, *dire* di vedere "un gatto sul tappeto". Questo significa che già nella visione è implicito qualcosa di linguistico o proto-linguistico, cioè la capacità di segmentare il mondo come se fosse composto di entità separate e individuate: «in un certo senso una percezione, senza essere per sé stessa linguaggio e senza rifarsi esplicitamente al linguaggio, *in qualche modo* […] lo anticipa e lo richiede»[16].

La necessaria mediazione della lingua per pensare pensieri distinti è ancora più evidente nel caso del cosiddetto mondo psicologico interiore: come faccio a *pensare* il pensiero esplicito "sto vedendo un gatto sul tappeto" se già non dispongo delle parole per articolare questo stesso pensiero? Wittgenstein lo spiega, con la consueta brutalità, nel *Tractatus*, quando discute la semantica di enunciati come "A crede che p" e "A pensa che p", dove 'p' è una proposizione qualunque. Ma chi è, si chiede Wittgenstein, questo 'A'? La risposta consueta è che si tratta del soggetto che pensa, che in questo caso starebbe pensando il pensiero 'p'. Da un lato chi pensa, dall'altro ciò che viene pensato (e detto). Da un lato il mondo e dall'altro il linguaggio. Ma non può essere così. 'P', infatti, è una proposizione, ad esempio "c'è un gatto sul tappeto". Una proposizione è articolata, o non è una proposizione. Un soggetto, quello che una volta si chiamava «un'anima», invece, è qualcosa di unitario, è per definizione priva di parti, altrimenti sarebbe un'entità materiale come tutte le altre, e allora non potrebbe più essere un'anima. Siccome 'p' è articolato, allora dev'essere articolato anche chi sta pensando 'p', altrimenti non sarebbe possibile nessun pensiero articolato (corollario: l'anima non pensa). Ma questo significa, conclude spietatamente Wittgenstein, che «è chiaro che "A crede che p", "A pensa che p", "A dice che p" sono della forma "<p> dice p"»[17]. In realtà, sostiene Wittgenstein con un'argomentazione serrata[18], in tanto posso *pensare* 'p' in quanto questo stesso pensiero è articolato esattamente come l'enunciato 'p'. Dentro e fuori la testa troviamo una identica struttura formale. I pensieri articolati sono fatti della stessa materia logica di cui sono fatti gli enunciati linguistici alla luce del sole.

La differenza fra l'impostazione di Frege da un lato, e quella di Saussure, Chomsky e Wittgenstein dall'altro[19] – che nell'insieme definiscono il nucleo metafisico del secolo della scoperta del *fatto* del linguaggio – è radicale. Il '900 è il secolo che sostanzialmente ha scoperto che il linguaggio non ha bisogno degli esseri umani. D'altronde, cosa vuol dire Heidegger quando dice che «*il*

[16] E. Garroni, *Immagine. Linguaggio. Figura*, Roma-Bari 2005, p. 10.
[17] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922], Torino 1985, § 5.542.
[18] Sull'influenza che queste pagine di Wittgenstein hanno avuto su Lacan v. F. Cimatti, 2015, *Una «ferocia psicotica». Wittgenstein e Lacan*, «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici» XL, n. 1 gennaio-aprile, pp. 29-57.
[19] A questi tre nomi dovremmo aggiungere almeno quelli di Martin Heidegger e di Jacques Lacan.

linguaggio parla» se non che, appunto, è il linguaggio che parla, non l'essere umano, e che il parlante si trova «nel *suo* parlare, cioè, e non nel nostro»[20]? Finché, come Frege, si è potuto pensare al linguaggio come ad uno schermo, o ad uno strumento comunicativo[21], si è anche creduto che fosse possibile immaginare un accesso al mondo non mediato dal linguaggio. Che poi oggigiorno, in un tempo immemore della propria stessa storia, si possa ancora credere nella possibilità di un accesso *diretto* al mondo[22], come se il linguaggio potesse essere messo da parte così come si dismette una maglia logora, è tutta un'altra questione[23]. Rimane il fatto che l'eredità del '900 è questa: il pensiero di una impensabile autosufficienza del linguaggio. È da questa eredità che occorre partire se si vuole comprendere il lavoro filosofico di Lacan prima, e Baudrillard poi.

2. *Das Ding*

Nel *Seminario VI*, dedicato al desiderio, Lacan individua nel «desiderio» il nucleo della psiche umana. Ma «desiderio» significa linguaggio: «la situazione del desiderio è profondamente connessa, fissata, inchiodata a una certa funzione del linguaggio, a un certo rapporto del soggetto con il significante»[24]. Lacan vuole capire come sia possibile che un animale, un mammifero non molto diverso da un cinghiale o un topo, possa provare e sentire 'dentro' di sé dei desideri. Gli animali non desiderano, gli animali quando hanno fame vanno in cerca di cibo, quando hanno paura scappano, quando stanno male si nascondono[25]. Gli animali sono enti del mondo, e il mondo è pienezza. Mentre il desiderio umano è un *vuoto* che cerca di essere colmato nel futuro, o nella memoria verso il passato. La domanda di Lacan è: come mai l'animale umano è l'*unico animale*, cioè un essere in tutto e per tutto mondano, che ospita al 'proprio' interno un vuoto, una così radicale mancanza? Il «desiderio» è collegato al significante, dice Lacan, cioè al linguaggio. Si tratta allora di capire come funziona il linguaggio, in particolare come funziona il segno linguistico. Il primo punto, e più importante, è che in realtà non esiste *un* segno linguistico; i segni sono sempre *almeno* due. Facciamo un esempio elementare. Un semaforo stradale con una sola luce rossa: quando la lampada è accesa ci si deve fermare. Complessivamente, però, il sistema segnico del semaforo è composto da *due* segni: luce rossa = stop, nessuna luce = via libera.

[20] M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* [1959], Milano 1973, p. 28.
[21] Per una critica radicale del luogo comune del linguaggio come strumento v. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2003.
[22] Ad esempio come pensano i teorici del recente 'speculative realism'; cfr. L. Bryant, H. Graham, N. Srnicek (eds.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011.
[23] In questa vera e propria rimozione del 'linguistic turn' gioca un ruolo molto importante l'eclissi del pensiero di Wittgenstein, che viene studiato ormai solo dagli specialisti di Wittgenstein, come se non avesse più nulla di decisivo da dirci sul nostro tempo; cfr. P. Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, Bologna 2009.
[24] J. Lacan, *Il Seminario. VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959* [2013], Torino 2016, pp. 7-8.
[25] Sugli equivoci dell'antropomorfismo cfr. L. Vozza, G. Vallortigara, *Piccoli equivoci tra noi animali. Siamo sicuri di capirci con le altre specie?*, Bologna 2015.

Il senso di "luce rossa" si comprende solo in riferimento all'altro segno di questo sistema segnico minimo, quel «segno zero» di cui parlava Barthes. Allo stesso tempo il senso della situazione in cui il semaforo è spento, cioè quando si mostra il segno "nessuna luce", rimanda alla situazione "luce rossa". Morale di questo piccolo apologo semiotico: il senso di un segno consiste nel rapporto fra quel segno e gli altri segni del sistema semiotico di cui fa parte. Saussurianamente, un segno significa la sua *differenza* rispetto agli altri segni del sistema segnico: «la lingua è un sistema di cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri»[26].

Torniamo al desiderio, allora. L'animale umano parla, cioè ospita al suo 'interno' una lingua, un sistema che funziona in base al meccanismo che abbiamo appena visto. Qualunque pensiero articolato in parole è qualcosa che rimanda ad un *altro* pensiero articolato, e questo, a sua volta, rimanda ad un *ulteriore* pensiero, e così via senza fine. È implicito nel meccanismo del linguaggio che ogni segno inneschi una catena di altri segni. Il linguaggio si serve del parlante per mantenere in funzione la macchina del linguaggio: «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante»[27]. C'è un primo significante, "semaforo rosso" che rappresenta, attraverso la mediazione del soggetto che osserva la luce, l'ulteriore significante "luce spenta", e viceversa. È il significante, da un punto di vista strutturale, che controlla la situazione, *non* il parlante. Il meccanismo del linguaggio, quindi, scava nell'animale umano un buco, letteralmente, un buco "fatto" dall'operazione del rimando e della indefinita ripetizione, perché «niente infatti è rappresentato se non per»[28] un altro significante. Il desiderio, pertanto, non è uno stato psicologico, nel senso che sarebbe una caratteristica affettiva delle psiche umana; il desiderio è la conseguenza logica del fatto che *Homo sapiens* parla una lingua, e che la lingua è una macchina di rimandi di segni a segni attraverso altri segni. A voler essere più precisi è *la lingua che desidera*, non il corpo umano: il cosiddetto desiderio umano è allora un *effetto* della «presa dell'uomo nel costituente della catena significante»[29]. Di conseguenza «la soggettività di cui si tratta in quanto l'uomo è preso nel linguaggio, in quanto vi è preso che lo voglia o meno, e vi è preso ben al di là del sapere che ne ha, non è immanente a una sensibilità»[30]. Il punto decisivo è in quest'ultima precisazione: la sensibilità 'naturale' dell'animale umano (se potesse esistere un umano al di qua del linguaggio), come quella di un corvo o di una rana, non sarebbe appesantita dal desiderio, perché non è imbrigliata nel dispositivo del significante. Il desiderio *entra* nel corpo umano nel momento in cui diventa corpo parlante, entra con il significante, e con tutto quello che si porta dietro. *Homo sapiens* desidera perché parla.

[26] F. Saussure, *Corso*, cit., p. 139.
[27] J. Lacan, *Scritti* [1966], Torino 2002, p. 822.
[28] *Ibid.*.
[29] Lacan, *Il desiderio*, cit., p. 13.
[30] *Ibid.*.

Qual è la conseguenza principale, da un punto di vista ontologico, del fatto del linguaggio, e quindi del desiderio? L'animale umano viene diviso in due parti: da un lato quello che ora diventa un mero ammasso di carne e sangue; dall'altro la mente/desiderio che è sempre altrove rispetto al corpo. Perché il desiderio ci sposta per definizione oltre l'immanenza del corpo. In questo senso anche la temporalità è un effetto del linguaggio, della sua caratteristica fondamentale secondo cui «niente infatti è rappresentato se non per». Che cos'è, in fondo, l'esperienza soggettiva del tempo se non la possibilità di proiettarsi in avanti e indietro rispetto al qui ed ora del corpo? Desiderio[31], passato e futuro sono manifestazioni diverse di un unico apparato, quello del linguaggio. Presi insieme scavano un buco nel pieno del mondo e nel corpo dell'animale che parla. L'essere umano *è* questo buco. Il problema della psicoanalisi, di conseguenza (e contro il luogo comune che la riduce a pratica ermeneutica) non è inseguire il significante nei suoi salti da un soggetto all'altro, al contrario, il problema è come arrestare questa fuga. Il problema, appunto, è la cosa del corpo, dove questo movimento disperato si arresta.

Qual è, in definitiva, la natura del desiderio umano? La formula lacaniana è semplice: è «il desiderio dell'Altro»[32]. L'Altro con la maiuscola, non questo o quell'altro individuo umano; l'Altro è appunto il meccanismo del linguaggio come rimando indefinito: «il significante non vale in rapporto a una terza cosa che esso rappresenterebbe», cioè ad un oggetto, il referente materiale del segno (la seconda cosa sarebbe il significato del segno), «ma in rapporto a un altro significante, che esso non è»[33]. In questo «non è» c'è la matrice logico-linguistica del desiderio, che appunto è mosso da questo non essere, questo vuoto che risucchia in sé i nostri pensieri e le nostre speranze; il desiderio, in questo senso, non è il desiderio di questo o quello, ma appunto quel vuoto che mette in moto il desiderio. Il desiderato, per così dire, semplicemente «non è», perché non c'è nulla da desiderare: «è […] in questa apertura beante che si colloca l'esperienza del desiderio»[34]. Ma se l'umano *è questa* «apertura beante», come è possibile per l'animale che parla incarnare un corpo, cioè qualcosa di pieno, senza desideri né rimpianti?

Nel *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi*, Lacan comincia a provare a rispondere a questo interrogativo, anche se continuerà a provarci fino alla sua morte. Il punto di partenza, e non poteva essere diversamente, è nella distinzione, che riprende dal libro di Freud sulle afasie[35], fra l'oggetto in quanto conosciuto

[31] Un discorso del tutto analogo può essere fatto per la memoria ed il passato: cfr. F. Cimatti, *Dimenticarsi. Corpo e oblio*, in W. Procaccio, a cura di, *Oblio*, Napoli 2016, pp. 15-37.
[32] Lacan, *Il desiderio*, cit., p. 18.
[33] Ivi, p. 14.
[34] Ivi, p. 20.
[35] S. Freud, *L'interpretazione delle afasie* [1891], Macerata 2010, p. 101. Questa distinzione verrà ripresa da Freud nel *Progetto di una psicologia* (S. Freud, *Opere*. vol. II, Torino 1977, p. 232; cfr. J. Vennemann, *Cose trovate leggendo Freud: Das Ding – Die Sache*, http://www.lacanlab.it/cose-trovate-leggendo-freud-das-ding-die-sache-di-johanna-vennemann/; consultazione del 19/6/2016). Tuttavia l'antecedente filosofico più diretto di questa distinzione, per Lacan, è

e nominato (die *Sache*), e la cosa selvaggia, al di qua del nostro rapporto con essa (*das Ding*). La prima «è […] il prodotto dell'industria o dell'azione umana in quanto governata dal linguaggio»[36]. Di *questa* cosa sappiamo tutto, perché tutta umana, impregnata della nostra attività, delle nostre proiezioni, dei nostri progetti; invece «*Das Ding* si situa altrove»[37]. Quale sia questo altrove non si può dire, per definizione, perché intanto possiamo parlare della *Sache* in quanto di *das Ding* non sappiamo nulla; il punto è che la cosa è perduta[38] proprio perché ne parliamo, cioè perché l'abbiamo trasformata in oggetto. Per questa ragione «in *Das Ding* sta il vero segreto»[39]. Un segreto prodotto dal fatto stesso di nominare qualcosa, cioè di pensare e nominare il mondo: «qui abbiamo […] la nozione di una profonda soggettivazione del mondo esterno – qualcosa smista, setaccia, per cui la realtà viene colta dall'uomo […] soltanto in una forma profondamente selezionata. L'uomo ha a che fare con delle parti scelte di realtà»[40]. La realtà non setacciata, per dir così, quella al di qua di questa operazione di «soggettivazione», e che proprio per questa ragione nessun umano ha mai conosciuto (perché l'animale umano *è* questa stessa soggettivazione) è quello che Lacan chiama il «reale». Ancora una volta è da ribadire che il «reale» può esistere solo per un vivente umano, perché per un gatto, ad esempio, non si pone nessun problema di realtà: *il gatto è il reale*, ed è reale proprio perché non sa nulla di realtà e conoscenza. In effetti il reale, *Das Ding*, esiste solo perché ne parliamo. In questo senso nel nostro stesso parlare è implicito un movimento oltre sé stesso, perché è subito evidente che la cosa nominata non è la cosa in sé stessa. È solo l'animale umano, allora, che può porsi il problema della cosa, del reale della cosa, del reale del 'proprio' stesso corpo. Anche se il corpo sarà davvero un corpo, un corpo *soltanto* corporeo, quando smetterà di essere il corpo di qualcuno, per essere appunto semplicemente *un* corpo. Quindi da un lato «il *Ding* è l'elemento che originariamente il soggetto isola […] come per sua natura estraneo, *Fremde*»[41], dall'altro, però, «è attorno al *Ding* come *Fremde* […] che si orienta tutto il percorso del soggetto»[42]. In altri termini, fin dall'inizio l'umano è tagliato fuori dal contatto con la pienezza del reale, ma allo stesso tempo questa stessa separazione originaria non farà che spingerlo verso quello stesso reale da sempre perduto, ed in particolare verso il reale del 'proprio' corpo. *Das Ding* è estranea, a partire dal corpo, perché è evidente che possiede una vitalità 'propria', che non si lascia ricondurre alla volontà del soggetto. Cos'è infatti il sogno, ad esempio,

probabilmente nella celebre sezione sulla *Certezza sensibile* della *Fenomenologia dello spirito*: «in verità […] in ogni certezza sensibile noi facciamo esperienza del *Questo* solo come un universale» (G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], Milano 1995, p. 183), cioè appunto non come questo oggetto affatto particolare, bensì come un generico *questo*, che vale invece per *tutti* gli oggetti possibili.

[36] J. Lacan, *Il Seminario. VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960* [1986], Torino 2008, p. 53.
[37] Ivi, p. 54.
[38] J. Lacan, *Il Seminario. II. La relazione oggettuale. 1956-1957* [1994], Torino 2007, p. 9.
[39] Lacan, *L'etica*, cit., p. 54.
[40] Ivi, p. 55.
[41] Ivi, p. 61.
[42] *Ibid.*

se non la vitalità autonoma ed inquietante di *qualcosa* che sfugge completamente al controllo del soggetto? In questo senso è inquietante anche l'animale[43], ma anche e soprattutto lo stesso mondo, che sempre di nuovo si mostra percorso da accadimenti imponderabili e perturbanti (la «necessità della contingenza» di cui parla Althusser, cioè l'impossibilità *logica* di prevederne le mosse)[44]. La differenza fra *Sache* e *Ding* installa allora nell'animale che parla una tensione, una direzione di movimento: la cosa è «per sua natura perduta»[45], ma proprio per questa ragione innesca la ricerca di questo qualcosa peraltro introvabile. In effetti l'umano è umano proprio perché gli è preclusa la possibilità di avere contatto con la cosa: «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo il fuori significato»[46]. Se l'umano è linguaggio, allora per definizione non potrà avere nulla a che fare con ciò che radicalmente *non* è senso, cioè non è linguaggio: «è proprio in quanto passiamo al discorso che *Das Ding*, la Cosa, si risolve in una serie di effetti – persino nel senso in cui si può dire *meine Sache*. Sono le mie cianfrusaglie, e tutt'altro da *das Ding*, la Cosa a cui dobbiamo ora tornare»[47].

La cosa è originariamente perduta, perché essere l'animale che parla significa essere quel vivente che ha contatto soltanto con la realtà e non con il reale del corpo, il reale della cosa. L'umano è questa radicale mancanza (non è che manchi *di* qualcosa, è *mancanza*). Proprio perché è questa «apertura beante» si pone il problema di come trasformare questa mancanza – che rappresenta il motore del desiderio – in qualcosa di pieno. Si tratta di scartare subito la risposta di chi pensa che esista un *oggetto* del desiderio, che possa turare quel buco senza fondo che è l'umano. Se l'umano è mancanza, nessun oggetto potrà mai riempirlo. Per uscire da questa *impasse* Lacan immagina la condizione di quell'umano che si mette nella condizione della cosa. Più in particolare, *si offre* allo sguardo della cosa. È un passo vertiginoso del *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*:

> Questa storia è vera. […] Un giorno ero su una barchetta, con persone di una famiglia di pescatori in un porticciolo. […] Un giorno, dunque, che aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino, così lo chiameremo […] mi fa vedere qualcosa di galleggiante sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per essere più precisi una scatola di sardine. Galleggiava lì nel sole […]. Luccicava al sole. E Giovannino mi disse – *La vedi, quella scatola? La vedi? Bene, lei non ti vede!*[48]

Lacan, diversamente da Giovannino, non trova affatto divertente l'episodio. La reazione di Giovannino è quella consueta del punto di vista umanistico e soggettivistico; siamo noi umani che osserviamo il mondo, mentre non vale il contrario. Le cose non hanno nulla da guardare, non hanno occhi, sono mute

[43] Cfr. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.
[44] Cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* [1982], Milano 2000, p. 90.
[45] J. Lacan, *L'etica*, cit., p. 62.
[46] Ivi, p. 64.
[47] Ivi, p. 74.
[48] J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964* [1973], Torino 1979, p. 97.

e cieche. È vero, non hanno occhi né voce, eppure le cose ci sono, sono lì, e il giovane Lacan sulla barchetta è davanti a loro: «se ha senso […] che la scatola non mi vede, è perché, in un certo senso, essa però mi guarda. Mi guarda al livello del punto luminoso, dov'è tutto ciò che mi guarda, e qui non c'è nessuna metafora»[49]. C'è lo sguardo di Lacan, ma c'è anche quella luce del mondo di cui fa parte lo stesso Lacan: anche «io sono nel quadro»[50]. Non sono fuori dal mondo, quando lo osservo. Al contrario, posso osservarlo proprio perché non mi trovo al suo esterno. Perché i miei occhi sono mondo esattamente allo stesso titolo di quella scatola di sardine. In questo senso Lacan può vedere quella scatoletta solo perché anch'essa può collocarlo nel campo luminoso: «ciò che è luce mi guarda»[51]. E questo significa, in sostanza, che Lacan quel giorno d'estate ha fatto l'esperienza di diventare una cosa. In realtà non si tratta davvero di una esperienza, perché è il soggetto che può avere esperienze; fare l'esperienza di essere una cosa significa fare quell'esperienza che implica l'impossibilità di avere esperienza di alcunché. È una esperienza limite, è l'ultima esperienza possibile, o la prima di un mondo cosale *senza* esperienza. Averla vissuta significa non essere più una psiche, ma essere integralmente un corpo. Fare esperienza dello sguardo della scatola di sardine significa («lo sguardo è questo inverso della coscienza»[52]), in definitiva, fare quell'esperienza radicale e impossibile che annulla tutte le altre possibili esperienze: «dal che deriva che lo sguardo è lo strumento attraverso cui la luce si incarna, e da cui […] sono *foto-grafato*»[53]. Quando si viene fotografati si viene *scritti* come immagine; cioè si viene trasformati in scrittura, in una traccia chimica, in definitiva in una *cosa*.

È proprio nel rapporto fra scrittura e cose che, in seguito, Lacan insisterà. La scrittura è quell'evento di linguaggio che smette di essere linguaggio, cioè rimando, per divenire cosa, macchia d'inchiostro, gesso su una lavagna, incisione in una pietra[54]. La scrittura è appunto l'esperienza del farsi cosa del linguaggio. E questa è la risposta di Lacan alla domanda da cui siamo partiti. In che modo l'animale che parla, l'animale del linguaggio, può arrivare a *Das Ding*? Trasformando il linguaggio appunto in cosa. In questo modo si evita di inventare tappi immaginarî che possano turare quella mancanza originaria che è *Homo sapiens*, e si trova un modo per continuare ad abitare il linguaggio, anche se in un modo del tutto diverso. Non più come macchina del rimando, bensì come cosa. La scrittura è il divenire cosa dell'umano, senza però smettere

[49] *Ibid.*.
[50] Ivi, p. 98.
[51] *Ibid.*.
[52] Ivi, p. 85.
[53] Ivi, p. 108.
[54] Individuare nella scrittura qualcosa d'autonomo rispetto al linguaggio parlato non è certo una esclusiva di Lacan. In particolare, si tratta di un tema centrale di riflessione negli anni dello strutturalismo: si pensi soltanto a Barthes e Derrida (cfr. R. Barthes, *Il grado zero della scrittura* [1953], Torino 1982; J. Derrida, *Della grammatologia* [1967], Milano 1998). Sul complesso rapporto fra Lacan e Derrida cfr. F. Palombi, *Chiasmi: Derrida e Lacan*, in M. Pesare, a cura di, *Comunicare Lacan. Attualità del pensiero lacaniano per le scienze sociali*, Milano 2012, pp. 65-78.

di essere l'animale della parola. La scrittura in questo senso allargato è quindi l'unico modo a disposizione dell'umano per fare qualcosa di quella mancanza originaria che è lo stesso umano. Significa trasformare quella mancanza in una forma paradossale di pienezza. La scrittura è una pienezza vuota.

Per Lacan il prototipo di questa operazione è il Joyce del *Finnegans Wake*, che letteralmente inventa la *sua* lingua. Ma siccome una lingua privata non è comprensibile[55], allora una lingua privata non è una lingua, cioè non è un meccanismo al servizio del rimando. E così di questa lingua che non è una lingua rimangono solo le tracce materiali, la scrittura appunto. Una scrittura non codice di secondo livello, i cui segni significano i segni verbali; in fondo la scrittura nel senso di Joyce non significa nulla. Non è qualcosa da leggere, più propriamente è qualcosa da *vedere*, come un albero o una nuvola. Per Lacan in questo Joyce trasforma il suo sintomo, ossia il suo modo peculiare di essere marchiato dal linguaggio[56], nel suo modo di stare al mondo, ossia fa qualcosa del suo sintomo senza cercare di spiegarlo né di interpretarlo: «lasciamo che il sintomo sia quel che è: un evento di corpo, legato al fatto che: lo si ha, lo si ha dall'aria, lo si incamera, lo si ha. All'occasione lo si può cantare e Joyce non se la lascia sfuggire»[57]. Trasformare il sintomo in «evento di corpo» significa appunto fare del linguaggio una scrittura, una cosa, o, il che è lo stesso, farne della musica da «cantare», cioè una sonorità *non linguistica*. Un corpo del genere può accedere ad un godimento che non ha niente a che fare con l'Altro, con il desiderio, con il bisogno di riconoscimento. Il *Finnegans Wake* è il modo di Joyce di abitare la mancanza implicita nel linguaggio. Se ci ricordiamo la terribile definizione di Lacan, secondo cui «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante», Joyce è riuscito ad interrompere questa deriva, perché il *Finnegans Wake* non è più un significante, è scrittura senza senso, cioè finalmente una cosa. Il godimento di Joyce, di conseguenza, non ha più nulla a che fare con il linguaggio e il desiderio; è un godimento legato all'«evento di corpo», quindi un «godimento proprio del sintomo. Godimento opaco perché esclude il senso»[58]. E questo può appunto succedere solo perché «la scrittura è nel reale l'erosione dilavante del significato»[59], cioè appunto del senso. La scrittura infatti lascia rimanere il significante, ma non come entità semiotica, bensì come mera cosa. *Das Ding*.

3. L'«oggetto assoluto»

La tesi di questo lavoro è che per capire tutta la traiettoria teorica di Baudrillard è dalla scatola di sardine di Lacan che bisogna partire. Facciamo ora un passo indietro, al tempo del *Sistema degli oggetti*. Nel tempo del *linguistic turn*

[55] Cfr. F. Cimatti, *Il volto*, cit.
[56] Cfr. A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Giulianova 2016.
[57] J. Lacan, *Altri scritti* [2001], Torino 2013, p. 561.
[58] Ivi, p. 562.
[59] Ivi, p. 17.

ogni entità diventa un'entità segnica, e quindi arbitraria, tecnica, artificiale[60]. Un secolo in cui le cose hanno fatto meno paura. Le cose non fanno (più) paura, come le tigri dietro la robuste sbarre d'acciaio di una gabbia, quando siamo sicuri di averle ridotte al nostro controllo. Quando una cosa è davvero una cosa, recalcitrante e spigolosa, può essere un pericolo, per la nostra pelle sottile, per quel sangue sempre troppo pronto a scappare via dal 'nostro' corpo. Ma se la cosa smette di essere una cosa, e diventa qualcosa di familiare, di tecnico, di manipolabile, allora anche la cosa non fa più paura[61]. Che diventa, a questo punto, la *cosa*? La risposta più netta, e presuntuosa in un secolo pieno di presunzione, a questa domanda è stata, probabilmente, quella di Jean Baudrillard: la cosa in realtà è fatta delle nostre proiezioni, dei nostri pensieri, dei nostri desideri, dei nostri discorsi: «è questa astrazione, al di là di ogni paradosso, la realtà più concreta dell'oggetto»[62]. La cosa sembra là fuori, oggettiva e indipendente. In realtà la cosa è fatta di e da noi. Jean Baudrillard porta alle estreme conseguenze il *linguistic turn*: non si tratta solo di sottolineare come la cosa non sia conoscibile senza la mediazione del linguaggio; la cosa, in realtà, è un *segno*. È la stessa ontologia che finisce per coincidere con il linguaggio: «gli oggetti (e i loro vari aspetti, colori, forme, ecc.) non hanno più un valore proprio, ma una funzione universale di segni»[63]. Un segno è qualcosa che sta al posto di qualcos'altro; il ponfo sul viso significa morbillo, la bandiera gialla sulla spiaggia significa che bisogna chiudere gli ombrelloni, un rettangolo bianco orizzontale su uno sfondo rosso significa "senso vietato". Il segno non vale di per sé, il segno è il portatore di un significato che non sta dentro il segno stesso. Se la cosa è un segno, allora la materialità della cosa non conta più, conta soltanto ciò che la cosa significa: «l'ordine di Natura […] è presente ma solo in quanto segno»[64].

Il prototipo di questa cosa/segno è il *gadget*, quell'oggetto che ha la sola funzione di alludere a qualcos'altro – posizione sociale, gusto, comunità di appartenenza, ecc. – perché di per sé non ha alcuna funzione reale: l'oggetto è così ridotto «alla superstizione funzionale»[65]. Si tratta di una superstizione perché è una specie di alone di senso e di aspettative, quella che circonda la cosa quando diventa segno. In questo modo la cosa acquista *valore* (il riferimento a Saussure è evidente) in riferimento alle altre cose che si sarebbero potute usare al suo posto: questo orologio, ad esempio, non vale per la sua precisione (tutti gli orologi sono precisi), bensì per il fatto che è di marca, è un oggetto di moda, lo indossa una diva e così via. Il valore di questo oggetto dipende da quello degli altri oggetti con cui potrebbe essere scambiato, e viceversa; in questo modo

[60] Cfr. F. Cimatti, *Dal linguaggio al corpo*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», n. 15(2), 2014 – "La differenza italiana", pp. 149-164.
[61] La storia filosofica e letteraria delle cose è descritta in R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari 2009.
[62] J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* [1968], Milano 1982, p. 7.
[63] Ivi, p. 82.
[64] *Ibid.*.
[65] Ivi, p. 147.

l'oggetto «è consumato non nella sua materialità, ma nella sua differenziazione»[66] rispetto agli altri oggetti che si sarebbero potuti usare al suo posto. La cosa in quanto cosa perde sempre più consistenza e materialità, e diventa, invece, sempre più e soprattutto una relazione, un valore astratto, incorporeo: «ciò che viene consumato non è l'oggetto, ma piuttosto il rapporto stesso – significato e assente, incluso ed escluso ad un tempo –, l'*idea di rapporto* si consuma nella serie di oggetti che rimandano ad esso. Il rapporto non è più vissuto: è astratto e si annulla in un oggetto-segno in cui si consuma»[67]. Si consuma l'oggetto, nel doppio senso che l'oggetto è usato, e che l'oggetto in questo uso si consuma. Alla fine sulla scena rimane solo il soggetto (a sua volta ridotto, come abbiamo visto con Wittgenstein, a segno), e l'ontologia – in quanto mondo delle cose soltanto cose – di fatto svapora: «il consumo» delle cose diventa infatti «prassi idealista totale»[68].

Ma se tutto è segno, che fine fa il mondo reale? Baudrillard, prima e meglio di altri coglie il potenziale irrealistico e irrealizzante della 'svolta semiotica'. Che succede, infatti, della *cosalità* della cosa? Nel mondo segnato dal *linguistic turn*, che è ancora il nostro mondo della tecnica e della cura del sé individuale, «il valore referenziale» di una cosa «è annullato a vantaggio del solo valore strutturale del valore»[69]. La trasformazione del mondo delle cose in segni ha un doppio effetto intrecciato; da un lato il segno diventa onnipotente e presuntuoso, dall'altro la cosa diventa sempre meno importante: «emancipazione del segno: svincolato da quell'esigenza 'arcaica' che aveva di designare qualcosa, esso diventa infine libero per un gioco strutturale, o combinatorio, secondo una indifferenza e una indeterminazione totale»[70]. Il segno sempre meno ha bisogno di riferirsi ad una cosa per avere senso, dal momento che il segno è un valore di scambio; ogni segno vale per i rapporti che intrattiene con gli altri segni, in un gioco chiuso dimentico del mondo: «il reale è morto sotto il colpo di questa autonomizzazione fantastica del valore»[71]. Ora, questa di Baudrillard non è una affermazione filosofica, non è una tesi che sostenga; è una definizione dell'*Homo sapiens*. L'animale che parla trasforma il mondo delle cose, indipendentemente dalle sue variabili opinioni filosofiche, nel mondo delle cose dette, pensate, sognate, detestate: valorizzate (come quando un politico parla della possibilità di *valorizzare* un tratto di costa incontaminato: ecco quindi in successione aeroporto, villaggi turistici, stabilimenti balneari, locali notturni, e così via). Le cose smettono di essere cose perché l'umano è quell'animale che trasforma il mondo in valore, cioè in segno. La realtà, scopre Baudrillard, è fondamentalmente artificiale.

Ma è lo stesso Baudrillard che si chiede, e qui l'immagine di Lacan 'guardato' dalla scatola di sardine rappresenta un vero e proprio punto di svolta

[66] Ivi, p. 251.
[67] *Ibid.*.
[68] Ivi, p. 254.
[69] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], Milano 2009, pp. 17-18.
[70] Ivi, p. 18.
[71] *Ibid.*.

filosofico, che si chiede che fine abbia fatto il reale. Non è certo un caso se negli ultimi anni della sua vita Baudrillard si occupa soprattutto di arte, diventando egli stesso fotografo. Le sue immagini, pur essendo segni, proprio perché immagini, cercano però di permettere al mondo di mostrarsi al di qua del suo stesso sguardo. Come se Baudrillard volesse mostrare il mondo come sarebbe se non fosse visto da alcuno sguardo umano. Il mondo delle cose come lo vedono le cose stesse: «captare la vostra assenza dal mondo e lasciar apparire le cose … […] La scommessa che faccio [con le mie fotografie] non è estetica. Si tratta invece di una specie di dispositivo antropologico che instaura un rapporto con gli oggetti (non fotografo mai persone), uno sguardo su un frammento di mondo che permette all'altro di uscire dal suo contesto»[72]. Questo oggetto affatto deumanizzato Baudrillard lo definisce «oggetto assoluto». Un oggetto che non è più il rovescio di un soggetto. Un oggetto senza soggetto non è più nemmeno un oggetto, è appunto *assoluto*: «quello il cui valore è nullo, la qualità indifferente, ma che sfugge all'alienazione oggettiva in quanto si fa più oggetto dell'oggetto – il che gli conferisce una qualità fatale»[73].

Se l'umano *è* schermo, se l'umano *è* linguaggio, allora il reale della realtà è per definizione irraggiungibile. Come raggiungere, allora, la cosa in quanto cosa, come voleva Heidegger, la cosa come la vedrebbe un'altra cosa? La risposta di Baudrillard è estrema, e intrinsecamente paradossale: estenuare la tecnica fino al punto di renderla essa stessa cosa 'naturale', anche se si tratta di una cosa di secondo grado, una cosa *costruita* come cosa «assoluta». La fotografia, ad esempio, per un verso è un trionfo della tecnica, per un altro porta la tecnologia oltre sé stessa. L'occhio dietro l'obiettivo non è un occhio umano, soggettivo, un occhio umanistico, al contrario, è un occhio-cosa, è una cosa che fissa un'altra cosa. In questo senso la fotografia è il divenire cosa[74] dello sguardo: «crediamo di costringere il mondo con la tecnica. Ma attraverso la tecnica è il mondo che si impone a noi»[75]. In questo senso soprattutto l'ultimo Baudrillard è un pensatore del reale[76], anche se di un reale al quadrato, ottenuto portando fino alle estreme conseguenze il mondo degli oggetti/segni, il mondo artificioso e artificiale della 'svolta semiotica'.

L'arte, la fotografia in particolare, svuota dall'interno la presunzione umanistica di chi pretende di imporre un senso al mondo. Se Frege pensava la cosa (il significato) a partire dal senso, se Saussure voleva solo il senso, Baudrillard vuole solo il riferimento, la cosa. Ma la cosa senza il senso non è più l'oggetto in cui si specchia il soggetto, è soltanto il mondo silenzioso e paziente, il mondo prima di noi e senza di noi: «crediamo di fotografare una determinata scena per semplice piacere – ma in effetti è lei che vuole essere fotografata. Il soggetto non è che l'agente dell'ironica apparizione delle cose. L'immagine è il medium

[72] J. Baudrillard, *Il complotto dell'arte* [2005], Milano 2013, pp. 68-69.
[73] J. Baudrillard, *La sparizione dell'arte*, Milano 1988, p. 8.
[74] Cfr. F. Cimatti, 2016, *Divenire cosa, divenire corpo*, «Atque. Materiali fra filosofia e psicoterapia», 18, *L'opacità dell'oggettuale*, pp. 107-132.
[75] J. Baudrillard [1988], *Patafisica e arte del vedere*, Firenze 2006, p. 87.
[76] Cfr. R. Butler, *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, Thousand Oaks 1999.

per eccellenza di questa enorme pubblicità che si fa il mondo, che si fanno gli oggetti – costringendo la nostra immaginazione a cancellarsi, le nostre passioni a travestirsi, rompendo lo specchio che tendevamo loro, del resto ipocritamente, per captarli»[77]. Baudrillard è fra i primi, molto prima e meglio dello *speculative realism* e del 'nuovo realismo', ad avere compreso che il reale del mondo poteva essere nuovamente pensato non cercando di fare a meno del linguaggio, come se le cose se ne stessero lì, a nostra portata, come se non fosse lo stesso *Homo sapiens* ad incarnare l'impossibilità di questo contatto. Non si tratta di dimenticarsi del linguaggio, o tantomeno di rimuoverne la presenza, al contrario, si tratta di portare l'esperienza dell'artificialità del linguaggio fino al suo limite massimo. Fino al punto di rovesciarlo nel suo contrario. Fare natura dell'artificio. L'occhio fissa un 'soggetto' attraverso l'obiettivo, ma non per inquadrare una scena, né per scovarvi un dettaglio nascosto; al contrario, si tratta di permettere all'occhio di farsi penetrare senza difese dalla cosa fotografata, perché infine possa farsi esso stesso cosa: «il solo desiderio profondo è il desiderio di oggetto […]. Vale a dire non di ciò che ci manca, nemmeno di ciò (colui o colei) a cui manchiamo […] ma di colui o colei a cui non manchiamo, di ciò che può esistere tranquillamente senza di noi – Ciò a cui non manchiamo, è questo l'Altro, è questa l'alterità radicale»[78].

Qui Baudrillard è esplicito, nel riconoscere il suo debito con Lacan, che è all'origine della sua svolta dalla cosa/segno, quella del *Sistema degli oggetti*, all'«oggetto assoluto». Dal segno come cosa, al soggetto che diviene cosa: «contro la filosofia del soggetto, quella dello sguardo, della distanza dal mondo per meglio coglierlo, l'antifilosofia dell'oggetto, la deconnessione degli oggetti tra di loro, la successione aleatoria degli oggetti parziali e dei dettagli. Come una sincope musicale o il movimento delle particelle. La foto è ciò che più ci avvicina alla mosca, al suo occhio sfaccettato e al suo spezzettato volo lineare»[79]. Per questo Baudrillard non può non diventare un fotografo, cioè qualcuno che fa della luce una sostanza grafica, cioè una cosa. La fotografia è per Baudrillard quello che la scrittura è stata per Joyce; il mezzo per rovesciare il segno in «evento della piattezza»[80], al di là di ogni senso, di ogni interpretazione e di ogni linguaggio: «io stesso ho sempre fatto all'incirca la stessa cosa; fare il vuoto, raggiungere un livello zero dal quale si può trovare la propria singolarità e il proprio stile»[81].

Felice Cimatti
Università della Calabria
✉ felice.cimatti@gmail.com

[77] Baudrillard, *Patafisica*, cit., p. 87.
[78] Ivi, p. 90.
[79] Ivi, p. 91.
[80] Baudrillard, *Il complotto*, cit., p. 45.
[81] Ivi, p. 48.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Articoli/9

Baudrillard versus *Foucault*

Eleonora de Conciliis

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 02/09/2016 Accettato il 15/11/2016

This essay tries to understand the deep reasons of the attack Jean Baudrillard stroke against Michel Foucault in the well known 1977 pamhplet, *Oublier Foucault*, forty years after the event. Only historizing critically this text – disregarded by many researchers of both philosophers, and by Italians in particular – it is possible to investigate the unspeakable and profound reflexing relationship between the two of them, their conflictual and therefore fruitful affinity.

***

I.

Ne *Lo scambio simbolico e la morte* (1976)[1], possiamo individuare alcune tematiche sviluppate da Baudrillard in un talora esplicito, ma non ancora polemico confronto con il pensiero foucaultiano. Baudrillard compie infatti nel suo capolavoro uno sforzo teorico idealmente analogo a quello compiuto da Foucault ne *Le parole e le cose*: cerca di fornire una mappa socio-antropologica (invece che archeologica) dell'orizzonte in cui le scienze umane (tra cui la sociologia e l'antropologia) appaiono costruite e insieme disseminate, e, con una significativa curvatura estetica e un altrettanto significativo slittamento verso il presente, prova a sostituire alla foucaultiana morte dell'Uomo la morte (o meglio l'esistenza simulata) del reale nell'iperrealtà simulacrale della società dei consumi – per cui i tre ordini di simulacri (contraffazione, produzione e simulazione) sembrano funzionare come equivalenti o corrispettivi delle tre epistemi foucaultiane (rinascimentale, classica e moderna)[2]. In questa sorta di parallelismo vanno situate anche l'analisi baudrillardiana della produzione nell'ambito dell'economia politica moderna, intesa sia come accumulazione che spezza la reversibilità simbolica premoderna, sia come disciplina del lavoro (*Sorvegliare e punire* è del 1975) e «codice della normalità»[3], e soprattutto la sua

[1] J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, a cura di G. Mancuso, Milano 2002, d'ora in poi citato con la sigla SSM seguita dal numero di pagina.

[2] Cfr. SSM 61.

[3] Cfr. SSM 42 e sg.

comprensione dell'infanzia e della morte (profondamente connesse nell'universo simbolico primitivo) come oggetti di un partage analogo a quello ragione/sragione, normale/anormale, sano/malato, innocente/criminale[4]. Infine, sul piano più propriamente estetico, la sfida simbolica della morte alla produzione ricorda ciò che Foucault (via Blanchot e Bataille) aveva definito, negli anni '60, 'pensiero del fuori'[5] – il quale presenta più di un'analogia con il 'poetico', inteso come forma e/o esperienza anti-economica del linguaggio che è al centro della vertiginosa disamina dello strutturalismo saussuriano compiuta da Baudrillard alla fine de *Lo scambio*[6].

Nel dicembre del 1976 esce *La volontà di sapere*[7], e Baudrillard vi ritrova lo sviluppo di alcuni temi che ha appena evocato nel suo libro. Dopo aver infatti proposto una rilettura nietzscheana del nesso lavoro-morte, ossia della figura hegeliana signoria-servitù, in cui il potere di lasciare in vita diventa imposizione di un debito infinito («In questa relazione simbolica, la sostanza del lavoro e dello sfruttamento è indifferente: il potere del padrone gli deriva sempre anzitutto da questa sospensione della morte. Il potere non è quindi mai, contrariamente a quanto s'immagina, quello di mettere a morte, ma proprio all'opposto quello di lasciare in vita – una vita che lo schiavo non ha il diritto di rendere»[8]), egli legge nel testo di Foucault il passaggio dal potere di sovranità a quello biopolitico (attraverso quello disciplinare): «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte»[9].

Ora, avendo già descritto il potere dello Stato moderno[10] come un potere di gestione della vita e della morte che si sostituisce, pur senza distruggerlo, a quello della Chiesa[11], Baudrillard sembra 'anticipare' il concetto foucaultiano di biopolitica e soprattutto quello di potere pastorale, che apparirà proprio nel '77, nel corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*. Ma il più interessante rispecchiamento tra i due testi sta forse nel carattere radicalmente anti-economico ed anti-desiderante della loro critica linguistica alla psicoanalisi, che entrambi conducono attraverso un serrato confronto con Lacan. La denuncia dell'inscrizione del corpo e della sessualità – a cui Baudrillard aggiunge, via Barthes, l'analisi della moda – in un sistema funzionale di segni[12], appare infatti perfettamente complementare alla critica foucaultiana del dispositivo di sessualità come dispositivo di potere-sapere. E se Foucault rivela la storicità, l'artificialità e dunque il carattere

[4] Qui il riferimento a Foucault è esplicito: cfr. SSM 138 e sg., 186 e sg.
[5] M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano 1996, pp. 111-134, articolo originariamente apparso su *Critique* – rivista fondata da Bataille – nel giugno del 1966.
[6] Cfr. SSM 208-238.
[7] M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Milano 1993, d'ora in poi citato con la sigla VS seguita dal numero di pagina.
[8] SSM 56; cfr. anche ivi, 192-193.
[9] VS 122.
[10] Cfr. ad es. SSM 194.
[11] Cfr. in part. SSM 158.
[12] Cfr. in part. SSM 130-31.

derivato del desiderio contrapposto ad ogni sua naturalizzazione ideologica o contestataria (per cui l'uomo del desiderio descritto da Lacan non è che una figura fabbricata dal dispositivo di sessualità, un 'effetto di linguaggio' che, con la sua ingiunzione a trasporre il sesso in discorso, funziona nella vulgata psicoanalitica come finta liberazione dalla repressione sessuale), Baudrillard a sua volta individua nel desiderio (scritto con la D maiuscola, per parodiarne il presunto carattere rivoluzionario, à la Deleuze-Guattari) il semplice specchio dell'economia, anche pulsionale, della produzione[13]. Mentre inoltre Foucault, già a partire dal corso sul potere psichiatrico del 1973-74, denuncia lo statuto confessionale della psicoanalisi e la dissimulata funzione di potere-sapere che le deriva dalla storia (anche economico-istituzionale) della psichiatria, Baudrillard usa la pulsione di morte per denunciare i limiti economico-pulsionali della teoria psicoanalitica: a suo giudizio, bisogna usare la pulsione di morte contro Freud, radicalizzarne la valenza simbolica per far crollare, o meglio abolire l'edificio teorico della psicoanalisi[14]. Poiché infatti la morte non si può scambiare con nulla, ma segna il limite dello stesso scambio simbolico, «il pensiero di Freud opera anch'esso, in definiva, come pulsione di morte nell'universo teorico occidentale»[15]. La pulsione di morte rappresenta cioè il collasso – l'implosione – del desiderio e del soggetto, che «rende …virtualmente inutili, supera di gran lunga tutti i punti di vista e i dispositivi precedenti: economico, energetico, topico, persino psichico»[16].

Se dunque Foucault inserisce la psicoanalisi nella propria indagine genealogica sui dispositivi e sul modo in cui, attraverso le tecniche di veridizione, ciò che definirà 'potere pastorale' ha prodotto l'uomo come 'bestia da confessione', Baudrillard la decostruisce nichilisticamente a livello socio-antropologico; mentre Foucault rigetta, insieme a Deleuze e Guattari, l'economia dell'Edipo e la Legge del Padre, ma si proibisce di mitizzare tanto il desiderio quanto la pulsione di morte, Baudrillard cerca di sottrarsi all'influsso anti-edipico rivendicando (con il Bataille della *dépense*) una priorità antropologica della morte sul desiderio, che, con un violento attacco a Deleuze oltre che alla psicoanalisi[17], viene detronizzato e ridotto a un riflesso dell'economico: la sua critica all'economia pulsionale viene formulata all'interno di una complessiva critica alla società dei consumi, la quale, nella sua iperrealtà (diventata cioè più reale del reale ed avendo così abolito o deformato i tre registri lacaniani), si vendica sul soggetto del discorso analitico (nonché sulla Legge del Padre).

Laddove Lacan, pur riconoscendone il carattere 'paranoico' e l'immaginaria autonomia, continua a strutturare un discorso sul soggetto (sul suo desiderio e sulla sua mancanza), Baudrillard e Foucault paiono quindi assolutamente concordi nel segnalarne la dissolvenza. Alla foucaultiana scomparsa del soggetto-

[13] Cfr. in part. SSM 151.
[14] Cfr. SSM 11-12.
[15] SSM 165.
[16] SSM 169, corsivo mio.
[17] Cfr. SSM 163.

Uomo corrisponde però, in Baudrillard, la reversibilità come trasferimento totale (irresiduale) del soggetto nell'oggetto: «tutto il destino del soggetto si trasferisce nell'oggetto», si leggerà qualche anno più tardi ne *Le strategie fatali*. Nonostante si possa considerare Lo scambio simbolico come una 'genealogia della produzione' parallela all'archeologia foucaultiana delle scienze umane, prevale in Baudrillard una forma astorica di cortocircuito tra modernità e arcaico, tra simulazione e scambio simbolico, tra accumulazione e reversibilità, che funziona come piattaforma di lancio dei concetti baudrillardiani successivi al '76: la regola, la seduzione, appunto la scaltrezza dell'oggetto e la strategia fatale, la trasparenza del male, il virtuale come raddoppiamento e abolizione del reale. Mentre insomma Foucault, che pensa secondo categorie genealogiche di stratificazione e storiche di irreversibilità, non mitizza né il mondo primitivo né la morte, Baudrillard, sulla scia di Bataille, 'estetizza' e 'sociologizza' entrambi – ma lo fa confrontandosi proprio con Foucault. Quando viene pubblicato il primo volume della storia della sessualità, il confronto giunge al culmine e, insieme, al suo punto di rottura.

II.

Ne *La volontà di sapere*, Foucault mostra come la 'verità' del sesso sia stata prodotta attraverso la sua trasposizione confessionale in discorso: la soggettivazione sessuale coincide con un dispositivo linguistico. Il segreto della moderna *scientia sexualis* non sta dunque nel mito di una sessualità sana e in una bioenergetica dell'orgasmo alla Reich[18], cioè in una naturalizzazione vitalistica del desiderio, bensì nel nesso tra sesso e linguaggio, che ha preparato la nascita della psicoanalisi. È a questo punto[19] che Foucault fa riferimento a Lacan, il quale, indicando l'inconscio come linguaggio e il parlar d'amore come *plus de jouir*, andrebbe nella sua stessa direzione anti-energetica, comprendendo però in modo destinale l'intreccio tra Legge e desiderio. Il desiderio in Lacan non è infatti *esterno* al potere, represso dal potere (per cui se ne può promettere una liberazione: qui il messaggio è a Deleuze[20]), ma *coestensivo* al potere della Legge: per Lacan «siete già tutti presi in trappola» dalla Legge del desiderio[21]. L'intento di Foucault non è perciò quello di fare una teoria del desiderio-potere nel medio giuridico dell'interdizione (la Legge di Lacan) o della regola (il tabù dell'incesto in Lévi-Strauss, che rimanda al dispositivo d'alleanza), né di descrivere la meccanica del divieto come limite di una supposta libertà del sesso[22], bensì di fare un'analitica genealogica del potere – delle sue pratiche discorsive – che ha prodotto storicamente, nella modernità, il dispositivo di sessualità. È

[18] Cfr. VS 65-66.
[19] Cfr. *Posta in gioco*, in VS 72.
[20] Cfr. VS 74.
[21] VS 74.
[22] Cfr. VS 76-77.

il dispositivo linguistico che, saturando il corpo di desiderio[23], ad esempio in forma familiare (dacché il padre e la madre sono visti come le uniche, nonché sbarrate vie d'accesso al godimento), articola il binomio discorsivo repressione-liberazione. Se entrambe sono figlie di un desiderio borghese e ipertrofico, con la sua privilegiata «sessualità loquace», «la psicanalisi viene ad inserirsi a questo punto: contemporaneamente, teoria dell'appartenenza essenziale della legge e del desiderio e tecnica per eliminare gli effetti del divieto là dove il suo rigore lo rende patogeno»[24]; la pulsazione psicoanalitica del dispositivo di sessualità consiste nel formulare coscientemente il desiderio – nel farlo accedere al simbolico –, ma producendolo contemporaneamente come discorso di potere-sapere. Con ciò Foucault dissolve il sesso (l'inesistente rapporto sessuale di Lacan) nel dispositivo: «il sesso non è probabilmente che un punto ideale, reso necessario dal dispositivo di sessualità e dal suo funzionamento»[25]; punto immaginario, come lo stesso desiderio. Perciò la mitizzazione del sesso e quella del desiderio sono una cosa sola: «il desiderio del sesso – desiderio di averlo, desiderio di accedervi, di scoprirlo, di liberarlo, di articolarlo in discorso, di formularlo in verità»[26].

Così *La volontà di sapere* smonta l'asse desiderio-repressione-liberazione: il desiderio in sé non esiste, ma viene prodotto dal potere – il che spiega la reazione negativa di Deleuze dopo la pubblicazione del libro. E se anche il potere non esistesse? In tal caso non si potrebbe pensare in termini di 'contrattacco', il quale presuppone comunque un contropotere di 'resistenza'. È precisamente qui che s'innesta la critica di Baudrillard. Quando si rende conto che Foucault sta decostruendo il desiderio e la psicanalisi in modo del tutto speculare al suo, egli decide di sottrarsi al fascino del pensiero foucaultiano *rompendo lo specchio*.

Dimenticare Foucault è una lunga recensione a *La volontà di sapere*, che Baudrillard avrebbe dovuto pubblicare originariamente su *Critique*. Si può dire che, fino a tutto il '76, egli si sia sentito *a confronto* con il filosofo di Poitiers e con la perfezione della sua scrittura – non a caso elogiata all'inizio del pamphlet; e che scrivendo a sua volta quest'ultimo con estrema eleganza stilistica, Baudrillard abbia voluto nietzscheanamente 'dimenticare' di essere stato a confronto con Foucault, ma al tempo stesso radicalizzare la comparazione, trasformandola in una sfida aperta – che è anche una seduzione[27], perché, come vedremo, Baudrillard invita Foucault a venire sul suo terreno, che è quello della morte. Per farlo, egli lo attacca sul fronte del Potere scritto con la P maiuscola e inteso come residuo *principio di realtà*, ritenendolo solidale con il regime della produzione – un regime che però, a suo giudizio, sta scomparendo insieme alla stessa realtà,

[23] Cfr. VS 101.
[24] VS 113; 115.
[25] VS 138.
[26] VS 139.
[27] C. Thomas, *Baudrillard's seduction of Foucault*, in W. Stane e W. Chaloupka (eds.), *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*, London 1992, pp. 131-141.

cioè al referente reale del potere, e che appare ormai sostituito da quello della simulazione.

Se per lo stesso Foucault il potere non è mai un sostantivo con la P maiuscola, cioè un'ipostasi metafisica, bensì un verbo che ne implica la produttività plasmatrice, per Baudrillard il discorso di Foucault 'sul' Potere «è *anche* un discorso di potere»[28]; il fatto che Foucault mostri che il sesso non viene affatto rimosso ma trasposto in discorso, non è sufficiente per assolverlo dall'accusa di *connivenza* col potere che descrive, perché, appunto, lo descrive, ne parla, quindi egli stesso lo produce e lo esercita – così come il potere produce il sesso: «In breve, il discorso di Foucault è uno specchio dei poteri che descrive»[29]; nonostante sia ormai de-letterarizzato (rispetto allo stile di *Storia della follia*), nella sua perfezione esso richiama il procedere del mito[30]: è un discorso mitico, e il mito seduce, affascina. Anche il Potere a sua volta seduce, ma, secondo Baudrillard, esso ormai non esiste più – ed è per questo che se ne può parlare; la sua tecnica consiste nel sottrarre, nel far implodere i regimi di verità o gli ordini di discorso: ciò che viene mitizzato lo è in quanto già morto, «già compiuto»[31]. Per esercitarsi ogni Potere, anche quello di Foucault, ha inoltre bisogno di qualcosa su cui esercitarsi: il sesso, il desiderio, l'inconscio; ma tutto ciò non esiste, dunque non esiste neppure il Potere. Questo è il suo segreto, un segreto che proprio i potenti conoscono bene[32]: essi sanno che il potere non esiste – che non c'è nessun segreto da nascondere. Nella sua apparente sovranità, il potere opera come se esistesse, ma all'interno è vuoto come la torre del *Panopticon* benthamiano; non bisogna mai credere all'esistenza o alla realtà del potere, per esercitarlo – e infatti non ci crede neppure Foucault. Tuttavia la sua «analisi del potere non è portata al suo limite laddove esso si annulla, laddove non è mai stato»[33]; in altri termini, pur decostruendo il sesso e il desiderio come suoi prodotti, Foucault non sarebbe pervenuto al limite della reversibilità, dell'implosione, della scomparsa del potere, che «resta, benché atomizzato, una nozione *strutturale*, polare, perfetta nella sua genealogia, inesplicabile nella sua presenza»[34], perché eternizzato nel suo molecolare *funzionamento*[35] rispetto alla sua stessa mortalità, cioè alla sua storicità. Ma, allora, non esistono neppure le 'resistenze' al potere di cui Foucault parla nella *Volontà di sapere*: «*è la fine del potere*, la fine della strategia del reale»[36]. E ciò che mette fine al reale è la *seduzione*: «la seduzione è più forte

[28] J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris 1977, trad. it. di M. G. Camici, *Dimenticare Foucault*, a cura di P. Bellasi, Bologna 1977, p. 65 (nuova ed. Pgreco 2013), d'ora in poi citato con la sigla DF seguita dal numero di pagina.
[29] DF 66.
[30] DF 66: vi è qui un rinvio esplicito a Lévi-Strauss, implicito a Roland Barthes e Walter Benjamin, dai quali Baudrillard mutua l'idea che il mito sia antitetico alla storia e alla coscienza storica.
[31] *Ibid.*
[32] Cfr. DF 103.
[33] DF 88.
[34] *Ibid.*
[35] Cfr. DF 91.
[36] DF 84.

del potere»[37], della produzione, della sessualità e dello stesso desiderio, perché «non è dell'ordine del reale»[38].

L'ingresso del termine *seduzione* nel pensiero di Baudrillard segna da un lato il tentativo di uscire dall'ambito della produzione e dell'accumulazione come regime osceno di visibilità totale, quasi pornografica (poiché *pro-ducere* significa alla lettera 'portare davanti'): «produrre è materializzare a forza ciò che è di un altro ordine, dell'ordine del segreto e della seduzione»[39]; d'altra parte, esso contribuisce a preparare lo slogan teorico del pamphlet: se «dietro il potere c'è il vuoto», anche il reale non esiste e «non ha mai interessato nessuno»[40] – quindi non può neppure essere perduto. Siamo di fronte a un ironico procedimento a sottrarre, tipico di Baudrillard: non bisogna eliminare solo l'ipotesi repressiva (come ha fatto Foucault), ma anche quella produttiva e persino linguistica (facendo fuori in colpo solo Foucault, Deleuze, Lacan e Lyotard[41]); bisogna eliminare *tout court* ogni oggetto di potere-sapere e di desiderio-godimento, eliminando così, di riflesso, anche il potere. É dunque inutile trasformarlo in un codice, ad esempio nel codice genetico, oppure disperderlo, miniaturizzarlo nella microfisica, o ancora ridurre il desiderio a molecola e a flusso, come se esso, *more cibernetico*, potesse di per sé essere rivoluzionario[42]: «a questa scala microscopica gli atomi del potere e gli atomi di resistenza si confondono»[43]. La non-esistenza del potere porta con sé la non-esistenza del desiderio – e persino dell'inconscio: non c'è nessuna energia pulsionale che 'lavora' al di sotto del soggetto, così come non c'è nessuna 'realtà' al di sotto dei simulacri.

Leggendo queste pagine, Foucault sarebbe stato d'accordo sulla demitizzazione o dissolvenza (*fading*) del desiderio operata da Baudrillard: pur considerando l'accordo di Deleuze e Foucault sulla psicoanalisi come potere confessionale e pastorale (*gli psicoanalisti sono preti*, diceva Deleuze), i due non hanno affatto in comune l'esaltazione del desiderio. Ma ciò accade – aggiunge Baudrillard – perché «*molto semplicemente* [...] *in Foucault il potere tiene il posto del desiderio*. Il potere è presente in lui come il desiderio negli altri: sempre già presente; [...] questa è la ragione per cui in Foucault non vi è desiderio: il posto è già preso»[44]. In altre parole, Foucault la fa finita col desiderio ma non col potere e la resistenza: potere e desiderio vengono visti da Baudrillard come due facce di uno stesso dispositivo (!) teorico, economico ed energetico – Foucault avrebbe

[37] DF 93.
[38] *Ibid.*
[39] DF 74.
[40] DF 93.
[41] J.-F. Lyotard, *Economia libidinale* (1974), trad. it. Colportage, Firenze 1978. «Non si può che essere colpiti dalla coincidenza tra questa nuova versione del potere e la versione nuova del desiderio proposta da Deleuze o da Lyotard: non più la mancanza [Lacan] o la proibizione [Freud, Lévi-Strauss], ma il dispositivo, la disseminazione positiva dei flussi o delle intensità», DF 71.
[42] Cfr. DF 85. Non bisogna dimenticare che, di lì a qualche anno (1979), Lyotard analizzerà il postmoderno come trionfo della cibernetica: cfr. Id., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1998.
[43] DF 87.
[44] DF 72.

sintetizzato: biopolitico – che ha preso in carico il lavoro e la produzione; andando solo apparentemente contro Freud e Marx, ovvero contro quel freudo-marxismo che cercava di *separare* desiderio e potere, Deleuze e Foucault li avrebbero in realtà riuniti in un'unica macchina miniaturizzante: in una *microfisica*. Secondo Baudrillard, per il quale non vi è alcuna sostanziale differenza tra desiderio e piacere, Foucault dice: potere-sapere-*piacere*[45], ma in realtà intende *desiderio*. Perciò, nonostante ne *La volontà di sapere* Foucault abbia implicitamente attaccato Deleuze, Baudrillard accusa entrambi di rispecchiamento-azzeramento reciproco: «le due teorie sono profondamente simili, sincroniche»[46], equivalenti e quindi nulle. Entrambi non lo avrebbero dimenticato.

III.

Come ricordato da Lotringer[47], a metà degli anni settanta Baudrillard progetta di scrivere un libro dal titolo *Lo specchio del desiderio* (per riprendere il titolo de *Lo specchio della produzione* del 1973), ma il sottotitolo di *Oublier Foucault* avrebbe potuto essere *lo specchio del potere*, poiché potere e desiderio vi vengono accomunati: «lo specchio della produzione e quello del desiderio potranno rifrangersi all'infinito»[48].

Allora, bisogna rompere lo specchio. Contro la genealogia foucaultiana della psicoanalisi e la produttività del suo potere 'descrittivo', Baudrillard gioca la carta nichilistica della scomparsa della realtà; contro *l'ultimo grande dinosauro dell'età classica*[49], il gigantesco fossile della filosofia francese che nessuno (tranne Derrida) fino a quel momento aveva osato sfidare, egli lancia il guanto batagliano della morte simbolica: «Ogni potere è una sfida personale, una sfida a morte, cui non si può rispondere che con una contro-sfida capace di spezzare la logica del potere stesso»[50], e infatti Baudrillard 'risponde' al potere esercitato da Foucault *anche su di lui*, rompendo l'incantesimo con una risata da fanciullo eracliteo: «sfugge …a Foucault che il potere [anche il suo] sta crepando»[51]. Mentre il filosofo di Poitiers, insegnando al Collège de France, appare per così dire marginalmente integrato nel sistema accademico – che è un sistema di potere –, Baudrillard resta un *outsider* che si diverte a far implodere i regimi e i dispositivi.

Dal canto suo, Foucault riconosce la storicità dei dispositivi sessuali – quello edipico-familiare, quello confessionale, analitico, e anche quello liberatorio, tipico della rivoluzione sessuale –, ma lo fa per andare indietro, cioè per scrivere una storia della sessualità che renda possibile al soggetto prodotto

[45] Cfr. DF 72-73.
[46] DF 72.
[47] S. Lotringer, *Exterminating Angel*, introduzione alla sua stessa trad. inglese di *Forget Foucault*, Los Angeles 2007, pp. 7-26 (nuova ed. 2016), con un'intervista del 1987 a Baudrillard che chiude il volume, dal significativo titolo *Forget Baudrillard*.
[48] DF 80.
[49] DF 66.
[50] DF 99.
[51] DF 89.

dai dispositivi una 'vita altrimenti'; l'ultima parola de *La volontà di sapere* apre sull'estetica dell'esistenza e la cura di sé: «Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri»[52]. Egli deve tuttavia postulare una sessualità *prima* del cristianesimo (l'*ars erotica* come governo dei piaceri), cioè supporre un governo non pastorale sul sesso, una «semiurgia classica del potere e del sesso»[53], dunque una loro paradossale, reale eternità. Nei termini di Baudrillard, invece, Foucault può fare la storia della sessualità perché questa sta scomparendo; e può ipotizzare la morte dell'Uomo (l'allotropo empirico-trascendentale) solo sulla base dell'eternità e della realtà ipostatica del Potere che lo produce – il che stride con lo stesso impianto genealogico foucaultiano; bisogna quindi ipotizzare anche la morte del Potere e, ovviamente, quella del sesso: «il sesso, come l'uomo…, non può avere che una stagione»[54]. Non solo Baudrillard usa qui Foucault contro Foucault, ma ne esaspera la genealogia, curvandola verso *lo scambio simbolico e la morte*: la piega verso di sé fino a spezzarla.

La capillarità del potere diventa così reversibilità. Proprio perché transita ovunque, il potere è «qualcosa che si scambia»[55] in uno scambio simbolico, non economico – ma proprio perché viene scambiato, scompare: cessa di esistere. Nel suo elegante anti-umanesimo post-heideggeriano, che è anche uno spietato prospettivismo nietzscheano, Foucault in fondo sa che il potere – proprio come l'Uomo e Dio – è morto, ma non giunge a concepire la sua stessa teoria come un simulacro, né il suo stesso potere-sapere come un sistema simulacrale in via di sparizione[56]: qualcosa di cui si sta perdendo il ricordo – come suggerisce il titolo del pamphlet baudrillardiano. Ecco perché, secondo Lotringer, la sfida di Baudrillard a Foucault è una sfida a morte – sorta di *potlach* filosofico il cui obiettivo è la morte dell'avversario e in cui la morte, che in termini batagliani non può essere scambiata o restituita, funziona come limite ironico del potere esercitato dalla stessa filosofia.

Se la morte sfida il potere sottraendogli il suo oggetto – dacché il potere si può esercitare solo sulla vita, come lo stesso Foucault sembra teorizzare nella *Volontà di sapere* introducendo il concetto di biopolitica –, Baudrillard inscena una decostruzione nichilistica del potere grazie alla reversibilità della vita nella morte; soltanto questa, infatti, può rompere lo specchio del potere che, nella modernità, prende in carico la vita, cercando di realizzare quell'impossibile *partage* che nel suo capolavoro Baudrillard definisce 'estradizione della morte'. Se insomma la biopolitica rischia di rovesciarsi in tanatopolitica – come lo stesso Foucault illustra alla fine della *Volontà di sapere* attraverso l'esempio del nazismo – , bisogna costringere il suo pensiero a tornare nel non-luogo batagliano

[52] VS 140.
[53] DF 70.
[54] DF 68.
[55] DF 92.
[56] M. Gane, *The Critique of Foucault*, in Id., *Baudrillard (RLE Social Theory). Critical and Fatal Theory*, London 1991, pp. 120-125 (nuova ed. 2015).

della morte, cioè nel 'fuori' da cui, in fondo, Foucault proviene: è da qui che, secondo Lotringer, Baudrillard lancia la sua sfida teorica – la quale non a caso si conclude con un'evocazione del binomio potere-desiderio e del fascino della morte nell'estetica del nazifascismo[57]. Traducendo in termini più schiettamente nietzscheani la sua lettura del pamphlet baudrillardiano, potremmo dire che, nel '77, l'unico modo possibile di essere foucaultiano consiste per Baudrillard nel diventare *il nemico mortale* di Foucault – il quale però sembra non raccogliere la sfida e chiudersi in un silenzio sprezzante, per cui potremmo anche chiosare: Baudrillard versus Foucault, ma *non* Foucault versus Baudrillard – non è possibile alcuna reversibilità speculare, perché lo specchio è andato in frantumi.

Del resto, la comune matrice nietzscheana dei due pensatori funziona come uno specchio che li riflette entrambi, ma in forme diverse. Entrambi hanno più volte riconosciuto il proprio debito nei confronti di Nietzsche, e ne hanno utilizzato spesso il pensiero senza renderlo esplicitamente oggetto di riflessione, senza quasi mai 'citarlo', bensì trasferendone lo spirito e traducendone lo stile concettuale nei propri testi tramite una sorta di tacita appropriazione. Se nel Foucault dei primi anni sessanta la presenza di Nietzsche è, *via* Bataille, apparentemente marginale (si pensi ai luoghi nietzscheani di *Storia della follia* e *Le parole e le cose*), per diventare poi dominante ancorché implicita nel decennio successivo, dedicato, appunto, all'analisi genealogica del potere, nel Baudrillard della fine degli anni sessanta prevale la matrice post-marxiana e socio-semiologica (si pensi a *Il sistema degli oggetti*, *La società dei consumi* e *Per una critica dell'economia-politica del segno*), che lascerà il posto, a metà dei settanta, a quella che potemmo definire un'acquisizione *estetica* di Nietzsche: a partire da *Lo scambio*, il pensiero nietzscheano viene filtrato attraverso la lezione batagliana per organizzare una comparazione psico-antropologica tra la fine della produzione e il terzo ordine dei simulacri, cioè l'Occidente contemporaneo da un lato, e la regola dello scambio simbolico dall'altro – fino alla sfida della morte[58].

IV.

Ma davvero Foucault non risponde? Conosciamo le vicende della ricezione: la reazione stizzita riportata da Eribon[59], ma anche le acidissime *Precisazioni* che egli fornì sulle pagine della rivista *Aut-aut*[60], dirette, a giudizio di chi scrive, sia contro la coeva, feroce critica di Massimo Cacciari (il quale, esattamente come Baudrillard, lo associa a Deleuze, poiché a suo giudizio Foucault fa del Potere una «macchina desiderante»[61]), sia contro il pamphlet baudrillardiano.

[57] Cfr. DF 105-7.
[58] Cfr. SSM 148 e sg.
[59] D. Eribon, *Michel Foucault 1926-1984*, Paris 1989, p. 292: «il mio problema sarà piuttosto di ricordarmi di Baudrillard».
[60] M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici* (trad. it. di P. Pasquino), in *Aut-aut* 167-168 (settembre-dicembre 1978), Firenze 1978, pp. 3-11.
[61] M. Cacciari, *Razionalità e Irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, in *Aut aut* n. 161, settembre-ottobre 1977, Firenze 1977, p. 126.

In effetti, *La volontà di sapere* è a sua volta leggibile come un pamphlet che suscita feroci repliche. Criticando l'ipotesi repressiva, Foucault ha implicitamente rotto lo specchio deleuziano del desiderio – e infatti Deleuze lo attacca, seppure in privato. Foucault entra in crisi[62], interrompe la stesura della storia della sessualità, e prende addirittura un anno sabbatico al Collège de France. Anche Cacciari gli rivolge obiezioni durissime, ma a partire da *Sorvegliare e punire* e da un versante opposto a quello di Baudrillard, poiché la sua critica è condotta dal punto di vista del Politico[63] – quindi paradossalmente liquidata proprio dalla prospettiva dischiusa con *Dimenticare Foucault*, che rovescia il Politico (e il Potere) in simulazione.

A quel punto, distinguendosi dall'(ex)amico Deleuze, Foucault si difende. E a leggerle con attenzione, si scopre che le famose *Precisazioni sul potere* rispondono anche alle critiche di Baudrillard, il quale però, come del resto Cacciari, non viene mai nominato. Foucault si lamenta di essere stato messo sullo stesso piano dei *noveau philosophes*; si scaglia contro chi gli attribuisce una concezione naturalistica del desiderio, con menzogne che sarebbero frutto di un procedimento giudiziario – perché è *Dimenticare Foucault* a svolgersi come un 'processo', ancorché ironico: in esso Baudrillard traduce la visibilità del panottico col termine 'trasparenza', sostenendo che il controllo mediante lo sguardo – la disciplina – è ormai superato dal nuovo dispositivo della simulazione. Foucault 'risponde' che bisogna essere in cattiva fede per dire che la sua è una concezione funzionalistica della 'trasparenza' del potere, e ne respinge la presunta onnipotenza e onniscienza, reclamando anzi la sua cecità e la sua impotenza (dacché, come sintetizzerà efficacemente in un'intervista rilasciata poco prima di morire, «il potere non è il male»[64]); cerca soprattutto di separare le relazioni di potere da quelle marxiane di produzione, mentre Baudrillard lo ha accusato di metterle sullo stesso piano economico; e se costui gli rimprovera che il suo discorso *sul* potere è un discorso *di* potere, che come tale lo riproduce e ne rispecchia la realtà, Foucault obietta di voler ottenere una 'polemizzazione' del reale, un effetto di verità che non sia una teorica volontà di verità, ma contribuisca a decostruire la realtà storica.

[62] D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 292-293.

[63] Foucault ne fa le spese, ma il vero obiettivo di Cacciari è Deleuze (il Deleuze di *Rizomi*, scritto con Guattari e uscito in Italia nel '77), accusato di essere un romantico dadaista e positivista. Per Cacciari, quella di Foucault ha il difetto di essere una teoria *non* politica che vuole di-svelare il Potere come *deus absconditus* (M. Cacciari, *Razionalità e Irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, cit., p. 125), mentre l'errore teorico fondamentale di Deleuze consiste nella biologizzazione del desiderio (ivi, p. 130); alla metafisica del Potere di Foucault corrisponde dunque una deleuziana metafisica del Desiderio, e se il Potere foucaultiano è una sorta di macchina desiderante, Desiderio e inconscio vengono ipostatizzati da Deleuze come Natura-che-gioca (ivi, p. 132). In entrambi i casi, potere reticolare e inconscio rizomatico vengono condannati in quanto *produttivi*, opponendo l'istanza sociolinguistica, 'culturale' del Politico ad un'indebita naturalizzazione del desiderio.

[64] M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1985), in Id., *Archivio Foucault 3*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, p. 291.

Siamo ormai nel 1978: Foucault, che ha appena tenuto al Collège de France il corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, respinge l'accusa di aver elaborato un'ontologia del Potere, di cui rivendica invece l'eterogeneità tattico-strategica in termini di *partages* e relazioni, poiché, quasi a voler tenere conto di tali critiche, ha abbandonato l'orizzonte teorico della disciplina ed è passato a quello, assai più elastico, della *governamentalità*: la governamentalità è il perno teorico che gli permette di analizzare sia strutturalmente che genealogicamente le forme e le tendenze centrifughe del capitalismo neoliberale. In tal senso, il corso su *Nascita della biopolitica* (1978-79), con la sua connessione tra teorie del capitale umano e imprenditoria del sé, rappresenta una sorta di risposta ideale, e assolutamente indiretta, alla connessione intravista da Baudrillard (a sua volta sulla scia di Lacan, che all'inizio degli anni settanta introduce il discorso capitalista come 'perversione' di quello del padrone) tra il liberismo economico e la liberazione sessuale, ossia tra capitale e desiderio[65]: l'imperativo sessuale (*godi!*), una volta consumato e naturalizzato[66], produce una saturazione macchinica del desiderio, per cui il sesso viene inteso come capitale da investire in godimento.

Ora però, secondo Baudrillard, tutto è reversibile per saturazione. Quanto più il binomio desiderio-godimento viene mitizzato in senso barthesiano, tanto più mostra la sua storicità compromessa con il capitale, che, una volta saturato, tenderebbe a collassare. Per far crepare il capitalismo (così come sta crepando il potere), bisogna dunque accelerare le sue tendenze centrifughe 'deliranti', innescando un'implosione fredda dell'economia politica occidentale. Detto in altri termini, il '68 della rivoluzione sessuale deve morire per far trascinare con sé il suo mortale nemico, il capitale, che nel consumo ha stupidamente coniugato desiderio e godimento: dal capitalismo non si esce con la rivoluzione, ma con la morte – non a caso, l'esito politico della contestazione è il terrorismo. Alla metà degli anni settanta, nota Baudrillard, tutte le istanze che si pretendono irreversibili, e che sono eredi o surrogati della produzione come accumulazione, progresso e crescita di realtà, tendono ormai a svanire o a ripiegarsi su se stesse: i comunisti giocano ancora «alla rivoluzione lineare, mentre essa si è già curvata su se stessa per produrre il proprio simulacro»[67]. In altri termini, supporre un'energia, una forza-lavoro del reale[68], vuol dire supporre una gestione del reale che possa seguire o meglio sostituire quella della produzione; dal punto di vista politico, nel '68 ciò equivaleva ad una sorta di autogestione della parola e del desiderio, o meglio ad una *liberazione gestionale del sesso*. Ma per Baudrillard il desiderio non è reale, e se le rivoluzioni concettuali del '68 hanno cercato di far risorgere il reale, ad esempio come liberazione dell'inconscio, del rimosso e soprattutto del desiderio, alla metà degli anni settanta la realtà appare iperreale, coincidendo ormai col suo simulacro.

[65] Su questo punto cfr. B. Noys, *Forget Neoliberalism? Baudrillard, Foucault, and the Fate of Political Critique*, in *International Journal of Baudrillard Studies*, vol. 9 n. 3 (2012).
[66] Cfr. DF 77.
[67] DF 97.
[68] Cfr. DF 94.

Con *Dimenticare Foucault* si esce dunque dal '68[69] e si entra, con il '77, nel deserto del riflusso, cioè nel regime della sparizione – nel non-luogo della morte. Per parafrasare il § 125 della *Gaia scienza*, Baudrillard vi recita il ruolo dell'uomo folle che annuncia la morte del capitale; pur essendo nietzscheano fino al midollo, Foucault non lo segue in quest'avventura nichilistica – perché rimane fedele alla genealogia: giunto proprio con *La volontà di sapere* alle soglie del presente, egli vi si arresta e vira, o meglio guarda verso il passato – ma senza la pietà dell'angelo benjaminiano.

Baudrillard mutua invece da Benjamin (che conosceva da germanista, così come conosceva Elias Canetti), la capacità di percepire, nella magnifica e progressiva tempesta del presente, le soglie tecniche e tecnologiche di metamorfosi dell'umano (si pensi a ciò che è stato il cinema per Benjamin, e che per lui sarà il digitale). Perciò, nel suo pamphlet, Baudrillard critica il modello genealogico proposto da Foucault per indagare la 'storia' del potere (modello teorizzato nel famoso *Nietzsche, la genealogia, la storia* del 1971), considerando un simile carotaggio inadatto all'analisi della società post-industriale – stante la non-esistenza, la *trasparenza* prospettica dell'oggetto-potere. Il modello che ha preferito elaborare per analizzare tale società è, piuttosto, quello della simulazione, che, in quanto *sparizione del reale* nella suddetta tempesta, sembra compatibile con la dimensione implosiva della morte. Al contrario, secondo Baudrillard la teoria-specchio del potere di Foucault legittima – cioè riflette – la trasparenza simulacrale del capitalismo, proprio perché la sua genealogia guarda esclusivamente al passato: come sappiamo, per Foucault non si può fare l'archeologia del presente, a cui si può soltanto rivolgere uno sguardo 'sagittale', indiretto, obliquo; ecco perché soltanto di rado il filosofo di Poitiers, in quanto 'storico allo stato puro' (secondo l'icastica definizione di Paul Veyne), è intervenuto sul contemporaneo – cosa che invece Baudrillard, da sociologo oltre che da filosofo, ha sempre fatto e voluto fare.

Tuttavia, non si può rimproverare a Foucault di essere Foucault, ma soltanto, seppur simbolicamente, *ucciderlo*, rendendogli naturalmente l'onore delle armi. Dobbiamo dunque inserire *Oublier Foucault* all'interno di un ben 'simulato' dibattito filosofico degli anni '70, e, anche alla luce della implicita ripresa di alcuni motivi foucaultiani nell'ultimo Baudrillard[70], considerarlo una superficiale presa di distanza, che, com'è accaduto per molti altri celebri scontri tra intellettuali (si pensi ai due tempi di Derrida su Lévinas), nasconderebbe una profonda, e piuttosto misconosciuta affinità teorica – se non un'inconfessabile rivalità. Se non è un caso che il libro più denso e ambizioso di Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, si possa leggere, tra l'altro, come un gigantesco corpo a corpo con Foucault sui temi del potere, del sesso, della psicoanalisi e dell'economia, e soprattutto sul tema foucaultiano per eccellenza, che rovescia dall'interno il superomismo aristocratico di Nietzsche – quello della morte

[69] Cfr. invece la pregevole introduzione di Pietro Bellasi a *Dimenticare Foucault*, dal titolo *Dimenticare il 1968 ovvero giocare Baudrillard contro Baudrillard*, DF 7-61.
[70] Cfr. sprt. J. Baudrillard, *L'agonia del potere*, Milano 2008.

dell'Uomo[71] –, è solo 'dimenticando' Foucault, cioè senza il suo freddo sguardo genealogico ma con un sovrano sguardo ironico (che lo ha reso capace, come tutti i grandi filosofi, di dimenticare persino se stesso), che Baudrillard è riuscito a pensare *dopo* l'Uomo, scrivendone la «scomparsa automatica»[72].

Eleonora de Conciliis
✉ eleonora.deconciliis@libero.it

[71] Su ciò mi permetto di rinviare al mio *La persistenza dell'umano*, in *Dopo l'umano*, annuario n. 2 della rivista «Kainos», Punto Rosso, Milano 2007, pp. 99-114.
[72] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., p. 130.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

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 simbolic 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.[1]

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.[2]

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,

[1] 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 paradigmatico 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.

[2] 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*, Bologna 1977, pp. 9-12; M. Calinescu, *Marxism as a work of art: poststructuralist 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,[3] 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'[4] 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*».[5] 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.[6]

Sebbene il titolo dell'opera evochi lo stadio dello specchio lacaniano, in cui nel riconoscimento nell'immagine riflessa avverrebbe, prima ancora della determinazione sociale dell'io, la sua istanza come «linea di finzione», luogo di fascinazione dell'immaginario e «ideale dell'io produttivistico»,[7] 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* –[8] i quali, affidandosi alla «produttività macchinica industriale dell'inconscio», ovvero indicando

[3] 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.

[4] 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.

[5] Ivi, p. 19.

[6] Ivi, p. 30.

[7] 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 operazionale, 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.

[8] Ma anche gli autori che ruotano attorno alla rivista *Tel Quel* di Philippe Soller (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;[9] 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.[10] 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.[11] 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,[12] che è possibile, secondo Baudrillard, indicare il nervo scoperto dell'intero immaginario rivoluzionario di

Id., *L'échange symbolyque 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.

[9] 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).

[10] J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., p. 29.

[11] 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.»

[12] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 2004, pp. 175-76.

Lyotard 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*».[13]

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».[14]

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».[15]

[13] J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., pp. 145-6.
[14] Ivi, p. 15n.
[15] 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*».[16] 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»[17]). 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,[18] 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'«*impasses* 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»,[19] 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

[16] Ivi, p. 53.
[17] Ivi, p. 147n.
[18] Cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 262.
[19] Ivi, p. 171.

articolata in cui egli si muove parallelamente a Baudrillard.[20] 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.[21] 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.[22]

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,[23] Lyotard si dirige, ripercorrendo in parte il sentiero tracciato da Derrida, verso una indagine teoretica del *segno*.[24] 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».[25] 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/adeguazione tra soggetto e mondo.[26] È a partire da questa frattura, dall'attenzione per la distorsione, lo strazio, l'informe, lo sfigurato, il differito

[20] Per un approfondimento mi permetto di rimandare al primo capitolo di G. Baggio, *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*, Lecce-Rovato 2016.
[21] Cfr. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris 1971; trad. it. a cura di E. Franzini e F. Mariani Zini, *Discorso, figura*, Milano 1988.
[22] Cfr. J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris 1973.
[23] 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-Œdipe*, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975, pp. 276-278.
[24] 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.
[25] Ivi, p. 127.
[26] 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 *sovvertimento* 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».[27]

Per quanto, però, Lyotard condivida 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.[28] 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.[29] A tal riguardo in *Économie libidinale*, il cui titolo viene molto probabilmente ripreso da un'espressione di Baudrillard,[30] 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 *Grudrisse*[31]), 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

[27] Ivi, p. 69.
[28] Ivi, p. 44.
[29] Cfr. G. Deluze, F. Guattari, *L'anti-edipo*, cit., pp. 251 ss.
[30] Cfr. J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, cit., p. 44.
[31] 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.[32] 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*».[33] 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 delinearsi, 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.[34] 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.[35] Si può solamente constatarne l'intensità

[32] Ivi, pp. 95 ss.
[33] Ivi, p. 241.
[34] 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*.
[35] 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.[36] 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»,[37] travisando «in termini razionali questa predestinazione dell'uomo alla trasformazione oggettiva del mondo» e di se stesso.[38] Ritiene però che Baudrillard rimanga ancorato a quella 'forma pura' che critica ma che permette anche il funzionamento della struttura simbolica.[39] In altre parole, rimarrebbe ancora troppo legato «all'ipoteca del teorico e del critico»,[40] 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.[41] 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».[42] Nel percorso di uscita da una visione

[36] Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., pp. 128-133; 148.
[37] J. Baudrillard, *Le miroir*, cit., p. 20.
[38] Ivi, p. 9.
[39] Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, cit., pp. 128-133; 148.
[40] Ivi, p. 128.
[41] 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)
[42] Ivi, p. 132-133.

che ingabbia tra quantitativo e qualitativo, tra etica del lavoro ed estetica del non-lavoro,[43] 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*.[44] 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.[45] 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

[43] J. Baudrillard, *Le miroir*, cit., pp. 23-30.
[44] 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».
[45] 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.[46] 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.[47]

Un nichilismo compiuto, dunque: il *silenzio* come la *morte*, risvolto 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.[48]

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

[46] 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».

[47] 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.

[48] 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, *Œdipe 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 «controdipendenza psicoanalitica»?[49] 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![50]

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»[51] 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 dialetizzare in sistemi teoretici.[52] 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.[53] 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

[49] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 248n.
[50] Ivi, p. 252-53
[51] Ivi, p. 164.
[52] 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.»
[53] 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?[54]

Conclusione

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 *senso* 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»,[55] al fine di indagare sulle condizioni di possibilità di una origine del *sensus* come elemento *communis* all'ideale di una *communitas*

[54] Ivi, p. 15.
[55] J.-F. Lyotard, *Le temps, aujourd'hui*, in *L'inhumain*, cit., p. 73.

umana in cui riassuma valore la dimensione del *senso* e dell'*ignoto* come base di un nuovo punto da cui ripartire.[56]

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
✉ guidobaggio@hotmail.com

[56] 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.

Articoli/11

Gli specchi invertiti
Vilém Flusser e Jean Baudrillard

Francesco Restuccia

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 02/11/2016. Accettato il 20/11/2016

During their philosophical careers, both Vilém Flusser and Jean Baudrillard have developed a unique and quite singular perspective about the broader impact of technology and media on humans, from an anthropological and sociological point of view. Despite they shared a general framework and a number of hypothesis, there are several differences – namely in regard to code and simulation – which could be interesting underline. The aim of the article is precisely to reassess the intellectual and philosophical relation between these two major figures of contemporary media theory.

***

In un articolo del 1966, intitolato *Do espelho*, Vilém Flusser propone di ripercorrere la storia del pensiero dal punto di vista dello specchio. Da San Paolo, secondo cui «adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma allora vedremo faccia a faccia»[1], passando per l'empirismo illuminista che concepisce l'intelletto come specchio della natura, per la critica kantiana alla speculazione, per il pensiero speculativo hegeliano, fino a Wittgenstein che pensa lingua e realtà come due specchi appesi a pareti opposte in una stanza vuota. Oggi, continua Flusser, siamo ancora interessati allo specchio, ma in modo radicalmente diverso: non ci interessa più l'immagine riflessa, la sua maggiore o minore fedeltà a ciò che riflette e nemmeno abbiamo intenzione di voltarci per cercare di vedere il reale in carne ed ossa. «Non siamo più interessati nella faccia riflettente dello specchio. Il nostro interesse sta nell'altra faccia, quella coperta dal nitrato d'argento. Stiamo invertendo specchi. Questa è una delle caratteristiche dell'attualità: specchi invertiti»[2].

Quando Vilém Flusser ha incontrato Jean Baudrillard deve aver riconosciuto in lui un suo simile: un invertitore di specchi.

[1] *1 Cor 13,12*.
[2] V. Flusser, *Do espelho*, in Id., *Ficções filosoficas*, São Paulo 1998, pp.

1. L'incontro

Flusser cita il filosofo francese chiamandolo «il mio amico Baudrillard»[3]. Lo fa, per esempio, in *Kommunikologie weiter denken*, opera postuma che raccoglie le lezioni tenute all'università di Bochum nel semestre estivo del 1991, dov'era stato invitato da F. Kittler, e che può essere considerata una sorta di testamento filosofico. I due si sono incontrati diverse volte, in vari convegni, collaborando anche a una stessa pubblicazione, *Philosophien der neuen Technologie*, del 1989, insieme a H. Böhringer, H. von Förster, F. Kittler e P. Weibel. L'ultimo incontro avvenne al convegno Essener Cultec nel novembre del 1991, un mese prima che Flusser morisse di incidente stradale vicino Praga, sua città natale, dov'era tornato per un altro convegno, cinquant'anni dopo averla lasciata. Era scappato una notte del 1939, insieme alla sua futura moglie Edith[4]. Dopo trent'anni passati in Brasile e un paio tra New York e Merano, Flusser si era trasferito nel sud della Francia, approfondendo i suoi contatti con la cultura di quel Paese e viaggiando per l'Europa di simposio in simposio.

Secondo la ricostruzione che Stefan Bollman compie del rapporto tra Flusser e Baudrillard[5] i due si conoscevano e si stimavano reciprocamente, ma parlare di amicizia sarebbe un'esagerazione. Anzi, il riferimento all'«amico Baudrillard» sarebbe da intendersi quasi ironicamente. È interessante notare come in quell'ultimo incontro, nel novembre del 1991, tanto Flusser quanto Baudrillard abbandonarono la sala a metà della presentazione dell'altro. Al punto che Rainer Guldin, uno dei massimi esperti del pensiero di Flusser, arriva a parlare di una rivalità personale e teorica tra i due filosofi: «forse questo si deve a un sentimento irritante di prossimità, il che potrebbe essere percepito, in certe circostanze, come oppressivo o come inibitore di produttività»[6]. Le sorprendenti risonanze tra i pensieri di questi due autori non sarebbero quindi il frutto dell'influenza diretta dell'uno sull'altro, ma una coincidenza, una scoperta irritante.

Bisogna tenere in conto che senz'altro Flusser ha letto molte opere di Baudrillard. Nella sua *Reisebibliotek*, la biblioteca di viaggio che raccoglieva i libri che Flusser portava con sé nei suoi innumerevoli trasferimenti, erano contenuti tre testi di Baudrillard: *Per una critica dell'economia politica del segno*, *Lo specchio della produzione* (entrambi in francese) e *Dimenticare Foucault* (in un'edizione spagnola). Le affinità tra questi testi e le principali opere di Flusser, pubblicate

[3] «Mein Freund Baudrillard würde sagen: Ich simuliere den Reißzahn». V. Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*, Frankfurt am Main 2008, pp. 41.
[4] «Tutte le persone a Praga con cui avevo un legame sono state uccise. Tutte. Gli ebrei nelle camere a gas, i cechi nella resistenza, i tedeschi al fronte russo». V. Flusser, *The challenge of the migrant*, in *The freedom of the migrant*, Chicago 2003, trad. mia.
[5] S. Bollman, *Sprung in die Fiktion. Einige Überlegungen zu Baudrillard und Flusser*, in *Baudrillard. Simulation und Verführung*, a cura di R. Bohn, D. Fuder, Monaco 1994, pp. 103-113.
[6] R. Guldin, *Simulakrum und Technobild: Modelle der Gleichzeitigkeit bei Jean Baudrillard und Vilém Flusser*, in P. Hubmann, T.J. Huss (a cura di), *Simultaneität: Modelle der Gleichzeitigkeit in den Wissenschaften und Künsten*, Bielefeld 2013, pp. 335-351, trad. mia.

soprattutto negli anni ’80, sono molto forti. Tuttavia le riflessioni che avrebbero potuto essere state ispirate dalla lettura di Baudrillard erano già presenti, seppure in modo acerbo, in diversi articoli e saggi scritti dal filosofo di Praga negli anni ‘60[7]. Flusser deve aver letto altre sue opere oltre quelle già citate: il fatto che non siano presenti nella *Reisebibliotek* non è significativo, basti pensare che non vi sono contenute opere di Benjamin, uno dei principali autori di riferimento di Flusser. In brevi saggi della fine degli anni ’80 e soprattutto in *Kommunikologie weiter denken* Flusser fa uso dei concetti di simulacro e simulazione, in esplicito riferimento a Baudrillard, il che lascia intendere che conosca per lo meno *Lo scambio simbolico e la morte* e *Simulacri e simulazioni*. E tuttavia usa questi termini in modo parzialmente critico, come si vedrà più avanti, o comunque per riferirsi alle stesse questioni che fino a qualche anno prima chiamava con altri nomi.

Per quanto riguarda Baudrillard è difficile che avesse letto i primi lavori di Flusser, pubblicati esclusivamente in portoghese (alcuni di questi saranno tradotti anni dopo). Le prime opere di cui potrebbe essere venuto a conoscenza sono *La force du quotidien* e *Le monde codifié*, pubblicati in francese nel 1973, appena dopo il trasferimento. Ma il testo di cui dev’essere venuto a conoscenza con grande probabilità è quello che ha reso Flusser uno dei più conosciuti teorici dei media di lingua tedesca: *Per una filosofia della fotografia*, pubblicato nel 1983 e tradotto in quattordici lingue.

Gli studiosi che hanno confrontato il pensiero di Flusser con quello di Baudrillard sembrano concordi nell’individuare la principale differenza in una concezione del reale che cadrebbe nella metafisica da parte del secondo[8]. È stato lo stesso Flusser il primo a suggerirlo. In un’intervista con F. Rötzer, pur senza citare Baudrillard, compie un duro attacco al concetto di simulazione:

> Mi disturba il concetto di simulazione. Quando qualcosa è simulato, ossia quando assomiglia a un’altra cosa, dev’esserci qualcosa che viene simulato. Nel termine simulazione o simulacro si nasconde una profonda credenza metafisica nel fatto che qualcosa sia simulabile. Non condivido questa credenza […]. A mio parere nella parola simulazione si nasconde ciò che è restato di una credenza nell’assoluto[9].

Flusser davvero ignorava che per simulazione Baudrillard non intende una copia dell’originale – un simulacro di prim’ordine –, ma un simulacro puro,

[7] V. Flusser, *Do funcionário*, in *Da Religiosidade. A literatura e o senso de realidade*, São Paulo 2002 [1967], pp. 83-89; Id., *Della banalità del male*, «*Flusser studies*» XIX, trad. it. di F. Restuccia, 2015 [1969].

[8] Cfr. R. Guldin, *Simulakrum und Technobild*, cit.; S. Bollman, *Sprung in die Fiktion*, cit.; A. Borsari, *Vilém Flusser: una filosofia della società telematica tra antropologia dell’infondatezza e utopia del dialogo*, postfazione in V. Flusser, *La cultura dei media*, Milano 2004, pp. 267-291.; un giudizio a parte è quello di Hans Belting, *Idolatrie heute*, in *Der zweite Blick*, Paderborn 2000, pp. 267-284, secondo cui entrambi avrebbero gli stessi presupposti metafisici, per quanto tentino di negarlo, tipici di chiunque sollevi l’accusa d’idolatria. Flusser, tuttavia, se ne salverebbe in parte le volte in cui sostituisce al concetto di *realtà* quello di *evento*.

[9] V. Flusser, *Zwiegespräche*, cit., pp. 230-231, trad. mia.

l'allucinante somiglianza a se stesso? Il problema, per il filosofo francese, non è l'inaccessibilità della realtà oltre il simulacro, ma la sua assenza. Inoltre, lo stesso anno in cui ha tenuto l'intervista con Rötzer, Flusser ha pubblicato articoli in cui utilizza il termine simulazione in un'accezione piuttosto positiva[10].

L'ambigua posizione di Flusser può essere spiegata in tre modi: ha effettivamente frainteso il pensiero di Baudrillard, forse perché non l'ha davvero studiato, ma solo ascoltato superficialmente in alcuni convegni; finge di averlo frainteso per potersi distinguere ed eliminare questo «sentimento irritante di prossimità»; ha individuato, al di là delle buone intenzioni di Baudrillard, delle questioni irrisolte che lo porterebbero a ricadere in delle posizioni metafisiche.

Flusser non è un fine filologo, fa largo uso di false etimologie e prova un certo gusto per la provocazione: è la sua concezione agonistica della filosofia a spingerlo a tradire le concezioni che prende in prestito, nella speranza di una risposta che apra al dialogo. Un'intelligente incomprensione è quindi plausibile. Altrettanto probabile, stando a quanto afferma Guldin, è la seconda ipotesi, per cui Flusser avrebbe cercato di trovare ed eventualmente forzare delle differenze con il pensiero di Baudrillard. Infine la terza ipotesi, quella di un Flusser critico più attento di quanto non possa sembrare dalla leggerezza con cui tratta certi temi, non può essere liquidata senza essere presa in considerazione.

Sarà opportuno quindi ripercorrere velocemente i momenti in cui il pensiero di Flusser e quello di Baudrillard sono più prossimi, nel tentativo di individuare eventuali scarti che possano spiegare le ragioni di questa rivalità sotterranea e optare così per una – o più d'una – delle ipotesi che sono state prese in considerazione.

2. Il mondo codificato

Secondo Flusser un codice è un sistema di simboli[11]. Un simbolo è «un segno concordato consciamente o inconsciamente»[12] – in opposizione al sintomo che è un segno causato dal suo significato – ed è caratterizzato comunque dal fatto di «non essere univoco»[13]. Un segno, a sua volta, è un fenomeno che ne sostituisce un altro e così lo significa, fungendo da mediatore. Un codice è così un sistema, «dall'ordine regolare», di fenomeni che ne significano convenzionalmente altri.

«Gli esseri umani devono capirsi tramite codici, perché hanno perduto il contatto immediato con il significato dei simboli»[14]. Quando ciò è accaduto? Con l'*ominizzazione*, quel complesso processo che ha portato alla nascita della specie umana. Fino a quel momento «l'"uomo naturale" (questa *contradictio in adjecto*)»[15] è immerso nell'ambiente a cui appartiene, non se ne distingue, ma

[10] V. Flusser, *La leva passa al contrattacco*, in *Filosofia del design*, Milano 2003 [1989], pp. 43-46.
[11] V. Flusser, *Il mondo codificato*, in *La cultura dei media*, Milano 2004, p. 5.
[12] V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, Milano 2006, p. 116.
[13] V. Flusser, *Da religiosidade*, cit., p. 111, trad. mia.
[14] V. Flusser, *Il mondo codificato*, cit., p. 5.
[15] V. Flusser, *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Roma 2009, p. 8.

da quando comincia a confrontarsi da soggetto con un mondo oggettivo[16], da quando afferra e manipola, scheggia e dipinge, ha compiuto un primo passo verso l'astrazione.

L'uomo è un animale "straniato", deve creare dei simboli e ordinarli in codici se vuole tentare di gettare un ponte sopra l'abisso che si spalanca tra sé e il "mondo". Deve cercare di "mediare", deve tentare di dare al "mondo" un significato[17].

Flusser usa le virgolette quando impiega un termine di cui non è convinto, come "realtà", "virtuale", "simulazione". Si tratta di termini che utilizza per comodità, perché oramai sono entrati nel vocabolario filosofico, spesso ripresi dai suoi autori di riferimento – nel caso del "mondo" si tratta di Wittgenstein e di Heidegger – ma anche perché sta cercando, con ironia, di decostruirli. Non si può dare al mondo un significato, perché "mondo" è già un concetto, un simbolo: per questo si tratta di gettare un ponte sopra l'abisso. «La parola "reale" non ha alcun senso in connessione con le immagini. Nell'immagine l'immaginario sostituisce il reale e non ha alcun senso chiedersi se il cavallo dipinto sulle pareti di Lascaux sia rappresentato o reale»[18]. Il contatto *immediato* con il significato dei simboli, o più precisamente con il loro referente, è impossibile. Come dei re Mida, quando ci rivolgiamo alla realtà pura, non mediata, questa è già codificata.

"Da dove provengono gli influssi codificabili?" e "da dove provengono i codici?". Al più tardi con Kant, è risultato che la prima domanda è metafisica", nel senso deteriore del termine, perché non esiste alcun metodo pensabile capace di fornirle una risposta sensata: ogni possibile risposta, per essere sensata, dovrebbe essa stessa essere codificata, e perciò anticipare se stessa[19].

In *Per una critica dell'economia politica del segno* si trova un paragrafo significativamente intitolato *Il miraggio del referente* in cui Baudrillard, criticando la teoria della significazione di Benveniste, pone le basi della riflessione che l'avrebbe portato a parlare di scomparsa del reale. Ciò che disturba Baudrillard, come anche Flusser, è che si continui a pensare a una realtà non mediata, separata dal segno.

Il referente di cui qui si discute non si trova al di fuori del segno più di quanto lo sia il significato: viene comandato dal segno, si divide immediatamente in funzione del segno, e non ha altra realtà che quella che si inscrive *in filigrana nel segno* […]. Il

[16] Sia per Flusser che per Baudrillard finché si parla di soggetto e di oggetto si resta legati a un «pensiero magico»: se si pongono soggetto e oggetto come entità autonome e separate, diventa indispensabile presupporre una forza magica immanente all'oggetto. Cfr. J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano 2010, p. 61; V. Flusser, *Immagini*, cit., p. 12.; cfr. anche E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol 2*, Milano 2015 e M. Mauss, *Saggio sul dono*, Torino 2002.
[17] V. Flusser, *Il mondo codificato*, cit., p. 5.
[18] V. Flusser, *Il politico nell'epoca delle immagini tecniche*, in *La cultura dei media*, cit., p. 147.
[19] V. Flusser, *La perdita della fede*, in *La cultura dei media*, cit., p. 18.

concreto non esiste, dipende, nella stessa percezione, dall'astrazione e dalla "discretezza" del significante[20].

Si tratta di una posizione molto simile a quella di Flusser: il mondo è già sempre codificato, il referente è già sempre comandato dal segno. Eppure si riconosce nelle parole di Baudrillard una differenza di tono: il punto di partenza della riflessione di quest'ultimo non è il problema del nostro essere nel mondo, come per Flusser, ma quello del rapporto tra valore di scambio e valore d'uso. Si interessa alla metafisica del referente in quanto omologa alla metafisica del valore d'uso, che viene presentato come origine e finalità dell'economia, così come il referente sarebbe a fondamento della significazione. «In realtà, questo privilegio morale e metafisico attribuito ai contenuti (VU e So/Rf) non fa che mascherare il privilegio decisivo della forma (VS e Se)»[21]. Se per Flusser la scoperta del proprio essere straniato è un dramma tutto esistenziale, per quanto poi avrà profonde ricadute sul suo pensiero politico, che ha a che fare con i limiti del proprio linguaggio e del proprio mondo, sembra che Baudrillard ponga il problema nei termini di una colpa. Non afferma semplicemente che la forma è determinante e che fin'ora non ce ne siamo accorti, ma che il privilegio della forma è *mascherato*, il significato/referente «viene presentato come realtà originaria»[22]. Da chi viene presentato così? Siamo noi a ingannarci, è qualcuno che ci inganna o è l'oggetto stesso a essere ingannevole?

Il tipo di inganno che ci presenta Baudrillard è molto particolare. Non si tratta di un sistema che ci aliena la possibilità di accedere al mondo vero: l'inganno sta nel credere che esista un mondo vero oltre il codice, «nella critica dell'astrazione dei sistemi e dei codici in nome dei valori autentici"»[23].

Effettivamente dalla prospettiva formale del segno, che sembra pervadere il mondo intero, non ha senso parlare di realtà e di concretezza, ma è possibile criticare questa prospettiva formale perché esiste, secondo Baudrillard, un «al di là del segno». Qualcosa che non possiamo chiamare 'realtà', perché questa non sarebbe che il contraltare del segno, il suo referente. A sfuggire dalla logica dell'equivalenza (quella tra un certo significante e un certo significato: «l'istituzione, fondamentale, di una correlazione esatta», «questo = questo, e non significherà altro»[24]) è solo l'*ambivalenza*. Il campo regolato secondo l'ambivalenza è chiamato il *simbolico*[25]. Questo 'al di là' offre una posizione dalla quale è possibile attaccare l'universo del segno: si distingue da esso, ma senza porsi come 'concreto' o 'reale', perché inevitabilmente evocherebbe l'astratto e

[20] J. Baudrillard, *Per una critica…*, cit., pp. 147-148.
[21] Ivi, p. 152. VU = valore d'uso, VS = valore di scambio, So = significato, Rf = referente, Se = significante.
[22] Ivi, p. 151.
[23] Ivi, p. 155.
[24] Ivi, pp. 144-145.
[25] Baudrillard impiega il termine *simbolo* (il simbolico, lo scambio simbolico) «in opposizione e in alternativa radicale al concetto di segno e di significazione» e non nel senso classico della semiotica, come variante analogica del segno.

il simulato. Il simbolico è un'eccedenza, una virtualità di senso, che «non può essere nominato che per allusione, per effrazione», o sarebbe inghiottito nella logica dell'equivalenza: è indisponibile e gratuito. Quel senso di perdita della realtà che si respira nelle pagine di Baudrillard è in effetti la denuncia della perdita del simbolico, di cui il referente, il 'reale', non è che un simulacro. *Codice* non è affatto un termine neutro per il filosofo francese: quando il simbolico subisce un processo di «riduzione semiologica» ciò che viene significato passa attraverso una razionalizzazione e una riduzione universale di tutte le virtualità di senso: «l'annientamento di ogni ambivalenza simbolica».

Inteso in questo senso il simbolico, o meglio lo scambio simbolico, è una pratica e non un mondo che soggiace a quello apparente. Una pratica che si contrappone a quella della riduzione semiologica operata dal codice. Se quest'ultimo, nell'accezione di Baudrillard, viene storicizzato e diventa possibile pensare un *prima* del codice, può essere messo in relazione a un altro concetto flusseriano, a sua volta onnicomprensivo, ma legato a una fase determinata: quello di apparato.

3. Simulacri e apparati

Il termine latino *simulacrum* traduce il greco *eidolon*, immagine, apparenza, spettro. Lucrezio lo usava per indicare la pellicola di atomi che, emanata da un oggetto, raggiunge l'occhio: in quest'accezione è ripreso da R. Barthes per designare il referente della fotografia, lo *Spectrum* che impressiona la pellicola. Nella traduzione latina della Bibbia il termine si riferisce normalmente alla statua di un falso dio, un idolo fabbricato dall'uomo. Il concetto di simulacro è stato reintrodotto nel linguaggio filosofico contemporaneo da R. Caillois[26], ma è con Baudrillard che acquisisce un'effettiva rilevanza.

In *Lo scambio simbolico e la morte* i simulacri sono definiti come «giochi di segni» che «implicano rapporti sociali e un potere sociale»[27] e ne è descritta una sorta di storia, per cui tre ordini di simulacri si sarebbero succeduti dal Rinascimento a oggi. Il problema della copia – l'*eidolon* come copia di ciò di cui è immagine – viene riportato al problema della produzione, della *poiesis*, di cui la questione del carattere artificiale dell'immagine non è che un corollario. I tre ordini seguono parallelamente le mutazioni della legge del valore. Alla legge naturale (epoca moderna) corrisponde la *contraffazione*, a quella mercantile (epoca industriale) la *produzione* e a quella strutturale (epoca post-industriale) la *simulazione*.

Il primo simulacro presuppone una differenza sensibile con il reale: ne è un ottimo esempio il *trompe-l'oeil*, che ha effetto solo quando lo si scopre falso[28]. È una finzione (nel senso etimologico del *fingere*, modellare, plasmare),

[26] R. Caillois, *I giochi e gli uomini*, Milano 2000 [1958].
[27] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 2015, p. 63.
[28] A questo stadio corrisponde l'estetica kantiana, secondo cui l'arte bella deve sembrare «un prodotto della semplice natura», ma «si deve essere consapevoli che si tratta di arte e non di

la deformazione di un materiale preesistente: si tratta di simulacri efficaci, usati, per esempio nell'istruzione, per rimodellare la natura ideale del bambino.

Il secondo simulacro, quello della *produzione* industriale, assorbe l'apparenza, è una realtà senza immagine, dal momento che con la produzione in serie è lo stesso oggetto a diventare copia.

> Nella serie, gli oggetti diventano simulacri indefiniti gli uni degli altri e, con gli oggetti, gli uomini che li producono. Solo l'estinzione della referenza originale permette la legge generalizzata delle equivalenze, cioè *la possibilità stessa della produzione*[29].

L'immagine si stacca dallo specchio e diventa trasportabile[30]: Baudrillard, citando il film *Lo studente di Praga* (P. Wegener, 1913), dove un ragazzo è perseguitato dalla propria immagine staccatasi dallo specchio, sta facendo riferimento alla fotografia. È Benjamin a far notare che la foto, come il film, non è solo riproducibile, ma è prodotta senza un originale. Ma già qui si ha un passaggio oltre il paradigma della produzione, «perché tutte le forme cambiano dal momento in cui non sono più meccanicamente riprodotte ma *concepite a partire dalla loro stessa riproducibilità*»[31]. Qui si ha già a che fare con simulacri del terzo ordine: «modelli dai quali procedono tutte le forme secondo modulazioni di differenze». La riflessione di Benjamin, come quella di McLuhan, si trova secondo Baudrillard al confine tra la riproduzione (secondo ordine) e la simulazione (terzo ordine), che però può essere compresa pienamente solo mettendo in discussione la *metafisica del codice*, che succede a quella dell'apparenza (primo ordine) e a quella della determinazione (secondo ordine).

Risulta ora più chiaro che quando Baudrillard parla di codice non si riferisce genericamente a un sistema di segni, come fa Flusser, per il quale sono codificati tanto una pittura su una parete delle grotte di Lascaux, quanto un testo o un'immagine sintetizzata al computer. Per il filosofo francese il *codice* è strettamente legato allo stadio post-industriale del capitalismo, all'epoca del controllo cibernetico e della generazione mediante modelli. Quando afferma che non ha senso ricercare una realtà non mediata, ma allo stesso tempo lamenta la riduzione semiologica, sta mettendo in discussione che la mediazione debba essere quella del codice e non altra.

Anche Flusser, pur utilizzando una terminologia diversa, storicizza la sua teoria della mediazione, elaborando un'articolazione in tre fasi della produzione, secondo *strumenti*, *macchine* e *apparati*[32]. A questa si affianca parzialmente un'altra scansione: le *immagini*, prodotte da strumenti e antiche quanto questi, che si trovano in un rapporto dialettico con i testi, si distinguono nettamente dalle *immagini tecniche*, prodotte da apparati.

---

natura». I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino 1999, p. 142.
[29] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 66.
[30] Ivi, p. 65.
[31] Ivi, p. 68.
[32] V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, cit., pp. 23-28.

In una prima fase, che va dal paleolitico alla prima rivoluzione industriale e corrisponde alla produzione artigianale, gli esseri umani producono attraverso *strumenti*, che sono prolungamenti e potenziamenti di organi del corpo umano (la leva come protesi del braccio, il martello come protesi del pugno). L'artigiano, circondato da strumenti che utilizza a suo piacimento, *informa* (*fingit*) la materia. In una seconda fase l'invenzione del motore permette di delegare la forza lavoro degli animali e degli schiavi alle *macchine*, che diventano il centro della produzione. Ora le macchine, circondate da operai *usati* a piacimento, producono oggetti secondo il loro progetto. La tecnica degli strumenti è empirica, quella delle macchine è scientifica. E tuttavia tanto gli artigiani (e gli strumenti), quanto gli operai (e le macchine), *lavorano*: strappano oggetti dalla natura, li informano e così modificano il mondo.

La macchina fotografica è, secondo Flusser, il primo *apparato*. Si tratta di una rottura molto profonda con gli oggetti tecnici che l'hanno preceduta, per diverse ragioni. In primo luogo non simula un organo del corpo umano, ma il sistema nervoso. Una macchina fotografica non è semplicemente la protesi di un occhio, perché non solo riceve dei dati, ma li rielabora autonomamente. Perché un apparato funzioni autonomamente dev'essere strutturato come una scatola nera (*black box*): esattamente come un sistema nervoso, si interagisce con i suoi input e i suoi output, ma non se ne segue il processo elaborativo interno. In secondo luogo rende obsoleta la categoria del lavoro: un apparato e il suo utente non lavorano, *giocano*. Questo perché non producono oggetti, ma simboli, informazioni. Non cercano di trasformare il mondo, ma il significato del mondo. La fotografia ha anticipato quel movimento tipicamente post-industriale per cui il terziario da epifenomeno diventa il centro, nonché quella che L. Manovich chiama *Software culture*. Non una «cultura immateriale», ci tiene a sottolineare Flusser[33], ma una cultura della manipolabilità dell'informazione che non è più vincolata a un materiale, ma può viaggiare da un supporto all'altro: non si tratta più in *informare* una materia, ma di *materializzare* (*verstofflichen*) una forma, riempirla di contenuto. Una foto, per esempio, può essere stampata in diversi formati e su diversi supporti, o addirittura scattata, secondo la stessa formula, a diversi soggetti: diverse modulazioni dello stesso modello.

> Siamo qui di fronte a un'inversione del vettore semantico: non è reale il significato, ma lo sono il significante, l'informazione, il simbolo, e questa inversione del vettore semantico è caratteristica di tutto ciò che è apparecchio e della postindustria in generale[34].

Ma ciò che più caratterizza l'apparato, distinguendolo dai precedenti oggetti tecnici, è il suo funzionamento secondo un *programma*. Si tratta di un concetto che avvicina molto il pensiero di Flusser a quello di Baudrillard.

[33] V. Flusser, *L'apparenza del materiale*, in *La cultura dei media*, cit., pp. 239-247.
[34] V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, cit., p. 45.

Viene definito come «un gioco di combinazioni con elementi chiari e distinti»[35]. Ogni apparato è programmato per svolgere una determinata funzione e ogni informazione prodotta realizza una delle possibilità contenute nel programma. «Il numero di queste possibilità è elevato, ma comunque finito»[36], per quanto più ricco è il programma, più interessante è il gioco.

Per continuare con l'esempio della fotografia, che secondo Flusser, essendo tra gli apparati più antichi è anche tra i più semplici da comprendere, l'apparecchio fotografico è programmato per fotografare tutto il fotografabile e il suo programma si esaurirà quando tutto sarà stato fotografato. A quel punto il gioco sarà diventato noioso e si passerà a un altro programma. Fotografie uguali sono ridondanti, non portano alcuno sviluppo del gioco: l'apparato invece premia la creatività, l'originalità, la differenza. Se nella produzione industriale ciò che si distingue dalla serie è scartato, qui è ciò che è identico ad essere considerato superfluo. Il diverso, persino nella sua variante più eccentrica (una foto bruciata, decentrata, controluce, un *errore* fotografico[37]), non fa che confermare e realizzare il programma, perché in quanto possibile, è stato previsto. Qualsiasi cosa possa essere compiuta attraverso l'apparato è una realizzazione parziale del suo programma: «l'apparecchio fa ciò che vuole il fotografo, e il fotografo deve volere ciò che l'apparecchio è in grado di fare»[38]. Il mondo diventa così un pretesto per la realizzazione del programma dell'apparato. «Insomma: il programma dell'apparecchio prevede di realizzare le proprie possibilità e di utilizzare la società come feedback per il proprio progressivo miglioramento»[39].

Sono evidenti le assonanze con quanto scrive Baudrillard: il programma come un modello da cui «procedono tutte le forme secondo modulazioni di differenze». «La finalità non è più al termine, non c'è più un termine, né una determinazione – la finalità è all'inizio, inscritta nel codice»[40]. Il programma-codice anticipa la risposta, la sua realizzazione, e la predetermina. «La risposta è indotta dalla domanda, è *design*-ata in anticipo»[41]. Questo si verifica su tutti i piani della società: «la sfera elettorale è in ogni caso la prima grande istituzione in cui lo scambio sociale si riduce all'ottenimento d'una risposta»[42]. Ma non si tratta di una risposta aperta, bensì di una «risposta *esatta* al test istantaneo dell'apparecchio e del suo codice», una «risposta stimolata, simulata, anticipata», che riproduce la domanda.

[35] Ivi, p. 115.
[36] Ivi, p. 28.
[37] C. Chéroux, *L'errore fotografico. Una breve storia*, Torino 2009.
[38] V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, cit., p. 43.
[39] Ivi, p. 58. Per esprimere quest'inversione Flusser usa, in Id., *Kommunikologie…*, cit., p. 247, la terminologia di Baudrillard: alla dogana «l'essere umano è un simbolo del passaporto. […] Come dice Baudrillard, quell'essere umano è un cattivo simulacro del simulacro originale che il funzionario tiene in mano».
[40] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 71.
[41] Ivi, p. 74.
[42] Ivi, p. 77.

4. Responsabilità

In *Requiem per i media*, un saggio del 1972 che Flusser deve aver letto approfonditamente, Baudrillard definisce la comunicazione come «lo spazio reciproco di una *parola* e di una *risposta*, e perciò di una *responsabilità*»[43]. Questa definizione è legata al concetto di *scambio simbolico* che sebbene sarà abbandonato a partire dagli anni '80 a favore di quello di *seduzione*[44], può essere considerato il punto di partenza della riflessione sulla simulazione e mostra diversi punti di contatto con il pensiero di Flusser. Quest'ultimo infatti ha elaborato una nozione di responsabilità molto vicina a quella di Baudrillard. Lo stesso concetto di scambio ha diverse affinità con quello flusseriano di dialogo, ripreso in parte da M. Buber[45], nonostante Baudrillard riservi il termine dialogo per un «accomodamento funzionale tra due parole astratte senza risposta»[46].

L'ipotesi del filosofo francese è che i media abbiano una struttura intransitiva, che impedirebbe qualsiasi mediazione e qualsiasi scambio, lasciando la parola *senza risposta*. «Il potere tocca a colui che può dare, e al quale non può essere restituito nulla. […] Restituire, al contrario, significa spezzare questa relazione di potere e istituire (o restituire), sulla base di una reciprocità antagonista, il circuito dello scambio simbolico»[47]. Non importa quale contenuto sia veicolato, per quanto rivoluzionario possa essere, come avvenne con il maggio parigino del '68, una volta mediatizzato quel messaggio sarebbe privato della sua responsabilità. Si ritrova ancora una volta il «privilegio decisivo della forma», questa volta nei termini di McLuhan: «Il medium è il messaggio». Flusser, come Baudrillard, accetta il principio mcluhaniano, per cui è la forma, il medium, a essere determinante, tuttavia elabora un modello dialettico della comunicazione, che risulterebbe da un intreccio tra *dialogo* (che produce informazioni) e *discorso* (che le distribuisce e le immagazzina). I dialoghi producono informazioni criticando ed elaborando discorsi precedenti (nessuna informazione si crea ex nihilo), mentre i discorsi distribuiscono informazioni che sono state precedentemente prodotte da dialoghi. Le società possono essere, a seconda dei casi, prevalentemente dialogiche, prevalentemente discorsive o equilibrate. Nel primo caso la società è democratica, perché responsabile, ma allo stesso tempo elitaria, perché i circoli dialogici non dispongono di canali che possano trasmettere in maniera discorsiva le informazioni (la *polis* greca). Nel secondo caso la società è autoritaria, perché tende a livellarsi sui principi irradiati da un emittente centrale, ma universale, perché la maggioranza condivide le stesse informazioni (il tardo medioevo)[48].

[43] V. Flusser, *Per una critica…*, cit., p. 165.
[44] V. Flusser, *Della seduzione*, Milano 1997.
[45] M. Buber, *Il principio dialogico*, Cinisello Balsamo 2014.
[46] J. Baudrillard, *Per una critica…*, cit., p. 166.
[47] Ivi, p. 165.
[48] V. Flusser, *Immagini*, cit., pp. 113-115.

Un medium come il teatro è *discorsivo*, perché vi sono emittenti e destinatari, ma è *responsabile*[49], perché permette ai destinatari d'intervenire. Il telegrafo, il telefono e la posta sono media dialogici, mentre la radio e la televisione sono media discorsivi, ma basterebbe permettere ai destinatari di diventare anche emittenti per renderli media dialogici[50]. Tuttavia è necessario che «si abbia un consenso generale. Le persone devono volerlo»[51]: il dialogo non può essere concesso. La stessa ricostruzione dello «schema elettrico», della struttura dei media, deve svolgersi dialogicamente, antagonisticamente. Bisogna sempre «giocare contro l'apparato»[52], come quando si gioca contro qualcuno a scacchi, o si finisce per essere *impiegati*. «Anche quando, come attualmente accade, i fili dialogici degli emittenti, come i governi o gli istituti commerciali, vengono promossi, essi sono costretti, nonostante la loro funzione dialogica, a rimanere a servizio dell'emittente»[53]. Quando i fili dialogici sono concessi dall'alto, questi fungono da «canali di corrispondenza» («del tipo "ricerche di mercato", "demoscopia" e "elezioni politiche"»), funzionano come feedback dell'apparato. «Ciò significa: le immagini diventano sempre più come i destinatari le vogliono avere, affinché i destinatari divengano sempre più come le immagini li vogliono avere»[54]. Sembra essersi creato un circolo vizioso per cui sono gli stessi esseri umani a desiderare un sistema discorsivo, *user friendly*: «le persone vogliono essere disperse dalle immagini per non doversi riunire, […] vogliono disperdersi per essere prive di coscienza, per divenire felici».

Così come Flusser distingue tra un dialogo concesso, che resta a servizio dell'emittente, e un dialogo spontaneo, in *Requiem per i media* Baudrillard descrive con grande chiarezza la distinzione tra due risposte: una fondata sulla *reciprocità*, una risposta radicale, l'altra fondata sulla *reversibilità*, il feedback, che è solo una «*simulazione* di risposta, una forma integrata al processo di emissione»[55]. Una parola che risponde a se stessa, anticipata dal programma di cui è la realizzazione. «L'assolutizzazione di una parola sotto il travestimento formale dello scambio rappresenta la costituzione stessa del potere»[56]. Nonostante la grande prossimità si può notare ancora una volta una differenza di prospettive: se Baudrillard parla di un travestimento, come aveva già parlato di un mascheramento, Flusser pone l'accento sul potere che le immagini hanno sul comportamento degli esseri umani. Se il primo sembra distinguere tra scambi "reali" e scambi simulati, per il secondo i canali dialogici sono gli stessi e possono avere funzioni positive o negative a seconda del contesto in cui sono posti.

[49] Flusser intende il termine in un'accezione filosofica, oltre che di teoria della comunicazione, considerandola come «risposta alla chiamata», Ivi, p. 211.
[50] V. Flusser, *Per una fenomenologia della televisione*, in *La cultura dei media*, cit., 104-128.
[51] V. Flusser, *Immagini*, cit., p. 89.
[52] V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, cit., pp. 30, 59.
[53] Ivi, p. 88-89.
[54] Ivi, p. 73.
[55] J. Baudrillard, *Per una critica…*, cit., p. 165.
[56] Ivi, p. 166.

Ne segue che la strategia proposta dai due pensatori è diversa: se entrambi sono convinti che si debba mettere in scacco l'intransitività dei media, Baudrillard sembra pensare a una risposta al di là delle immagini, per esempio per strada, sui muri[57], mentre Flusser immagina una rivoluzione interna all'universo delle immagini.

> Questo attuale rapporto, tuttavia, non porta ancora all'affiorare della nuova coscienza, a meno che non si modifichi radicalmente. A meno che il feedback si interrompa e le immagini divengano mediazioni tra gli uomini. Questa possibile rottura del circolo magico tra l'immagine e l'uomo è il compito davanti al quale ci siamo posti; e questa rottura è non soltanto tecnicamente, ma anche e soprattutto esistenzialmente possibile[58].

5. Simulazione e contrattacco

Se non esiste più scarto tra domanda e risposta – e solo finché non esiste verrebbe da aggiungere –, «nulla è più né vero né falso», ma solo *simulato*. *Simulacri e simulazioni* è l'opera di Baudrillard più citata in tedesco: vi fanno riferimento H. Belting, oltre R. Guldin e S. Bollman[59] ed è molto probabile che Flusser vi ci sia confrontato. In questo testo è contenuta un'utile distinzione tra finzione e simulazione, che fa riferimento alla medicina. Un paziente che finge una malattia sta bene, semplicemente sta recitando una parte. «Chi simula una malattia», invece, «ne determina in sé alcuni sintomi»[60]. Sta effettivamente male, ma i sintomi sono provocati dalla simulazione. In sociologia questo processo si chiama *selffulfilling prophecy*[61], una profezia che si autoavvera. Una risposta stimolata, ma effettiva ed efficace, non illusoria. Flusser, che come si è visto mette in discussione il concetto di 'reale', rispetto a ogni forma di mediazione, non solo postindustriale, non distingue nettamente tra imitazione, finzione e simulazione. Questo non per una carenza di riflessione, ma perché vede nel pensiero di Baudrillard un reinserimento surrettizio del concetto di causalità. Se la differenza tra chi si finge malato e chi lo è effettivamente risulta dal fatto che il primo non presenta certi sintomi, la differenza tra una simulazione 'perfetta' e un caso di malattia reale si può fondare solo sul fatto che la prima è causata dalla simulazione, mentre la seconda no. Inoltre, lascia supporre Flusser, si può pensare che sia proprio una finzione profondamente immersiva a produrre i sintomi (i segni) che la rendono una simulazione, una *selffulfilling prophecy*.

L'apparato, secondo la definizione di Flusser, è un giocattolo – un oggetto con cui si interagisce giocando (*spielen*, come anche *play* e *jouer* significano tanto giocare quanto recitare) – che *simula* il pensiero. Lo imita maldestramente,

[57] Ivi, pp. 168-172 e Id., *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., pp. 90-98.
[58] V. Flusser, *Immagini*, cit., p. 82.
[59] H. Belting, *Idolatrie heute*, cit.; R. Guldin, *Simulakrum und Technobild*, cit.; S. Bollman, *Sprung in die Fiktion*, cit.
[60] J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, Milano 2008, p. 12.
[61] V. Flusser, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 79; cfr. anche R.K. Merton, *La profezia che si autoavvera*, in *Teoria e Struttura Sociale II*, Bologna 1971.

correggendo la rotta grazie ai continui feedback, fino a essere efficace e in alcuni casi fino a essere quasi indistinguibile.

> Se *definisco* un ologramma tanto bene quanto il mio sistema nervoso definisce questa tavola, allora non c'è ragione tecnica per dire che questa tavola è originale e l'ologramma una simulazione o viceversa. Questa è metafisica. […] Questo è il mio argomento contro Baudrillard[62].

«La realtà è immediatamente contaminata dal suo simulacro»[63], scrive il filosofo francese. È il caso della rivoluzione in Romania del 1989, discussa da entrambi i pensatori[64]: un falso eccidio, mostrato in foto contraffatte, provoca delle proteste a catena che culminano nella deposizione e nell'uccisione di Ceaușescu e sua moglie. L'intera 'rivoluzione' è ripresa e mandata in onda quasi istantaneamente: tutto avviene in funzione dell'immagine, come quando il primo ministro deve ripetere la dichiarazione ufficiale delle sue dimissioni perché la telecamera della TV nazionale non è riuscita a riprenderla. Qualcosa di molto simile avviene con la Guerra del Golfo, altro tema trattato sia da Flusser che da Baudrillard[65]. Per Flusser le cose si sono svolte in questo modo: si è calcolato se valeva la pena portare avanti una guerra e il risultato è stato positivo. Si è dichiarata la guerra come test della simulazione compiuta e si ha ricevuto un feedback negativo: il calcolo era sbagliato e Saddam Hussein è stato rimesso a posto. Quando la capacità di calcolo sarà migliorata e sarà disponibile per entrambi gli schieramenti il test sarà superfluo. Si è trattato di un «esperimento simulato»[66].

Nei suoi ultimissimi scritti Flusser compie un passo avanti, legando il concetto di *simulazione* a quello di *feedback* e restituendo a quest'ultimo un'accezione meno negativa di quanto fosse stato fatto fino a quel momento. Il termine feedback è ritradotto in tedesco come *Rückschlag*[67], letteralmente *contrattacco*, secondo una pratica tipica di Flusser[68]. Si è detto che gli strumenti sono simulazioni di organi del corpo, come gli apparati lo sono del sistema nervoso: se per esempio simulo la mia gamba in un bastone, e cammino appoggiato ad esso, quest'ultimo *contrattacca*, mi invia un feedback. La simulazione produce effetti, realizza le proprie profezie. Di conseguenza il bastone diventa il mio modello di gamba, comincio a simulare il bastone. «Simuliamo i nostri simulatori»[69]. Questa dinamica, che potremmo chiamare estraniazione, è sempre stata un problema,

[62] V. Flusser, *Kommunikologie…*, cit., p. 78.
[63] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 88.
[64] V. Flusser, *Il politico nell'epoca delle immagini tecniche*, cit.; J. Baudrillard, *L'illusione della fine*, Milano 1993.
[65] V. Flusser, *Kommunikologie…*, cit.; J. Baudrillard, *Guerra virtuale e guerra reale. Riflessioni sul conflitto del Golfo*, Milano 1991.
[66] V. Flusser, *Kommunikologie…*, cit., p. 173.
[67] Ivi, p. 93.
[68] V. Flusser, *Retradução enquanto método de trabalho*, «Flusser studies» XV, 2015.
[69] V. Flusser, *La leva passa al contrattacco*, cit., p. 45.

perché ci trasforma in strumenti. Ma cosa avviene se simulo un apparato, che simulando a sua volta il mio sistema nervoso, è capace di decidere?

Con ciò mi trovo in una strana situazione. È come se una parte delle mie funzioni fosse uscita dalla mia cassa cranica, quella del soggetto, e fosse penetrata nel mondo degli oggetti. Mi curvo sulla simulazione del soggetto nell'oggetto. Questa osservazione da fuori mi permette un'introspezione. Con ciò comprendo meglio ciò che avviene in me[70].

E contrattacco.

Francesco Restuccia
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
✉ francesco.restuccia@uniroma1.it

[70] V. Flusser, *Kommunikologie…*, cit., p. 94.

Articoli/12

Jean Baudrillard, Michel Houellebecq
Un gioco di specchi

René Capovin

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 04/02/2017. Accettato il 11/03/2017

They are against multiculturalism, human rights and feminism. They are charged with apocalyptic attitude. They wrote about map-territory relation, cloning, orgy and death. In fact, even if it sounds strange, perhaps disturbing, Jean Baudrillard and Michel Houellebecq share a lot of things. Obviously their works also show several, strong differences. Still, the total absence of reflection on the links between these major contemporary figures justifies the operation carried out in this article, i.e. to show only similarities and continuities 'from within', through a cutting whose rough materials are the works of both authors.

***

Se gli uomini fossero più felici nei secoli passati, questo l'interrogativo da doccia che spinge Daniel1, di professione comico, a compiere un rapido giro d'orizzonte sulla storia della nostra civiltà. Il personaggio di *La possibilità di un'isola*[1] riconosce che si potrebbe disquisire a lungo della difficoltà dei sentimenti amorosi, evocare l'apparizione della democrazia, la perdita del senso del sacro, lo sfilacciarsi del legame sociale. A tali temi, del resto, egli stesso ha dedicato numerosi *sketch*. Ma si potrebbe addirittura continuare e rimettere in causa il progresso scientifico e tecnologico, chiedendosi per esempio se il miglioramento delle tecniche mediche non sia stato pagato con una crescita del controllo sociale e una diminuzione globale della gioia di vivere. Insomma, tutto si può dire, soprattutto se si tratta di far ridere. Quello che appare incontestabile, l'unica cosa su cui non ha nemmeno senso scherzare, è il consumo: niente, in nessun'altra civiltà, in nessun'altra epoca, potrebbe essere comparato alla perfezione di un centro commerciale contemporaneo funzionante a pieno regime.

La società dei consumi è basata su questa convinzione auto-promozionale, come Baudrillard riconosce all'inizio di *La società dei consumi*: «Vi è oggi attorno

[1] M. Houellebecq, *La possibilità di un'isola*, Bologna 2007.

a noi una specie di evidenza fantastica del consumo e dell'abbondanza, costituita dal moltiplicarsi degli oggetti, dei servizi, dei beni materiali, e che costituisce una sorta di mutazione fondamentale dell'ecologia della specie umana»[2].

Effettivamente, la seconda metà del XX secolo ha significato, almeno per molti europei e americani, l'uscita dalla Scarsità. Questo fatto ha sconvolto la vita materiale e psichica di milioni di individui, ma ha avuto effetti relativamente modesti sulla condotta di chi cerca di tradurre la realtà in concetti, possibilmente veri, o almeno plausibili. Certo, trattandosi di un'evidenza, quasi nessuno ha potuto fare a meno di registrare il dato, eppure relativamente pochi sono stati coloro che hanno deciso di approfondire significati e conseguenze del vivere in un mondo che era o appariva, almeno per una fetta dell'umanità, non più segnato dal 'non-avere-mai-abbastanza'[3]. La specificità di Baudrillard consiste nel non fornire un'apologia, ma nemmeno soltanto una delle molte critiche, più o meno radicali, del proprio tempo. Baudrillard ha saputo cogliere come pochissimi altri i significati di un mondo segnato dal mito dell'Abbondanza.

Con 'lo spirito del capitalismo' e 'il capitalismo come religione'[4], Weber e Benjamin usano categorie teologiche in analisi riferite a una ormai trascorsa Età del Ferro, ancora segnata da Colpa, Debito e autocostrizione al Lavoro. Per Baudrillard, la società dei consumi si manifesta sotto forma di Miracolo. Le evidenze quotidiane dell'intreccio tra tecnica e libero mercato implicano un'etica fondata sull'inversione dei principi del paleo-capitalismo: «a forza di vivere nei limiti dei propri mezzi, intere generazioni hanno finito per vivere al di sotto delle loro possibilità […]. Oggi, è nata una nuova morale: precessione del consumo sull'accumulazione, fuga in avanti, investimento forzato, consumo accelerato, inflazione cronica (fare economie diventa un'assurdità)»[5]. Tale nuovo ordine non ha più il suo fulcro nel debito e nella correlata colpa, ma nel credito e nella conseguente irresponsabilità: il consumatore vive nello sdoppiamento tra un sé attuale, destinatario casuale della Manna, e un sé futuro cui comunque si aprirà l'opzione di un'ulteriore fuga in avanti. Dopo il Lavoro, prova di Salvezza individuale, appare il Consumo, diritto universale fondato su un solo obbligo – il dover scegliere tra una pluralità di modelli.

I romanzi di Houllebecq sono ambientati in un'epoca in cui il meglio della cucina indiana e cinese distano un colpo di telefono. E come dubitare del successo di una civiltà che mette a disposizione dei suoi utenti il meglio di tutte le altre? Nei libri di Houellebecq, in effetti, nonostante tutto quello che si dice, c'è forse più cibo che sesso. Il sesso risalta nelle pagine perché estremamente raro nella realtà descritta – una realtà, in compenso, piena di roba da mangiare,

[2] J. Baudrillard, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna 2008, p. 3.
[3] L'epocalità di questo passaggio è rimarcata con la caratteristica incisività da Peter Sloterdijk in: *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010, da cui prendo in prestito anche l'uso della formula 'Età del Ferro'.
[4] Sul rapporto tra teologia e capitalismo in Weber e soprattutto Benjamin, cfr. l'attenta e acuta l'analisi di Mario Pezzella in *Insorgenze*, Milano 2014.
[5] J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Bologna 2003, p. 204.

o meglio, piena di menu. Non si cucina mai, e nemmeno si mangia. Si sceglie: etnico, etnico rivisitato, neo-qualcosa – perché niente più è solamente quello che è. I depressi razionali, grandi protagonisti dei romanzi di Houellebecq, hanno un motivo quasi invincibile per tirare avanti ed è la disponibilità a basso prezzo di cibo, volendo anche di ottima qualità. Non si è mai davvero a terra se si hanno due soldi in tasca e un micro-onde.

Il sesso è questione più complicata. Certo, pagando si ottiene tutto (il viaggio nel Sud-Est asiatico del protagonista di *Piattaforma*[6] fornisce dettagli quasi esaustivi in materia), ma la liberazione sessuale, in quanto liberazione, prometteva ben altro. Invece, il sesso descrive nella sua distribuzione una rigida gerarchia economica e sociale, non diversa da quella individuata dal cibo e da ogni altro bene posto, più esplicitamente, sul mercato. In realtà, anche l'accesso ai beni sessuali risulta subordinato alla disuguaglianza dei capitali dei singoli consumatori. In questo senso, la liberazione sessuale non ha beneficato i poveri in capitale sessuale, che esemplarmente, in *Estensione del dominio della lotta*[7] o *Piattaforma*, finiscono con l'assistere, umiliati, alla performance pubblica di due privilegiati in materia.

Per motivi analoghi Baudrillard parla del consumo come di un mito: se l'Abbondanza fosse reale e non immaginaria, tutti dovrebbero avere accesso reale a tutto quello che desiderano. In realtà, non solo non c'è l'accesso reale, ma non ci sono nemmeno i desideri, che a essere considerati con attenzione presentano la sorprendente caratteristica di non adeguarsi naturalmente all'aumentata offerta di beni. In effetti, il desiderio, lasciato a se stesso, non porta affatto verso le forme richieste di consumo, e va quindi addestrato: poter consumare non significa consumare davvero, se non si è nel frattempo instaurata una morale che accompagni formazione e indirizzamento dei desideri. Si tratta quindi di un'Abbondanza doppiamente paradossale, fondata, per un verso, sulla distribuzione ineguale delle possibilità concrete di accesso, per l'altro, sulla necessità di un vasto processo di rieducazione di massa centrato sulla 'liberazione' (in realtà produzione) dei desideri. Contro tutte le evidenze (un classico per Baudrillard, pensatore scettico), la società dei consumi *non* è una società dell'abbondanza: quello spreco collettivo che nutriva il legame sociale nelle società pre-economiche[8] è ora concesso solo sotto forma di operazione funzionale all'esigenza del mercato (vedi alla voce 'rottamazione').

Questa sorta di smascheramento, in linea con le performance dei più classici pensatori 'critici', non gioca un ruolo davvero centrale nel complesso del lavoro teorico di Baudrillard e non va comunque scollegato dalla più ampia, e ben più originale, attitudine da studioso di quell'esotica civiltà che è la nostra. Questa capacità di calarsi concettualmente in un'epoca che ci risulta opaca

[6] M. Houellebecq, *Piattaforma. Nel centro del mondo*, Bologna 2001.
[7] M. Houellebecq, *Estensione del dominio della lotta*, Bologna 2007.
[8] I riferimenti a Georges Bataille e a Marcel Mauss sono una costante dell'opera di Baudrillard, come ben messo in luce da Serge Latouche in: *Baudrillard o la sovversione attraverso l'ironia*, Milano 2016, pp. 27-30.

perché troppo vicina ha di mira soprattutto la sovranità dell'Io, quel soggetto che dimostrerebbe la propria avvenuta emancipazione anzitutto attraverso la libertà delle proprie scelte di consumo. Per Baudrillard, l'irresponsabilità cui è chiamato il consumatore è bilanciata soltanto dall'irrilevanza delle sue scelte.

Parlare di «protagonisti» nei romanzi di Houellebecq significa fare del sarcasmo. Scelte e progetti sono tendenzialmente a carico di istanze terze (pubblicità, partner, caso etc.), cui ci si rimette con gradi variabili di adesione ma comunque esibendo rarissimi segni di insofferenza, men che meno insubordinazione. Parlare di 'servitù volontaria' sarebbe peraltro eccessivo, mancando una volontà degna di questo nome. La logica narrativa opera nel pieno rispetto di questi soggetti dimissionari e si svolge come concatenamento di eventi, spesso del tutto casuali quanto irreversibili, che decidono i soggetti. Non c'è 'scavo psicologico', del resto c'è ben poco da scavare: l'io non è che il residuo svuotato da fatica e noia di una serie di interazioni, generalmente a bassissima intensità, con persone, uffici e negozi. In questo senso, la società dei consumi non perverte il libero corso dei desideri e delle volontà di individui e aggregati, ma soccorre istanze decisorie per lo più scioperate, se si eccettuano le voglie più basiche.

I caratteri associati da Baudrillard alla società dell'Abbondanza (Trenta Gloriosi) non si estinguono con l'avvento della Crisi (choc petrolifero etc.). La crisi, 'principio fantomatico di realtà', sarà il nuovo scenario in cui irresponsabilità e irrilevanza, individuali e collettive, continueranno a prosperare, ma sotto un diverso regime politico: «Il paradiso artificiale della destra, era l'abbondanza. Quello della sinistra oggi, è la crisi. Il suo presentimento e la sua irruzione negli anni Settanta hanno resuscitato il Partito socialista dopo che si era creduto alla sua morte definitiva. Ed è essa che resta la sua migliore chance di sopravvivenza»[9].

La Sinistra va al potere (in Francia, nel 1981) quando, anzi perché, tutte le energie di rottura presenti nella società sono esaurite. I residui del Sessantotto, portatori di una radicalità poetica più che politica (cui Baudrillard rimarrà nel complesso fedele), hanno ritardato l'avvento dei socialisti, ora perfettamente adeguati ai tempi:

> Non saremo mai abbastanza grati agli Arabi del loro colpo di forza, o di scena, petrolifero, che ci ha immersi di nuovo nella penuria, quindi nella crisi, quindi in una nostalgia perpetua della crescita. I benefici effetti di ciò si sono fatti immediatamente avvertire: un supplemento di moralità si è impadronito collettivamente delle nazioni occidentali e la credibilità dei dirigenti, un po' dappertutto scossa dopo i soprassalti degli anni Sessanta, è uscita largamente rinvigorita dalla gestione della crisi. Mettendo fine all'utopia energetica della crescita, gli Arabi ci hanno reso l'energia simbolica, quella dell'austerità e della penuria[10].

Questa sinistra è detta da Baudrillard 'divina' perché punta a riconciliare ordine politico e bisogni sociali 'autentici'. Il Partito Socialista si pone come

[9] J. Baudrillard, *La sinistra divina*, Milano 1986, p. 87.
[10] Ivi, p. 88.

partito della virtù, intesa quale prolungamento delle sane esigenze e dei probi comportamenti che caratterizzerebbero un sociale che è invece, per Baudrillard, irriducibilmente attraversato da vizio e male. Come nella *Favola delle api* di Mandeville, più volte citato, la virtù senza vizio è destinata alla rovina. La sfida politica dei socialisti, in quanto purificazione della politica per corrispondere alla purezza del sociale, è quindi ingenua e destinata allo scacco.

Questa alleanza arabo-socialista stretta sotto il segno di virtù fittizie è molto vicina all'oggetto della *fiction* politica delineata da Houellebecq in *Sottomissione*[11], dove un partito islamico moderato giunge al potere grazie a un patto con il Partito socialista. Qui è direttamente una religione a offrire appiglio alle pretese di divinità del nuovo ordine, che fonda peraltro il suo successo su motivazioni tutt'altro che pie. Alla base della presa del potere sta, infatti, un'acquiescenza di parte consistente dell'elettorato maschile laico, oddio, in realtà più lussurioso che laico: lo scambio che viene immaginato è ubbidienza formale in pubblico contro la possibilità di un dominio domestico su una pluralità di donne sottomesse. I 'quadri' della società francese passata in rassegna, come si dice, hanno fatto i loro calcoli e sono giunti alla conclusione che, perché no?, la nuova Virtù governa sdoganando il Vizio, prima vincolato al mestiere più antico del mondo. La sottomissione politica, che ha scandalizzato o entusiasmato soprattutto torme di non lettori del libro, è accettata in forza dei benefici apportati dalla sottomissione sessuale. Un potere che si pretende virtuoso, ma che in realtà è pronto a tutti i tipi di compromessi perversi con il potere economico e finanziario, è visto come lo sviluppo coerente di una società (occidentale) profondamente marcia.

Queste nuove disavventure della Virtù in salsa politica hanno confermato Houellebecq nel ruolo di 'nemico pubblico' di una larga parte dell'opinione pubblica francese 'di sinistra'. Lo stesso Houellebecq afferma di avere, stando almeno ai riscontri avuti facendo una rapida ricerca su Google, gli stessi nemici di Bernard-Henri Lévy, intellettuale impegnato soprattutto nell'anti-gauchismo (nonché bersaglio di varie uscite di Baudrillard contro i *nouveaux philosophes*). Tra questi nemici spiccano vari siti di ultra-sinistra, che dimostrerebbero come la collusione contro-natura tra radicalismo politico e islamismo radicale sia una realtà[12].

Qui la discontinuità rispetto a Baudrillard è, o pare, evidente. Nonostante siano numerose le critiche 'da sinistra' rivolte a singoli aspetti della sua opera, Baudrillard rimane generalmente collegato all'ampia galassia dei pensatori critici (cioè, a parte eccezioni non trascurabili ma trascurate, di sinistra). Penso che questa circostanza abbia contribuito in modo determinante a ritardare un confronto come quello qui tentato.

Certo, com'è intuibile e come in parte già evidenziato, tra Houellebecq e Baudrillard esistono anche forti e indiscutibili distanze. Tuttavia, la pressoché assoluta assenza di riflessione sui legami, almeno ai miei occhi altrettanto evidenti,

[11] M. Houellebecq, *Sottomissione*, Bologna 2015.
[12] Cfr. M. Houellebecq, B.-H. Lévy, *Ennemis publics*, Paris 2008, pp. 220-221.

che uniscono le due opere, rende sensata (spero) l'operazione qui condotta, che consiste nel mostrare rimandi e somiglianze 'dal di dentro', attraverso un lavoro di montaggio di parti o motivi pertinenti. La tesi sostenuta nell'articolo, quindi, è una e circolare: tra le opere di Baudrillard e Houellebecq vi sono analogie e continuità tali che risulta possibile costruire un articolo come questo, fatto virtualmente *solo* di analogie e continuità. Mettere in luce l'esistenza di questi legami è l'unico fatto qui pertinente – un fatto in sé banale eppure, se non mi sbaglio, nuovo e, credo, importante[13].

In questa prospettiva, il caso del significato politico dell'opera di Baudrillard è paradigmatico: posizioni e provocazioni espresse in numerosi passaggi richiamano parti o intrecci di opere di Houellebecq, legittimando il pensiero dell'esistenza di una qualche «somiglianza di famiglia», meritevole di essere indagata in modo più approfondito e sistematico. Il punto cruciale, per quanto riguarda il Baudrillard 'politico' è stato posto da Rex Butler: «Con l'andar del tempo, mi ritrovo sempre più spesso a chiedermi se non fosse proprio Baudrillard quel grande filosofo conservatore che stavo evocando. Baudrillard come grande conservatore? L'idea stessa è eretica»[14]. Butler prosegue passando in rapida rassegna tutti i punti in cui l'attacco al 'sistema', per restare nel frasario *gauchista*, assume la forma di critica conservatrice, quando non reazionaria[15]:

> Lungo tutta la sua opera, Baudrillard assume atteggiamenti identificati, semmai, più con la Destra che con la Sinistra. È critico del multiculturalismo. È critico dei diritti umani. È critico della sovra-socializzazione. È critico del consumismo. È critico dell'arte contemporanea e dei suoi musei. È critico di una figura eminente della Sinistra come Foucault. In un libro come *La sinistra divina*, è critico della Sinistra stessa[16].

Di più: dopo aver ricordato il modo in cui Baudrillard caratterizza l'Islam («superiorità atletica», «rinuncia della volontà», «docilità non ironica»), Butler afferma: «È davvero non eccessivo dire che questi termini sono parte di un certo immaginario culturale stereotipato, forse persino razzista». Vero, tutti questi riferimenti a contesti e fenomeni reali vanno inseriti in un pensiero che è parecchio (ironico, paradossale, metalettico[17], patafisico etc.) fuorché 'realista' e devono quindi essere letti almeno al secondo livello (per cui, per esempio,

[13] Ringrazio Matteo Bortolini, Paolo Costa ed Eleonora de Conciliis per aver sostenuto nel travaglio la scrivente montagna.
[14] R. Butler, *Jean Baudrillard' Duality*, «International Journal of Baudrillard Studies», vol. 8, n.1, 2008 (cfr. http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-8_1/v8-1-butler.html, consultato il 31.1.2017).
[15] Sul rapporto tra Baudrillard e il più augusto tra gli avvocati del 'sistema', Niklas Luhmann, mi permetto di rimandare al mio *Baudrillard As A Smooth Iconoclast: The Parasite And The Reader* , «International Journal of Baudrillard Studies», vol. 5, n. 1, 2008 (cfr. http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol5_1/v5-1-article15-capovin.html, consultato il 31.1.2017).
[16] R. Butler, *Jean Baudrillard' Duality*, «International Journal of Baudrillard Studies», vol. 8, n.1, 2008 (cfr. http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol-8_1/v8-1-butler.html, consultato il 31.1.2017).
[17] Sull'importanza della metalessi in Baudrillard e sul senso delle auto-attribuzioni elencate, cfr. S. Latouche, *Baudrillard*, cit., pp. 44-45.

l'Islam da bar è giocato contro l'Islam da caffè del multiculturalismo ufficiale). Pur scontato tutto questo, quella che viene di volta in volta evocata è un'alterità non pre-addomesticata, spesso minacciosa o orrida, mai presentata come una *propria* opzione politica ma comunque evocata quale forza capace di resistere a ogni tentativo di assorbimento o conciliazione.

Queste energie di irriconciliazione sfuggono all'imporsi della simulazione quale forza storica centrale di una specifica fase della modernità, in cui la realtà appare squalificata a ripetizione di una partita già giocata su un altro tavolo, in cui anche l'imprevisto era stato scontato. La politica ne è uno dei campi di applicazione più decifrabili: test, sondaggi e calcoli statistici sono meccanismi previsionali che anticipano azioni ed eventi veri e propri, rendendoli sempre meno sorprendenti – e anzi, al limite, del tutto superflui, in quanto previsti e pre-interpretati anche nel loro decorso meno probabile. La Guerra Fredda è combattuta a colpi di non-eventi di cui si calcolano le non-reazioni, le elezioni verificano una delle simulazioni che le aveva precedute e permettono finalmente alle conseguenze in essa pronosticate di avere luogo. La realtà arriva dopo e ha l'effetto di lasciar, finalmente, fluire il gioco dei modelli previsionali. Ma il vero paradigma della simulazione è il DNA, in quanto matrice oggettiva che pre-determina aspetti essenziali della vita individuale. Se descrivere il consumo come manipolazione di segni aveva ancora un valore almeno in parte metaforico, se l'evento politico ha comunque una sua materialità buona per reporter e turisti del reale vari, qui si esce di metafora e si tocca la fattualità del codice: l'informazione racchiusa nel codice genetico *fa davvero* la realtà – la costruisce e ne pre-determina lo sviluppo, salvo incidenti o imprevisti a loro volta fronteggiati da ulteriori codici.

Disneyland, in quanto paradigma del mondo immaginario, ha in realtà la funzione di confermare la realtà del mondo circostante: «Disneyland è posto come immaginario al fine di far credere che il resto è reale, mentre Los Angeles e l'America che la circonda già non sono più reali, ma appartengono all'ordine dell'iperreale e della simulazione»[18].

Il territorio e la sua retorica fungono in Houellebecq da principio di realtà immaginario, come immortalato nella grande festa di Capodanno raccontata in *La carta e il territorio*[19]. In una lussuosa villa vicino a Parigi il jet-set, vero o auto-nominato, sciama tra stand-tempietti dell'autenticità in cui è esposto il meglio della tipicità francese – cibo, bevande, costumi, tutto quello che dovrebbe costituire la verità del territorio rispetto all'astrazione della carta. La *crème* si mescola alla salsiccia in una Disneyland del genuino – *Eataly*! – che finisce, *ça va sans dire*, nel vomito.

In mancanza di un 'fuori' credibile, la reazione a questa accresciuta capacità di previsione e controllo si può manifestare soltanto come contro-finalità innescate dagli stessi meccanismi previsionali, che pur pre-risolvendo i

[18] J. Baudrillard, *La precessione dei simulacri*, in *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Bologna 1980, p. 60.
[19] M. Houellebecq, *La carta e il territorio*, Bologna 2010, pp. 198-206.

loro *task* generano, al contempo, nuove patologie e fallimenti prima sconosciuti. La sollecitudine di marketing e welfare suscita una nuova violenza, senza fine e senza oggetto. La tensione verso l'abolizione dello sforzo e l'automatismo è contraddetta da stress e fatica endemici ('gli eroi del consumo sono affaticati'[20]). Diagnosi genetica e chirurgia estetica sono contemporanee al crescere della massa di obesi e anoressici. Diritti positivi e fatti negativi non si escludono, ma crescono *insieme*. La forma del pensiero di Baudrillard resta immutata: le varie istanze di previsione e controllo sono limitate non dalle 'critiche', che tendono a contestare la parzialità del processo e spingono quindi verso una sua intensificazione, ma dai loro stessi meccanismi costitutivi. Baudrillard come avvocato di un diavolo che è nelle cose.

La vita che viene raccontata da Houellebecq è, per lo più, una vita banale e insostenibile, in parte insostenibile perché banale. La vita quotidiana della maggior parte dei personaggi appare liscia e prevedibile. Eppure, non passa settimana senza che una qualche istanza impersonale chieda al pacifico cittadino un modulo, una bolletta da saldare, una dichiarazione, una firma, un qualcosa in sé minimo che però, se rapportato al Niente che sarebbe lecito aspettarsi da una Società Evoluta, diventa enorme. Il protagonista di *Sottomissione* ne è assillato e la descrizione è talmente convincente da far pensare che un Partito capace di eliminare del tutto le Scartoffie vincerebbe a mani basse ogni elezione in un qualunque Paese sviluppato, senza bisogno di *alcuna* alleanza.

La vita è dura perché è imperfettamente burocratica, in questo senso la gestione della morte potrebbe avere qualcosa da insegnare:

> la morte deve poter essere assicurata come servizio sociale, integrata come la salute e la malattia sotto il segno del Piano e della Previdenza sociale. È la storia di quei *motel-suicide* negli USA dove, contro una somma confortevole, ci si può procurare la morte nelle condizioni più gradevoli (come qualsiasi bene di consumo, servizio perfetto, persino le *entraîneuse* che vi fanno riprendere il gusto della vita, poi si immette gentilmente, con ogni scrupolo professionale, il gas nella vostra camera, senza tormenti né colpo ferire). […] 'Morite, noi faremo il resto' non è già più che un vecchio slogan pubblicitario dei *funeral homes*. Al giorno d'oggi, morire fa già parte del resto, e i *thanatos centre* s'incaricheranno della morte come gli *eros centre* s'incaricano del sesso[21].

Jed, il principale 'protagonista' di *La carta e il territorio*, va a Zurigo sulle tracce dell'anziano padre, che si era recato in quella città dopo aver comunicato l'intenzione di sottoporsi a eutanasia. Jed individua la clinica (*Dignitas*), annota la via e vi si dirige in taxi, un po' imbarazzato dall'idea che il taxista veda in lui un aspirante suicida. In realtà Jed scopre che gli sguardi stonatamente ammiccanti del taxista erano dovuti al fatto che accanto a *Dignitas* si trova il *Babylon FKK Relax-Oase*, un bordello di lusso, molto kitsch. *Dignitas* è invece in un edificio sobrio e funzionale – «molto Le Corbusier nella sua struttura trave-colonna che liberava la

[20] J. Baudrillard, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna 2008, p. 292.
[21] Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 2009, p. 194. Poco prima Baudrillard ricorda: «la Previdenza Sociale è la morte – Maggio '68».

facciata e nella sua assenza di fioritura decorativa, un immobile identico insomma alle migliaia di immobili di cemento bianco che componevano le periferie semi-residenziali dovunque sulla superficie del globo»[22]. Arriva alla reception e chiede di consultare il dossier del padre, architetto che dopo aver cercato un'alternativa al funzionalismo modernista si era adattato alla costruzione di residence per vacanze. La richiesta crea un po' di scompiglio, alla fine un'impiegata consegna uno scarno documento, scritto in tedesco, assicura che si è svolto tutto secondo le procedure e che il padre aveva scelto l'incinerazione. Il fastidio e la freddezza dimostrate davanti alle richieste di avere un qualche segno degli ultimi momenti di vita del padre hanno molto innervosito il nostro Jed, in genere tipo dimesso e accomodante. Quando la donna si alza, pensando che il colloquio sia finito, viene assalita da pugni e calci che la lasciano moribonda a terra. Tutto si svolge in silenzio, nella più grande sorpresa di Jed, che non aveva pianificato alcunché ed è stato, come si dice, trascinato dagli eventi. Jed torna in hotel. Mangia e beve di gusto. Si aspetta di essere arrestato l'indomani a un qualche controllo e invece non accadrà nulla, neanche nei giorni successivi. La favola insegna che quando l'Eccezione diventa troppo irrazionale, la Norma, a volte, lascia perdere.

L'esistenza di un'opzione 'viaggio dall'altra parte della Terra' al presentarsi di un lutto è un comportamento più in linea con il carattere assurdamente confortevole di una vita conciliata con le possibilità dei tempi. Conoscenti e agenzie di viaggio concorrono a incanalare il destinatario della Sventura, vera o presunta, verso una qualche spiaggia. Jules Verne non aveva osato immaginare quello che è, per il personaggio principale di *Piattaforma*, del tutto naturale. Siamo al culmine di un lunghissimo processo di ominazione che è giunto a liquidare dolori e pensieri vari grazie alle vacanze tutto compreso.

Ma quello che meglio corrisponde all'idea di una morte quale evento desimbolizzato da includere nella programmazione delle vite individuali è un atteggiamento insieme più sensato e radicale, secondo cui l'annullamento della morte va perseguito attraverso il prolungamento *sine die* della vita. Ora, perché l'immortalità possa essere una benedizione e non una condanna (perché quasi tutti i personaggi di Houellebecq, fondamentalmente, *si annoiano a morte*), bisogna pensare a un'umanità di tipo nuovo. Daniel25, il lontanissimo discendente di Daniel1, il comico con cui avevamo cominciato, ha vaghe conoscenze, fondate su pochi documenti lacunosi, di una lontanissima epoca in cui gli umani erano usi a unirsi carnalmente. *Le particelle elementari* è un lungo esodo, pieno di algoritmi, da una vita invivibile. Più in generale, il lettore di Houellebecq è posto di fronte all'evidenza che la vita, per com'è, tolti i surgelati extra-lusso e qualche bottiglia di bianco, non vale granché la pena. Lo choc petrolifero ha qui assunto forma psichica, la benzina degli umani è finita sul serio, l'unica soluzione è accedere a una superiore energia cosmica (se c'è, e se la si trova).

[22] M. Houellebecq, *La carta e il territorio*, Bologna 2010, p. 311. Noto che le riflessioni sull'urbano e sull'architettura di Baudrillard, dalla rivista «Utopie» all''effetto Beaubourg', hanno come oggetto principale proprio gli assunti e le conseguenze del modernismo funzionalista.

Nel frattempo, si tira avanti come si può. Nella vita com'era molto prima di Daniel25, l'arte è stata il serraglio di tutti coloro che, per dirla con Houellebecq, ne hanno 'un po' le palle piene'[23]. L'arte avrebbe quindi una parte specifica, quella maledetta. In effetti, anche per Baudrillard nella modernità l'arte si è affermata come dominio dell'anti-utilitario e si è via via imposta come alternativa radicale alla realtà e ai suoi principi. Il problema, per entrambi, nasce quando l'arte si dimostra avanguardia di un nuovo modo di creare utile e decorare la realtà, cioè quando l'arte si sposta dal sottosuolo al salotto.

Jed, l'assalitore della segretaria mortifera di Zurigo, costituisce un caso esemplare. Da un punto psicologico, si tratta del classico personaggio *à la* Houellebecq, con una vita segnata da due preoccupazioni fondamentali: le cene natalizie con il padre e uno scaldabagno che fa i capricci. Da un punto di vista professionale, invece, Jed è un artista che riesce, senza averlo davvero voluto e senza risultarne veramente toccato, a spaccare: grazie a un paio di mostre ben promosse, con vernissage cui partecipano due tre stranicchi, il nostro diventa a sua volta stranicco. La prima mostra, in particolare, consiste in foto di mappe di territori francesi ed è promossa direttamente dalla Michelin, la nota azienda produttrice di carte e guide turistiche. Il rapporto tra carta e territorio ha un significato, all'interno della biografia artistica dell'autore (lo ha anche, e importante, nell'opera di Baudrillard: è la differenza che la simulazione annulla[24]), ma tale significato non è che un pallido alibi contenutistico rispetto all'insensatezza del gioco della promozione e dell'investimento. Quello che risalta è l'impermeabilità tra il mondo dei valori estetici e il mondo dei valori monetari: nella misura in cui un rapporto si crea, l'artista diventa un magnate e rende irrealistica la parte di artista maledetto; nella misura in cui il rapporto non si crea, non c'è artista degno, oggi, di questo nome. Significativamente, l'opera incompiuta di Jed è un quadro dal titolo: 'Damien Hirst e Jeff Koons si spartiscono il mercato dell'arte'.

In sé non si tratta di una posizione originale, se consideriamo che già nel 1972 Baudrillard aveva titolato un capitolo di un suo libro: *L'aumento di prezzo dell'opera d'arte. Scambio/segno e valore di lusso*[25], dove si sosteneva che le aste di quadri, fondate sullo spreco esibito e sulla distruzione manifesta di ricchezze, mostrano allo stato puro una logica competitiva e distintiva presente, in dose minore, anche nell'acquisto delle presunte 'cose che servono' (vedi la sintomatica «utilitaria»). Comprare un Picasso per il corrispettivo del PIL del Kenia è parente nell'assurdo del comprare una Peugeot bianca di moda per il corrispettivo di decine e decine di stipendi mensili di chi la compra. La seconda mostra di Jed si compone proprio di quadri, venduti a prezzi folli – si diceva che

[23] M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft. Contro il mondo, contro la vita*, Bologna 2001, p. 14.
[24] L'opera di Baudrillard non permette di individuarvi un vero sviluppo teorico, se si eccettuano alcuni aggiustamenti, il più significativo dei quali è forse nel cruciale *La precessione dei simulacri*: in questo articolo del 1978 viene considerata *rétro* proprio l'immagine borgesiana di una mappa in rapporto 1:1 con il territorio.
[25] J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano 2010.

questo non è originale, in effetti, anzi, è quasi logico. Houellebecq segue l'artista nella transizione da aspirante artista a star, mostrando dal di dentro l'assenza di rapporto tra 'ricerca personale' e riscontri oggettivi (leggi soldi), ma soprattutto considerando la cosa non dal punto di vista classico del genio incompreso, ma da quella del probabilmente mediocre assurto in gloria. Comunque, queste modalità di produzione e distribuzione dei prodotti artistici non hanno nulla a che vedere con la funzione svolta dall'arte, in quanto rifugio dei non allineati. È vero, ma si potrebbe pur sempre dire, algidi: chi se ne importa?

A Houellebecq, contrariamente a quello che si potrebbe pensare, importa. Le opere di Houellebecq possono essere lette come una forma d'arte evolutiva, forse mutante, sviluppatasi in un contesto che riserva ai prodotti artistici una circolazione sempre più dominata da vincoli mediatici ed economici. Ovviamente, Houellebecq e i suoi libri sono stati e sono anche fenomeni mediatici, oltre che economici. Quello che si sostiene è che il *surplus* specifico di queste opere, quello che le rende qualcosa di più e diverso dall'essere un bene notiziabile e prezzabile, consiste nel configurarsi anche come reazioni a un mondo in cui gli spazi del non notiziabile e del non prezzabile si sono ridotti a riserve insignificanti o illusorie. Il sostanziale esaurimento dell'autonomia dell'arte, se non dell'arte *tout court*, non è soltanto qualcosa che nelle opere di Houellebecq viene mostrato, è semmai un elemento con cui l'opera di Houellebecq si confronta sin dall'inizio.

La sparizione dell'arte è stata per Baudrillard un fenomeno storico, che ha avuto in Duchamp e Warhol i principali celebranti. Successivamente essa è diventata messa in scena ripetuta, per l'appunto «complotto»[26] fondato sulla complicità «occulta e alquanto turpe» tra artista (che gioca al secondo, terzo, quarto, x-livello) e masse «stupefatte e incredule». La maggior parte dell'arte contemporanea, per Baudrillard, fa proprio questo: è mediocrità che si spaccia per arte passando dal primo al secondo livello, «ma è nulla e insignificante sia al primo sia al secondo livello» e consiste in «una spartizione in via amichevole, necessariamente conviviale, della nullità».

Dice Houellebecq a proposito della letteratura di H.P. Lovecraft: «l'impatto sulla coscienza del lettore è di una brutalità selvaggia e spaventosa, e si attutisce solo con infinita lentezza»[27]. Eccoci lontanissimi da complotti e convivi. Assumo questa frase come una dichiarazione di poetica: probabilmente per Houellebecq è questo ciò per cui ha senso scrivere. La dimensione performativa dell'opera, cioè l'impatto sulla coscienza del lettore, è un aspetto fondamentale della scrittura di Houellebecq. Stile, analisi dei personaggi, intreccio, questi e altri elementi risultano secondari e subordinati rispetto alla capacità non tanto di «coinvolgere» il lettore, ma di farne il luogo in cui quanto scritto si trasforma in qualcosa di evidentemente, dolorosamente reale. Sempre a proposito di Lovecraft, Houellebecq parla di «letteratura rituale». Credo che una formula del genere sia pertinente anche nel caso di Houellebecq, a indicare l'esistenza di

[26] Da questa citazione sino alla fine del capoverso, il riferimento è a: J. Baudrillard, *Il complotto dell'arte*, Milano 2013, p. 3.
[27] M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft. Contro il mondo, contro la vita*, Bologna 2001, p. 34.

un patto con il lettore stretto sulle ceneri tanto della letteratura buona, quanto della buona letteratura. Con questo non si vuol dire che il patto consacri la cattiva letteratura, semmai che esso sigilla un desiderio pre- ed extra-letterario, lato produttore e lato utente, di letteratura *cattiva*.

Scrivere il male in presenza di un progetto di annientamento del male, questa è la posta fondamentale dell'opera di Baudrillard, in modo particolare nei testi che seguono *Lo scambio simbolico e la morte*. Anche questa sfida ha la sua chiave decisiva non a livello strettamente testuale, ma lungo l'asse testo-lettore. La domanda fondamentale è stata posta da Marc Guillaume: «Perché frequentiamo il mondo mentale che Baudrillard ha creato a partire dal mondo che condividiamo? Quale inquietudine gioiosa riusciamo a ricavare da questa frequentazione? O ancora: perché quest'ombra gettata sul mondo ci seduce?»[28]. Quando Baudrillard parla di sfida, duello, dualità, ebbene tutto questo non è semplicemente 'detto', ma prende corpo nel rapporto con il lettore.

Anche se vengono spesso richiamati una serie di concetti e modelli mutuati da modelli scientifici o filosofici, i testi di Baudrillard soffrono molto, se sottoposti ai protocolli della ricerca scientifica o dell'argomentazione filosofica. Certo, è possibile filtrare l'enorme mole di materiale accumulatosi negli anni spremendone 'tesi' che siano ritenute, per un qualche motivo, rilevanti o originali. Si può dire che questa sia una tendenza piuttosto diffusa, nei lettori di Baudrillard. Generalmente, è poi su questa traduzione che si concentra l'operazione confutativa o polemica dei 'critici'– che, in verità, spesso procedono ad autonome quanto spericolate estrazioni del succo di discorsi da loro stessi costruiti.

Contro questa tendenza, è da escludere che la specificità dell'opera di Baudrillard sia riducibile a un insieme di contenuti di carattere scientifico o filosofico. Al contrario, questi contenuti risultano indissociabili dalla forma in cui sono presentati – una scrittura piena di effetti e giochi di parole, volta fondamentalmente alla destabilizzazione delle griglie analitiche del lettore. Una scrittura performativa, 'numero nero' effettuato, è il caso di dire, sotto gli occhi del lettore.

Letteratura rituale, scrittura performativa. Rumore di specchi in frantumi.

René Capovin
✉ rcapovin@gmail.com

[28] M. Guillaume, *Cool thinking*, in *Cahiers de l'Herne – Baudrillard*, Paris 2008, p. 149.

¶ Sezione Quarta

Anamorfosi

Articoli/13

How to Lose to a Chess Playing Computer According to Jean Baudrillard

Gary Genosko

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 29/08/2016. Accettato il 05/10/2016

Readers of Baudrillard know that he thought about competition in sport and games in terms of failure and frailty. In *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, exchange value and symbolic ambivalence are mutually exclusive domains; in the latter, desire is not satisfied through phantasmic completion, and this entails that desire may ride failure to an ignominious counter-victory. Baudrillard found in the failure to react positively to an inducement like winning a race – captured in that bizarre American football phrase appropriated as a handle by Ronald Reagan, «Win One for the Gipper!» – the principle of a radical counter-economy of needs. Losers come in all shades. But radical losers stand apart from the crowd in the virulence of their capacity to radiate loss that they throw down as a challenge. There are those who are irresistibly drawn to blowing it, and others who can taste failure and steal it from the jaws of victory. From the Beatles to Beck, the figure of the loser has fascinated lyricists and theorists alike as not merely sympathetic but as a foundation for a deliberate weakness in the face of overwhelming odds and the false pretenses of victory. Here I revisit Jean Baudrillard's speculations about computer chess programs, specifically IBM's Deep and Deeper Blue, and how best to play against them. Drawing on Baudrillard's theory of loss in sports as an act of contempt for the fruits of victory, institutional accommodation, and the cheap inducements of prestige and glory, I examine how chess masters like Garry Kasparov have met the challenge of the brute force programs – some of which were congealed models of his own play – with appeals to a kind of unforced play and even 'non-thought'. Considering the malevolent and fictional computer system HAL, as well as Deep Blue and subsequent programs, right up to IBM's Jeopardy-playing computer 'Watson', this paper looks at ways to defeat programming power by critically regaining the counter-technical and (dys)functional skills of the loser.

***

«The film *The Loneliness of the Long-Distance Runner* is a very fine example, from a social and political point of view, of this ubiquitous counter-economy. The hero is an adolescent in a rehabilitation center who deliberately renounces a decisive victory in a running contest in order to avoid spreading any of the glory to his institutional oppressors. By losing, he preserves his own truth: here, failure merges with class revolt. Admittedly, in this story, the failure is explicitly deliberate, but it is not difficult to see how 'accidental' lapses and physical slips may acquire virtually the same meaning of denial and resistance»

Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*

1. AI and Chess

The transition from the symbolic necessity of either throwing or blowing it to the charm of weak play is evident in Baudrillard's discussion of IBM's chess computer Deep Blue and its first six-game match against world champion Garry Kasparov in 1996. I want to extend the lessons of Baudrillard's scattered, but overall coherent, remarks on competition to the context of chess played between a world champion and a specialized machine. I do this against the background of earlier celluloid dreams about artificial intelligence manifested in the malevolent supercomputer HAL in Stanley Kubrick's film *2001: A Space Odyssey* (1968).

AI programs, especially chess programs like Deep Blue which defeated grandmaster Kasparovin the first game, are defined by Daniel C. Dennett[1] as «intentional»:

> its behavior is predictable and explainable if we attribute to it belief and desires – 'cognitive states' and 'motivational states' – and the rationality required to figure out what it ought to do in the light of those beliefs and desires.

Deep Blue doesn't cheat; it doesn't perform misdeeds, even though Kasparov did claim its programmers cheated in his second losing series against the upgraded Deeper Blue by playing the cabinet trick, in which experts are hidden from view 'in' the machine and guide the machine manually. But does it earn praise? Yes, thinks Dennett, but Kasparov, after all, won the first series, and his horizons are a lot wider than those narrowly circumscribed in Deep Blue's world. The computer's «perceptual input» would need to be increased, and its coping mechanisms enhanced, for it to move beyond the parameters of the chess game. Deep Blue does not have «high order intentionality»; that is, it has no «moral responsibility» for its actions[2]. It lacks the ability to be self-critical. But the very framing of this discussion, according to Baudrillard, is a symbolic stake, a challenge of sorts that pits human against machine in an interface that gives way to a more basic rivalry: «The game of chess merely carries this situation to extremes»[3]. And Kasparov's first-round victory simply defers the machine's inevitable victory in the rematch the following year and announces the apparent nightmare of the loss of mastery. Yet the matter is not so simple, as any machine's victory is «a mark of our power, though we cannot bear this either»[4]. Baudrillard suggests that, after all, the most ignominious defeat is at the hands of a machine of our own design.

[1] D. C. Dennett, *When HAL Kills, Who's to Blame? Computer Ethics*, in *HAL's Legacy*, David G. Stork (ed, Cambridge 1997, pp. 351-65, p. 352.
[2] *Ibid.*, p. 354.
[3] J. Baudrillard, *Deep Blue or the Computer's Melancholia*, in *Screened Out*, C. Turner (trans.), London 2002, pp. 160-65: 160.
[4] *Ibid.*, p. 161.

Kasparov is truly multilingual, claims Baudrillard, in more than a strict linguistic sense, whereas Deep Blue speaks only «the language of calculation»[5]. If humankind is reducible to only compuspeak, then «defeat» by the machines is imminent. For what is lost is that Kasparov outstrips his own thought processes, whereas Deep Blue is trapped in its calculations, «within the confines of its own programme»[6], outside of which there is nothing or, at best, augmentations of the closed circuit.

The relinquishment of thought and the introduction of weak play, which is to say, playing below one's full potential, may be unknown to Deep Blue, which apparently must «play at the height of its capabilities»[7] at all times. It is «condemned» to this, thinks Baudrillard, underlining the implications of brute-force computing. The properly human response is to become «technically incorrect»[8]. Creativity is necessary; but so too is weakness. Unpredictability is a virtue, as is unruliness, and this species of innovation, of tactical underperformance, sits at the heart of gaming. Yet this is precisely what Kasparvo feared: that the «cabinet trick» made it look like Deeper Blue played below its capacity, eschewing «raw hardware speed» and computational power[9] and made decisions that deferred its victory.

HAL seems, at least initially in its fictional filmic matrix, to be a higher-order intentional system that might get the blues; HAL may even crackup. Indeed, he expresses puzzlement, comments on the oddness of the situation, and displays mild obsession. HAL also appears to be capable of misdeeds and duplicity, and questionable enthusiasm[10]. Does this mean that HAL is irreducible to algo[rithmic]-chess?

The narrative that gives HAL a history, especially a childhood to which he «devolves», belongs to the world of the script written jointly by Arthur C. Clarke and Kubrick, originally titled *Journey Beyond the Stars*. The dimensions of history and experience make HAL a moral agent of sorts to the extent of «show[ing] signs of fitting into one or more of the exculpatory categories»[11]– perhaps insanity. In an early version of the script, HAL (whose original name was Athena) «has a schizophrenic breakdown fragmenting into two personalities, with one explaining and condemning the actions of the other»[12]. HAL does express fear, but whether this is more than an emotional response displayed for pragmatic ends is anyone's guess. HAL has, for Dennett, «something very much like emotions»[13]. Deep Blue doesn't need «emotional crutches»[14] like fear. Yet

[5] *Ibid.*, p. 161.
[6] *Ibid.*, p. 162.
[7] *Ibid.*, p. 163.
[8] *Ibid.*, p. 163.
[9] H. R. Ekbia, *Artificial Dreams: The Quest for Non-Biological Intelligence*, Cambridge 2008, p. 49.
[10] D. C. Dennet, *When HAL Kills, Who's to Blame? Computer Ethics*, cit., p. 355.
[11] *Ibid.*, p. 360.
[12] P. Krämer, *2001: A Space Odyssey*, London 2010, p. 47.
[13] D. C. Dennet, *When HAL Kills, Who's to Blame? Computer Ethics*, cit., p. 361.
[14] *Ibid.*

HAL apparently does, and this makes him «unbalanced». Does this concede Baudrillard's point that a machine that has recourse to any weakness is human enough? Dennett seeks exculpation by way of a «blown fuse» or «emotional misalignment»[15]. HAL's mistake is his most human feature. From Baudrillard's point of view, it is not exculpatory but rather an understanding of sorts that the game is larger than he is; this «complexity»[16] has to date belonged only to humans. Is this to the machine's advantage? While Dennett searches for alibis that would exonerate HAL, Baudrillard leads us to appreciate the virtue of weakness and the consequences of its migration from human to machine.

Is HAL humanoid? HAL lip-reads, executes an independent, improvised agenda, and commits murder, killing four crew members while failing to kill the final astronaut (Dr. David Bowman, 'Dave'). Modification of a plan is, for David E. Wilkins[17], thought to be indicative of intelligent behaviour. This is «very dangerous» because HAL did not have an automated plan to kill the last astronaut; instead, he saw an opportunity and sought to exploit it. If HAL had not been disconnected, he would have continued to try to eliminate Bowman. This kind of persistence is more machine-like.

By and large the HAL 9000 supercomputer's automated procedures are prespecified. They suffice to pilot the spacecraft. Even though Bowman survives to disconnect HAL, Wilkins observes «HAL's planning [to kill Bowman] was flawed, but it was nonetheless planning»[18] HAL used his general intelligence in having the AE35 Unit (an allegedly malfunctioning piece of equipment that requires two astronauts to leave the ship to make repairs) replaced and therein moved beyond the analysis of "prespecified risks and utilities for this situation"[19].

Baudrillard seizes upon a remark of Kasparov's: «I play without thinking»[20]. Wilkins makes the same point about planning: «Humans use all sorts of common sense knowledge about the world to find the answer to problems … quickly, often without thinking»[21]. The question becomes: is HAL capable of such non-thought? Intelligence that recedes and in so doing frees thought from its anchors does not appear to belong to HAL. Perhaps non-thought is evident in HAL's chess match against astronaut Frank Poole. Murray S. Campbell, who was a member of the team that developed Deep Blue, wonders if HAL plays in the «human style – employing explicit reasoning about move choices and large amounts of chess knowledge» or in the machinestyle of «brute-force searches»[22]. Only the former is a sign of intelligence. Astronaut Poole loses amicably; it

[15] *Ibid.*, p. 362.
[16] J. Baudrillard, *Deep Blue or the Computer's Melancholia*, cit., p. 164.
[17] D. E. Wilkins, *'That's something I could not allow to happen': HAL and Planning*, in D. G. Stork (ed.), *HAL's Legacy*, cit., pp. 305-332, p. 306,
[18] *Ibid.*, p. 314.
[19] *Ibid.*, p. 317.
[20] J. Baudrillard, *Deep Blue or the Computer's Melancholia*, cit., p. 162.
[21] D. E. Wilkins, *'That's something I could not allow to happen': HAL and Planning,* cit., p. 320.
[22] M. S. Campbell, *An Enjoyable Game: How HAL Plays Chess*, in D. G. Stork (ed.), *HAL's Legacy*, cit., pp. 75–100: 75.

was expected. Kasparov was devastated by his opening loss, Campbell notes: «HAL appears to play chess the way humans do»[23]. But for Campbell it became obvious while observing Kasparov that he plays an anti-computer style, perhaps even an anti-Deep Blue style, which is more restrictive and open to exploitation by IBM's support team.

The views of Campbell and Baudrillard seem to converge around HAL's human-style chess playing. For Campbell, HAL does something quite interesting on his fifteenth move. Poole doesn't notice. HAL plays what is called a «trappy» move in the sense of being non-optimal. It is the sort of move that exploits Poole's weaknesses, and, for Campbell, is a sign of sophistication. In making this kind of move, HAL seems to forgo forcing checkmate sooner than he does, with the knowledge that the move would result in a win anyway and thus did not necessitate «a better move»[24], a common human practice, but one that conforms poorly with brute-force computing. HAL accepted a non-optimal move that prolonged the checkmate one further move; therefore, this small but significant weakness is not exactly non-thought, but is a chink in the armour of flash evaluation. It is less than perfect chess; it doesn't exactly violate the rules of its software program, but it doesn't relentlessly exploit them, either. This very slight weakness makes HAL indistinguishable from human chess players, at least in Campbell's mind. This small weakness is significant: pattern recognition problems and timing in chess computers were poorly grasped, and searching does not compensate for not knowing: «Kasparov could not say precisely how many moves it would take, and he was curious to see how Deep Blue would analyze the position» [forcing a draw through a fortress towards the end of a stalemate][25] HAL enjoys the game, unlike Deep Blue; HAL adapts to his opponent's weakness and displays one of his own in addition to nuanced decision making. The game in *2001: A Space Odyssey* was based on a match from 1913 (moves from the Roesch-Schlage match, Hamburg); Kubrick and his advisers didn't invent it for the film. This layer of partial representation adds little further to the investigation of machine-human relations, except perhaps exposing how a single aspect lifted from the vast history of chess may be remobilized.

2. In Praise of Weakness

It would be a mistake to think that Baudrillard's praise of weak play and the non-thought of the human chess player translates into either winning or losing as such. Baudrillard's point is that weakness is a way of supporting the rules of the game. Looking at it both ways, then, a competitor who lost all the time or won all the time would threaten the rules of the game. For Baudrillard,

[23] *Ibid.*, p. 79.
[24] *Ibid.*, p. 81.
[25] *Ibid.*, p. 90

«safeguarding the rules turns out to be a more fundamental imperative than winning itself»[26]. He continues in a footnote:

> A competitor, a runner for example, who won straightaway, every time – such a case would be a serious exception to the law of exchange, something like incest or sacrilege, and, in the extreme, the collectivity would have to suppress it[27].

A sports dynasty, while celebrated, is always slightly disturbing. What Baudrillard wants to preserve is reciprocity of exchange and the circulation of winning and losing according to the rules of the game, in this case chess and its global community. Recourse to rule-boundedness and dual/duel obligation of the contestants (to play the game is to follow the rules, not to transgress them), framed in a kind of anthropological language, was Baudrillard's conservative alternative to theories of the proliferation of desire and becoming that were put into circulation in France in the mid-1970s. According to Baudrillard's terminology, HAL shows some evidence of play based upon rules rather than mere laws.

Baudrillard sought to radically interrogate the difference between human and machine over the chessboard by putting into play the factor of weakness. When Baudrillard revisits the Kasparov-Deep Blue matches in *Impossible Exchange*[28], he reiterates his view of the first match that Kasparov possessed a «secret weapon… intuition, emotion, the stratagem, playing a 'double game' – whereas Deep Blue had only powers of calculation»[29]. Only Kasparov is a player; the computer is only an automated operator, insists Baudrillard. Only a player has an opponent because a machine is confined to its program. Kasparov's advantage was that of «otherness», Baudrillard provocatively underlines, with all the nuances of weakness: decoys, calculation in an ironic mode, «technological incorrectness». There is nothing ironic in Deep Blue's calculations. At least at first.

Baudrillard observed an inversion of roles and possibilities. Kasparov became a calculating machine, and Deeper Blue acquired, by the time of the second match and in virtue of the cunning of IBM's programmers, the capacity to «play against its own calculating nature»[30]. Deeper Blue became more HAL-like, in other words, when it chose to reject an obvious move for one that did not give it an immediate advantage and, in human terms, follow the path of weak play, ultimately committing an error that forced a draw. Deeper Blue was squeeezed into a space between rules and laws. Baudrillard quotes Kasparov to the effect that he couldn't understand how such a turn of events could happen. Yet the matter is clear for Baudrillard: an inversion has taken place, however

[26] J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, cit., p. 210.
[27] *Ibid.*, p. 210 n4.
[28] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, C. Turner (trans.), London 2001, pp. 115–17.
[29] *Ibid.*, p. 116.
[30] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, cit., p. 118

imperfectly. Certainly, Deeper Blue had been programmed «to beat human beings on their own ground»[31] against the human desire to become more machinic than a machine opponent. Baudrillard refuses to concede that this has anything to do with the acquisition of human thought by machines: «The inhuman can mimic the human to perfection, without ceasing to be inhuman»[32]. Distinguishing between intelligence ideally abstracted into a computer, and thought's instabilities in swerving from the path of reason and the ladder of higher and more efficient intelligence, Baudrillard configures the human–machine exchange in a way that does equal damage to the machine when a human ideal is projected on it, robbing it of its specificities, just as the human is diminished in acquiring machinic capabilities. Preserving both specificities is vital. In this way, Baudrillard takes the lesson of Kasparov's loss to Deeper Blue as a wake-up call: «Rather than fight on a ground where victory is never certain (that of technical intelligence), let us choose to fight on the terrain of thought, where the question of winning does not actually arise»[33].

Conclusion

Has Baudrillard relinquished his earlier idea of loss or simply refused the question of winning? Immediately he explains: «This is the key: maintaining the radical uselessness of thought, its negative predestination for any use or purpose whatsoever»[34]. It is «good fortune» that Deeper Blue defeated Kasparov because it shows that human thought has been relieved by computers of the burden of computation, calculation, communication, in short, of «knowledge and information». Having the virtual, the infoverse, think us, is a benefit for human thought since it can take up its tasks unburdened: «Thought can once again assume its place where 'the thinking is'»[35]. For Baudrillard, «the person who thinks 'in return,' the one who thinks because he *is thought*, is liberated from the unilateral 'service' of thought by the operation of the machine itself»[36]. The cold and calculating gift without return that would be the perfection of artificial intelligence challenges human thinking to redouble its efforts toward non-functional meandering passages and singularities. Deeper Blue's victory is liberating in this respect: from functionality, from meaning; for nothing, for throwing and blowing it. Relief from having to win, to succeed, to establish oneself; instead, the pursuit of singularities is paradoxically liberated by devolving perfect intelligence to the machine. This is not alienation but liberation: freedom to fail, and create aong the way.

For his own part, Kasparov has written that the halcyon days of human–machine chess were in the mid-80s when he routinely defeated machines named

[31] *Ibid.*, p. 117.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, p. 119.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

after himself – the 'Kasparov model' – and that the desire to have another match in 1998 with Deeper Blue never materialized. One of the most gloomy predictions after his loss in 1997 was that chess computers would find ways to win from the first move and «perhaps a real version of HAL 9000 would simply announce a move 1.e4, with checkmate in, say, 38,484 moves»[37]. HAL still haunts the imaginary of the chess world. But Kasparov eschews this doom and gloom and proposes his own experiment that transcends the human–machine paradigm: what if grandmasters played together with chess programs in teams against one another? In 1998 Kasparov staged an event called "Advanced Chess" in which he played together with a computer against Bulgarian Veselin Topalov, then ranked number one, whom he had previously beaten in a tournament 4-0. However, with the ability to consult with chess computers, the matches ended in a 3-3 draw. Kasparov's conclusions are twofold: first, «human creativity was even more paramount under these conditions … [though his] games with Topalov were far from perfect»; and second, "my advantage in calculating tactics had been nullified by the machine"[38].

In a very Baudrillardian way, then, Kasparov laments the human–machine paradigm of chess software development and the inextricable and desultory links between technology and commodification, holding out for innovation and creativity, and the unique, he insists, cognitive features of the human chess master that are inexchangeable for marketable products. Beyond chess, however, IBM has ventured into the domain of television game shows with the development of a natural language processor that plays Jeopardy! This computer's chops are, in the same mould as chess programs, more about muscle algorithms than nuanced play; a good deal of the early media attention was on the kind of blunders committed, which was promising, and would have remained so if the computer had actually lost. Named 'Watson,' after Thomas J. Watson, IBM's first president, Big Blue launched an advertising campaign to convince the masses that humankind would profit from such advances in "deep analytics" beyond the televisual[39]. Watson is destined not to play, but to work in the global financial services industry. What remains untheorized is the Baudrillardian question: can an intelligent computer withstand its extension across all domains of knowledge? And, more poignantly, is there any domain of knowledge that can withstand the intrusion of a computer built to win a television game show, and on that basis provide expert risk assessment for finance capital? If AI thinkers can agree that it was really IBM that beat Kasparov[40] perhaps the most serious question is how one escapes from capitalist conformity. Is failure, loss, and the capacity to regain language from monetary value enough for an autonomizing subjectivity to break free? Recall the role that chess analogies

[37] G. Kasparov, *The Chess Master and the Computer* [Review of Diego Rasskin-Gutman, *Chess Metaphors*], «New York Review» 57/2 (February), 2010, pp. 16-19: 16.
[38] *Ibid.*, p. 18.
[39] See http://ibmwatson.com.
[40] H. R. Ekbia, *Artificial Dreams: The Quest for Non-Biological Intelligence*, cit., p. 61.

played in De Saussure's and Wittgenstein's theses on language: chess is deeply implicated in the history of language theory because it helped these thinkers theorize rules. Playing within the rules of a game is the stake of a Baudrillardian principle of weakness, and regaining language can take many forms, including the poetic recombination of anagrams, and the suddenness and non-meaning of graffiti tags. But consideration of rules is not enough in itself to get to non-thought as chess analogies are not invoked for the sake of making points about imperfection: neither the kind of use Wittgenstein had in mind nor the sort of 'external' influence upon internal logic that interested De Saussure.

Gary Genosko
University of Ontario
✉ gary.genosko@uoit.ca

Articoli/14

L'America di Baudrillard: un'utopia che non cessa di realizzarsi

Emiliano Ilardi

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 06/10/2016. Accettato il 06/12/2016

Nearly 250 years have passed since the birth of the United States but for us, the old europeans, it continues to be, in many ways, a mysterious and incomprehensible country, capable of being, at the same time, everything and its opposite: progressive and reactionary, pacifist and imperialist, authoritarian and libertarian, optimistic and paranoid, utopian and dystopian. At exactly thirty years after its first publication, America by Jean Baudrillard remains an unequalled book to understand the contradictions of American culture, as he reduces them to one factor: the relationship between space and time. And, traveling across the vast American deserts, Baudrillard also sends us back a dark and disturbing picture of the Old Continent. An image which Europe has not yet found the courage to cope with.

***

1. Un europeo in America

Nel 1794 il principe Charles Maurice de Talleyrand è costretto a rifugiarsi negli Stati Uniti per salvarsi dalla ghigliottina del Terrore rivoluzionario; lì l'aristocratico e raffinato diplomatico francese subisce una repentina e sorprendente metamorfosi, diventa un uomo d'affari di successo, dedicandosi alla compravendita di terreni e al commercio.

Si ritrovò ben presto in missione nel Maine alla ricerca di nuove terre da acquistare, e mentre valutava la grandeur del panorama i suoi pensieri si fecero inconfondibilmente americani: "Vi erano foreste antiche quanto il mondo stesso" scriveva, "erba verde e lussureggiante ricopriva le rive dei fiumi: grandi prati naturali, fiori sconosciuti e delicati [...] *e di fronte a queste immense solitudini noi lasciavamo briglia sciolta alla nostra immaginazione. Le nostre menti costruivano città, paesi e villaggi*"[1]

Il più freddo, calcolatore e disincantato uomo politico della modernità europea, quello che grazie alla sua astuzia è riuscito ad attraversare ben cinque

[1] A. Linklater, *Measuring America* (2002), trad. it. *Misurare l'America. Come gli Stati Uniti sono stati misurati, venduti e colonizzati*, Milano 2004, p. 182, corsivo mio.

cambi di regime senza mai vedere la sua aristocratica testa rotolare nella cesta della ghigliottina e finire tra le mani del boia Sanson, di fronte agli spazi sconfinati della frontiera, «lascia briglia sciolta alla sua immaginazione» e sembra quasi un poeta romantico e sognatore. È una sorta di liberazione quella di Talleyrand; per la prima volta si sente libero di progettare il tempo e lo spazio ignorando tutte quelle infinite variabili imposte dal sistema politico europeo: inimicizie, alleanze, complotti, fazioni, interessi, guerre, rivoluzioni, diplomazia; per la prima volta può prescindere dai molteplici conflitti che qualsiasi atto di progettazione comporta. *È la possibilità di una modernità senza conflitto e catastrofe e dunque senza necessità di mediazioni e compromessi quella che osserva in America.* È la realizzazione dell'astratto nel concreto del mondo; è la materializzazione, potenzialmente immediata, di desideri, sogni, fantasie; è l'immaginazione che si reifica. È l'*utopia realizzata* come la definirà quasi due secoli dopo un connazionale di Talleyrand, uno studioso e intellettuale non catalogabile e difficilmente riconducibile a una disciplina specifica: Jean Baudrillard.

Baudrillard non va in America per sfuggire a una persecuzione politica ma perché nel dopoguerra il viaggio oltreoceano è divenuto una vera e propria tappa obbligata di formazione per gli intellettuali europei, un po' come lo era stata l'Italia del Grand Tour tra il Seicento e l'Ottocento. Si va in America per cercare di capire il presente, intuire le derive del futuro o forse semplicemente provare a raffinare quei rozzi intellettuali americani. Con scarso successo però: gli americani rimarranno rozzi e invece di europeizzare il loro pensiero, succederà il contrario; pensiamo solo alla fine che hanno fatto Foucault, Derrida, Deleuze, Calvino quando sono finiti tra le grinfie decostruzioniste dei professori delle università americane.

I viaggi di Baudrillard sono diversi e anche i loro esiti. Quello che lui trova spostandosi di città in città attraverso praterie e deserti, è proprio ciò da cui gli altri intellettuali europei pensavano di fuggire andando in America a giocare tra postmodernismo, poststrutturalismo e pensiero debole: trova la modernità, quella più dura, primitiva e incontaminata. E lì capisce che – al di là di raffinati sofismi ideologici, politici, etnografici, filosofici, storiografici – la modernità dipende da un unico parametro: lo spazio. Possederlo fin dal principio, oppure conquistarlo, avere le capacità di inventarlo o simularlo, e infine saperlo governare. Le diverse declinazioni che, a livello globale, la modernità ha assunto negli ultimi due secoli dipendono esclusivamente da come questi fattori si relazionano, avendo lo spazio come comun denominatore. Da questo punto di vista anche il postmoderno diviene per Baudrillard nient'altro che una declinazione del moderno, anzi è il moderno allo stato puro, quello che è finalmente riuscito a liberarsi dalla dimensione temporale, storicistica (europea) e quindi catastrofica, e può dispiegarsi, senza ostacoli, nello spazio.

2. Modernità e utopia

America, pubblicato da Baudrillard nel 1986, inizia con un capitolo sui deserti americani e termina allo stesso modo. Proprio come per l'architetto

Reyner Banham, autore di un altro fondamentale libro per comprendere la cultura americana[2], è il deserto la metafora che Baudrillard utilizza di più per descrivere l'America: come spazio assoluto, come vuoto di cultura, come assenza di socialità e relazioni. Perfino le affollate metropoli derivano la loro specificità dal deserto.

> [In Europa] neppure le città hanno abbastanza spazio – o meglio, questo spazio è considerato pubblico, è contrassegnato da tutti gli elementi della scena pubblica, il che impedisce di attraversarlo o di abitarlo come un deserto o uno spazio indifferente. […]
>
> La cultura americana è l'erede dei deserti. E questi non sono natura, in contrapposizione alle città: raffigurano il vuoto, la radicale nudità che è al fondo di ogni insediamento umano. Parimenti designano gli insediamenti umani come metafora di quel vuoto, l'opera dell'uomo come continuità del deserto, la cultura come miraggio e perpetuità del simulacro. Costituiscono la frontiera mentale sulla quale vengono ad allenarsi le imprese della civiltà. […]
>
> Là si genera l'oggetto architettonico puro, quello che sfugge agli architetti, che nega in fondo categoricamente la città e il suo uso, l'interesse della collettività e degli individui.[3]

Nonostante i grattacieli, l'essenza della cultura americana è profondamente antiurbana: troppo poco spazio e troppe persone nella metropoli; e gli americani, al contrario degli europei, non hanno mai amato le folle. D'altronde il grande architetto americano Franklyn Lloyd Wright, stanco dei continui compromessi a cui doveva sottostare in città, a un certo punto si sposta nel deserto per poter realizzare le sue utopie sociali e architettoniche. Allo stesso modo avevano fatto prima di lui comunità religiose di tutti i tipi (mormoni, quaccheri, mennoniti e le decine di sette evangeliche), socialisti, anarchici, fascisti, fourieristi, schiavisti, hippie, i volontari che da sessant'anni continuano a immaginare e costruire città utopiche (tipo Arcosanti progettata da Paolo Soleri o perché no, Las Vegas, nata dai sogni criminali di Bugsy Siegel), fino alla grande utopia del sobborgo che le soppianterà tutte. Tutti costoro hanno visto nella frontiera americana l'occasione di costruire il paradiso in terra senza spargimenti di sangue.

È solo la presenza di spazio che permette l'utopia realizzata. Ed è solo quando l'utopia è sempre pensata come realizzabile che ci troviamo di fronte alla modernità più pura. Per cui «l'America è la versione originale della modernità, noi [europei] ne siamo la versione doppiata o sottotitolata»[4]. Nel senso che in Europa, per mancanza di spazio, la modernità ha perso fin dall'inizio la sua dimensione orizzontale e verrà sempre declinata solo verticalmente, temporalmente, cronologicamente: la prospettiva (che pure è un'invenzione del Rinascimento europeo) da spaziale diventa storica, il materialismo diventa storico e dialettico, anche la religione si fa storica, diventando nazione (mentre in America, come afferma Baudrillard, rimane

[2] Cfr. R. Banham, *Scene in America Deserta* (1982), trad. it. *Deserti americani*, Torino 2006.
[3] J. Baudrillard, *Amérique* (1986), trad. it. *America*, Milano 2000, p. 29; 73; 28.
[4] Ivi, p. 88.

setta millenaristica), le relazioni sociali si fanno Stato, l'utopia si realizza nel tempo e non nello spazio.

> Perfino il materialismo in Europa è solo un'idea, ed è in America che si concretizza nella realizzazione tecnica delle cose, nel passaggio da modo di pensare a modo di vivere, nelle riprese della vita, come nel cinema, quando si dice: Azione e la cinepresa comincia a girare.[5]

Ed è proprio questa storicizzazione dell'utopia (che nel pensiero europeo da possibilità diventa necessità storica) che renderà la modernità europea tremendamente catastrofica e conflittuale: guerre civili, guerre mondiali, rivoluzioni, dittature, distruzioni e ricostruzioni di città (la Parigi di Haussmann), etc. Ed è normale che Walter Benjamin, con gli occhi dell'Angelo della Storia, vedrà la modernità come una infinita successione di catastrofi. Se essa infatti deve essere rinascita radicale, progettazione ex novo del mondo, allora prima bisogna fare la tabula rasa del passato. E cosa c'è di meglio della catastrofe per creare il vuoto?

Ma gli Stati Uniti, fino a quando potranno contare su uno spazio potenzialmente infinito rappresentato dalla frontiera, non conosceranno il nesso modernità-catastrofe: l'atto distruttivo (ad esempio lo sterminio degli indiani o il feroce disboscamento degli Stati del Nord) di fronte a uno spazio illimitato non è percepito come tale e l'America potrà cullarsi nel sogno di essere l'emblema di una modernità esclusivamente costruttiva, senza conflitti e senza la necessità di limitare l'estroflessione di sogni e utopie collettivi o individuali.

> La storia come trascendenza di una ragione sociale e politica, come una visione dialettica e conflittuale delle società, non è un concetto che appartenga all'America – così come la modernità nel senso di rottura originaria, proprio con una certa storia, non ci apparterrà mai. L'America invece si è trovata in una posizione di rottura e di modernità radicale: è dunque qui, e solo qui, che la modernità è originale.[6]

Per chi non ha spazio la modernità è superamento e sintesi, per chi ne possiede in abbondanza è «utopia realizzata».

> L'America non è né un sogno una realtà, è una iperrealtà. Ed è una iperrealtà in quanto utopia vissuta fin dall'inizio come realizzata. […]
>
> Non già concettualizzare la realtà, bensì realizzare il concetto e materializzare le idee. Quelle della religione illuminata del XVIII sec. ovviamente ma anche i sogni, i valori scientifici, le perversioni sessuali. Materializzare la libertà, ma anche l'inconscio. I nostri fantasmi di spazio e di fantasia, ma anche di sincerità e di onestà morale, o i deliri della tecnicità – tutto ciò che è stato sognato al di qual dell'Atlantico ha delle possibilità di realizzarsi al di là. Essi fabbricano il reale partendo dalle idee, noi trasformiamo il reale in idee o in ideologia. Qui in America ha senso solo ciò che si realizza o si manifesta, per noi ha senso solo ciò che si pensa, o si nasconde. […]
>
> Gli Stati Uniti sono l'utopia realizzata. Non bisogna valutare la loro crisi allo stesso modo della nostra, quella dei vecchi europei. La nostra, è crisi di ideali storici posti di

[5] Ivi, p. 96.
[6] Ivi, p. 92.

fronte a una realizzazione impossibile. La loro è quella dell'utopia realizzata in relazione alla sua durata e permanenza. La convinzione degli americani, di essere al centro del mondo, la potenza suprema e il modello assoluto, non è sbagliata. E non si fonda tanto sulle risorse, le tecnologie e le armi, quanto sul presupposto miracoloso di una utopia incarnata, di una società che, con un candore che può apparire insopportabile, si regge tutta sull'idea di essere la realizzazione di tutto ciò che gli altri hanno sognato – giustizia, abbondanza, diritto, ricchezza, libertà: essa lo sa, ci crede, e finiscono per crederci anche gli altri.[7]

La frontiera per gli americani rappresenta da sempre la virtualità reale, il grado zero del possibile, lo spazio della trasformazione e del cambiamento infiniti, dove tutto si rimette in gioco e si rimescola. Ciò è possibile perché come scriveva Tocqueville più di un secolo prima di Baudrillard: «Da nessuna parte egli [l'americano] scorge il limite che la natura può aver risposto agli sforzi dell'uomo; ai suoi occhi, ciò che non è ancora è ciò che non è ancora stato tentato»[8]. E allora Baudrillard ha ragione quando considera l'America come la realizzazione di uno dei due progetti della modernità europea, non quello dello Stato burocratico in cui tutto si riassume, ma quello ben più affascinante che postula la proiezione assoluta di una soggettività su uno spazio; quello che concepisce «il mondo come uno spazio puramente oggettivo, assolutamente inanimato, vuoto di qualunque venerando senso, e perciò totalmente disponibile alla conquista e allo sfruttamento da parte dell'uomo».[9]

Per gli americani esiste solo ciò che si manifesta concretamente in uno spazio mai riducibile allo spazio della mente. Tutto deve essere reso visibile, deve apparire: ciò che si vale, ciò che si guadagna, come si vive, la propria ideologia o visione del mondo, le proprie imprese. Come scrive Baudrillard, il look dell'America è auto-pubblicitario e le cose, anche le più rischiose e stravaganti, si fanno per poter poi dire «I did it»[10]. Difficile non vedere nei social network attuali (prodotti genuinamente americani), Facebook e Instagram su tutti, l'ennesima rifunzionalizzazione di questo look.

3. Modernità, catastrofe e spazio

Fin qui *America* di Baudrillard rimane ancora un testo insuperato e imprescindibile per capire il nucleo duro della cultura americana, ciò che la rende eccezionale e profondamente diversa, più di quanto normalmente si creda, dalla cultura europea. Ma il concetto di utopia realizzata non riesce a spiegare, da solo, l'evoluzione della cultura americana ed espone *America* a una serie di contraddizioni di cui lo stesso Baudrillard si rende conto ma non riesce a risolvere in maniera convincente. Ad esempio, se l'America è la terra degli spazi sconfinati e dell'utopia realizzata perché presenta anche sindromi tipiche delle culture

[7] Ivi, p. 40; 96; 88.
[8] A. Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique* (1840), trad. it. 2005, *La democrazia in America*, Voll. I e II, Troina 2005, p. 487.
[9] S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milano 1984, p. 34.
[10] J. Baurillard, *America*, cit., p. 97.

claustrofobiche, come ad esempio la paranoia? E perché l'America, dove l'utopia va pensata sempre come realizzabile materialmente, e dove l'immaginazione coincide con l'immaginario, è anche la terra dei simulacri? Ci dovremmo aspettare il contrario. Dovrebbe essere soprattutto l'Europa a produrre simulacri, luogo in cui, per mancanza di spazio, l'immaginario non può mai coincidere con il reale ma anzi serve proprio come freno all'immaginazione (cioè all'utopia) inscatolandola in un grande contenitore simbolico collettivo di simulacri. Nella terra dell'utopia realizzata, invece, l'astratto dovrebbe sempre coincidere con il concreto, anche perché se c'è abbastanza spazio è inutile limitare l'immaginazione; essa non provoca conflitto e non ha bisogno di essere sublimata. È questa la modernità allo stato puro secondo Baudrillard; un moderno utopico che si può dispiegare senza ricorrere alla sua intrinseca dimensione catastrofica.

Il problema è che in America a un certo punto, tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, lo spazio finisce, la frontiera storica viene colonizzata e popolata e lo splendido meccanismo basato sull'utopia realizzata si inceppa con esiti potenzialmente catastrofici. Una modernità estrema di questo tipo, che non conosce mediazioni di sorta, ha bisogno continuamente di spazio; gli americani ci hanno preso gusto: non accettano di rinunciare al privilegio di estroflettere illimitatamente la propria soggettività.

È il serpente che si morde la coda. L'origine tutta spaziale dell'immaginario americano produce questa modernità aggressiva per cui ogni idea o astrazione può realizzarsi, senza mediazioni o conflitti, grazie alla enorme quantità di spazio. Ma dall'altra parte questa incapacità di mediare rende catastrofico il momento dell'esaurimento della frontiera. E il lato oscuro dell'America: claustrofobia, paranoia, panico, settarismo, ghetti, rivolte, militarismo, atteggiamenti apocalittici, diffusione incontrollata di armi, schedatura universale degli cittadini, sviluppo parossistico delle tecnologie di controllo territoriale e sociale, etc. Quando finisce lo spazio l'America rientra nella Storia ma non sa gestirla, non sa gestire i conflitti, le differenze, i rancori, gli odi, le invidie prodotte dal tempo e che non hanno più uno spazio su cui risolversi.

Ed è ovvio quindi che nel corso del Novecento politica, tecnologia, industria culturale si siano unite in una santa alleanza con lo scopo di inventare, conquistare o, al limite simulare, una nuova frontiera, una dimensione spaziale alternativa che permetta all'utopia di essere sempre realizzabile e impedisca alla modernità di produrre conflitti o catastrofi. E allora la *necessità di trovare o inventare periodicamente una nuova spazialità, sta a monte e non a valle dello straordinario sviluppo della tecnologia e dell'industria culturale americane nel corso del XX secolo.* Infatti le più grandi e potenti industrie tecnologiche e dell'immaginario dell'ultimo secolo non potevano che nascere in California, in quel punto dove i sogni di spazialità infinita dell'America si erano infranti di fronte alle onde di un altro oceano più grande e invalicabile di quello che li aveva prodotti due secoli prima: parliamo di Hollywood, dell'industria aerospaziale e dell'informatica.

Hollywood esplode dopo la fatidica data del 1890, anno in cui il soprintendente al censimento aveva dichiarato finita la frontiera storica, e si assume il compito di immaginare nuove spazialità (simulacri) sia mitizzando quelle vecchie (western), sia anticipando il futuro (fantascienza), sia mostrando i rischi che l'America corre se non inventa nuove frontiere (generi noir e catastrofico).

> Sarà dunque in questo lontano sobborgo di Los Angeles che la nazione americana proseguirà "con altri mezzi" la sua corsa senza fine, il suo viaggio senza ritorno: western, *trail movies*, *road movies*, *burlesques*, film musicali, sino alle più recenti produzioni come la serie degli SPEED, tutto un cinema dell'accelerazione, capace di ridare la massima rapidità a un'"autentica americanizzazione".[11]

E Hollywood trova nella stessa California, terra neutra e senza Storia, la *location* perfetta per le sue mille storie. Solo in un mondo piatto, senza *skyline* o luoghi simbolici, è possibile ritrasformare il territorio metropolitano in frontiera. La California ha partorito in termini brutalmente quantitativi la maggior parte della cultura di massa degli ultimi trent'anni proprio perché lì qualsiasi prodotto dell'immaginazione è più verosimile, assume immediatamente la forza della realtà. Dal cinema all'informatica, dalle serie Tv ai videogiochi, passando per l'industria aerospaziale, è tra Los Angeles e San Francisco che politica, tecnologia e media si saldano per generare nuove spazialità. Nei primi decenni del Novecento si tratterà di uno spazio soprattutto simulato; a partire dal secondo dopoguerra l'America farà sul serio e andrà alla ricerca di vere e proprie nuove frontiere fisiche dalla conquista del cosmo alla nuova frontiera del web.

Ed è da questa relazione tra continua necessità di spazio e sfrenata innovazione tecnologica da cui bisognerebbe partire oggi per ripensare il confronto tra America, Europa e resto del mondo.

4. Una rincorsa infinita

Capovolgendo il punto di vista si può tranquillamente affermare che *America* più che un libro sull'America sia soprattutto una riflessione sull'Europa di fine millennio, che stava entrando nell'era post-ideologica e in generale sul suo rapporto con lo spazio, il tempo, il progresso, la modernità. L'immagine che ne esce è quella di un continente piccolo e provinciale, ingabbiato nei suoi formalismi e nel suo passato che di fronte all'America non sa fare altro che rifiutarla, scimmiottarla o arrancarle affannosamente dietro senza riuscire mai a raggiungerla. E questo secondo Baudrillard[12] dipende dal fatto che «noi europei, non siamo mai riusciti a entrare veramente in dimestichezza con la modernità».

[11] P. Virilio, 1998, *La bombe informatique* (1998), trad. it. *La bomba informatica*, Milano 2000, p. 23.
[12] Cfr. J. Baudrillard, *America*, cit., p. 91.

Più che una somiglianza, il confronto fra l'America e l'Europa mette in luce uno squilibrio, una frattura insanabile. Non è un semplice divario, ma un abisso di modernità. Moderni si nasce, non lo si diventa. E noi non lo siamo mai diventati. [13]

Per l'Europa la modernità è un simulacro; non per l'America, che la realizza continuamente grazie allo spazio e alle tecnologie messe a punto per conquistarlo o reinventarlo.

Il libro di Baudrillard proprio per la sua chiarezza spesso apodittica può rappresentare ancora oggi un prezioso spunto di riflessione per ragionare su noi Europei, sulla nostra debole identità, su ciò che vogliamo diventare e sui rapporti che vogliamo intrattenere con il gigante che sta dall'altra parte dell'Atlantico. Non solo: ci potrebbe permettere anche di chiarire cosa è stato e cosa è per noi il concetto di 'americanizzazione' al di là dei soliti e ormai stantii *cliché* basati su imperialismo, militarismo e invasione di logo e multinazionali. Se per Baudrillard alla base della cultura americana c'è la totale funzionalizzazione e riduzione del tempo allo spazio, allora i processi di 'americanizzazione' vanno interpretati in questo senso: l'imposizione del modello spazio-temporale americano al resto del mondo. E gli strumenti che l'America ha utilizzato per operare questa immane riconfigurazione a livello globale non sono tanto la politica, la guerra o l'economia (lo sono ovviamente, ma sono secondari) quanto piuttosto i media e le tecnologie. È con il loro straordinario sviluppo che l'America ha creato un divario con il resto del mondo.

Qualunque cosa accada, è questo a separarci dagli americani. Non li raggiungeremo più, e non avremo mai il loro candore. Non facciamo che imitarli, parodiarli con cinquant'anni di ritardo, e peraltro senza successo.[14]

Non li raggiungiamo più, va bene, il problema è che siamo costretti comunque a inseguirli e ad adeguarci al loro ritmo. Un ritmo ossessivo perché per l'America la scoperta o invenzione di nuove dimensioni spaziali è una necessità vitale in quanto unico mezzo per realizzare l'utopia, risolvere i conflitti prescindendo dalla mediazione politica, vincere panico e paranoia e far finire definitivamente la Storia. In Europa scienza e tecnologia sono visti soprattutto come strumenti di conoscenza o di miglioramento delle condizioni di vita, in America essi invece hanno innanzitutto la funzione di creare spazio.

Solo per un breve periodo di tempo, essenzialmente tra il XIX e il XX secolo l'Europa è stata "americana". Solo quando cioè all'invenzione tecnologica era associato il sogno di un futuro senza più conflitti, di un progresso infinito più che di una frontiera infinita, di tempi migliori più che di nuovi spazi. Ma una volta uscita dalle due guerre mondiali, l'Europa comincia a percepire la natura catastrofica del sempre più veloce alternarsi di media e tecnologie e prova a inventarsi sistemi di mediazione del conflitto che non siano basati solo sul progresso tecnologico e su politiche imperialiste. E così a partire dal secondo

[13] Ivi, p. 82.
[14] Ivi, p. 90.

dopoguerra, più che alla scoperta e conquista di spazio si è dedicata alla gestione del poco spazio che le era rimasto per evitare ulteriori guerre.

Le culture come quella americana, che puntano invece alla continua innovazione tecnologica, vogliono innanzitutto creare o trasformare lo spazio: è quella convinzione, ormai connaturata al sogno americano, «per cui la scintilla del progresso risieda nel movimento, che lo sviluppo dipenda dall'innovazione, che oltre il limite ci sia sempre un futuro migliore».[15]

Forse sarebbe il caso di cominciare a riflettere se l'Europa avesse così tanto bisogno di questa nuova rivoluzione spaziale, prima ancora che comunicativa, rappresentata dal digitale, da internet e da tutti i processi di globalizzazione che ne sono derivati o se invece le sia stata imposta dalle improcrastinabili esigenze spaziali e simboliche degli americani.

Dopo sanguinosissimi conflitti mondiali, feroci guerre civili, aggressivi imperialismi e colonialismi, utopie totalitarie, l'Europa del secondo dopoguerra sembrava essere riuscita ad accettare di fare i conti con le sue ridotte dimensioni. Non aveva più bisogno di utopie né realizzate, né da realizzare. È l'America che continuamente la costringe a guardare al futuro. Si crea così il paradosso che vede l'America, il cui sogno è di far finire la Storia, essere da più di un secolo il motore della Storia. Mentre l'Europa ossessionata da sempre dai miti del progresso sociale o politico, dopo averne constato la loro intima catastroficità, li ha trasformati in simulacri, e nella realtà è completamente ferma e vittima della Storia. Ma bisogna pure capirla. Dopo la carneficina della Seconda Guerra Mondiale aveva creato raffinatissimi sistemi di *welfare* che avevano prodotto un accettabile equilibrio di ricchezze e una progressiva riduzione del conflitto sociale e politico. E dall'altra parte aveva iniziato un lento ma apparentemente irreversibile processo di integrazione culturale e politica tra nazioni che si combattevano tra di loro da almeno 1500 anni. È l'America che la obbliga periodicamente a confrontarsi con il cambiamento repentino e la trasformazione radicale *perché è proprio la ricerca ossessiva di nuove dimensioni spaziali il suo principale strumento politico di mediazione e di welfare.*

> Lo standard di Silicon Valley parte da un enorme impatto economico ed è modellato da una narrazione attraente di controcultura e indipendenza che ha avuto in Steve Jobs la sua insuperabile icona. L'utopia del tecnologismo, su questo binario, riprende l'idea del mondo piatto: in ogni luogo sono possibili start up [...], in Danimarca come in Mongolia. La geografia non esiste, o comunque è irrilevante. Al di là delle differenze tra sistemi industriali e della divisione internazionale del lavoro, ogni uomo ad ogni latitudine ha il diritto inalienabile alla sua Silicon Valley, che coincide con la ricerca della felicità.[16]

Il modello da imporre è sempre lo stesso: il mondo intero trasformato in uno spazio piatto, orizzontale e a-storico su cui l'individuo può portare avanti

[15] D. Fabbri, *Il Far West come luogo dell'anima*, «Limes», 8, *Utopie del tempo nostro*, 2013, p. 108.
[16] A. Aresu, *La rivincita dei nerds*, «Limes», 8, *Utopie del tempo nostro*, 2013, p. 58.

qualsiasi impresa senza che la sua libertà provochi conflitti perché non cozza con la libertà degli altri.

Se gli americani dunque non possiedono la *fraternité* o il welfare, possiedono però la convinzione che possa sempre essere scoperta o inventata o ricreata una frontiera dell'abbondanza e della virtualità reale che riequilibri periodicamente le sperequazioni che si formano tra libertà e uguaglianza, ricreando un «mondo piatto» dalle infinite possibilità.

> Perché certamente è nel carattere della nostra particolare democrazia, fondata su un vasto continente, espansasi come cultura con l'espansione della frontiera fino a creare nuove frontiere di opportunità dopo l'esaurimento delle vecchie frontiere geografiche, che ogni problema etico e sociale della giusta distribuzione dei privilegi della vita venga risolto allargando i privilegi stessi tanto da rendere più semplice una distribuzione equa, o meno visibile la mancanza di uguaglianza.[17]

Ogni volta infatti che si inventa una nuova dimensione spaziale gli americani hanno l'impressione che la libertà possa rifondarsi secondo gli antichi principi dei Padri Fondatori e la ricchezza ridistribuirsi. La scoperta di una nuova frontiera, sia essa lo spazio cosmico o il web, li rassicura sul fatto che è sempre possibile ritornare a quello stato di natura che ha prodotto il miracolo della fondazione della nazione. Ma questo è veramente successo?

Kevin Phillips in *Ricchezza e democrazia* [18], una monumentale ricostruzione storica della distribuzione delle ricchezze in America dai primi pionieri alla rivoluzione informatica, dimostra che questo riequilibrio delle ricchezze, tranne che nel cinquantennio frutto dell'onda lunga del New Deal (1930-1980), non è mai avvenuto. Ad ogni nuovo ciclo capitalistico provocato da un cambio di paradigma tecnologico, le ricchezze non sono mai state ridistribuite orizzontalmente ma sono passate di mano dai pochi che le detenevano agli altrettanti pochi che sono riusciti a vincere la battaglia per dominare i nuovi mezzi di produzione. Dagli inizi del Novecento è sempre circa il 10% della popolazione che possiede la maggior parte delle ricchezze della nazione (tra il 35 e il 50 per cento a seconda dei periodi): prima i padroni delle ferrovie e gli speculatori edilizi (Astor), poi i petrolieri (Rockefeller) e i padroni delle acciaierie (Carnegie), poi i proprietari di compagnie aeree (Hughes) e i magnati delle comunicazioni di massa (Hearst), infine i finanzieri (Trump, Buffett) e gli informatici (Gates, Jobs).

Ciò che conta però è che ogni volta che in America c'è un cambio di paradigma tecnologico, viene creata una nuova frontiera che dà l'impressione di una ridistribuzione generale delle ricchezze e che rinnova il mito dell'uguaglianza delle condizioni, della terra dei liberi e uguali, dello spazio delle infinite possibilità, della mobilità sociale.

[17] R. Niebuhr, *The Irony of American History* (1952), trad. it. *L'ironia della storia americana*, Milano 2012, p. 253.
[18] Cfr. K. Phillips, *Wealth and Democracy* (2002), trad. it. *Ricchezza e democrazia*, Milano 2005.

La libertà qui [in America] non ha definizione statica o negativa, ha una definizione spaziale e mobile. La grande lezione di tutto questo è che la libertà e l'uguaglianza, così come la disinvoltura e l'eleganza, esistono solo come date in partenza. È questo il colpo di scena democratico: l'uguaglianza è all'inizio e non alla fine. Ed è ciò che sancisce la differenza fra democrazia ed egualitarismo: la democrazia presuppone l'uguaglianza all'inizio, l'egualitarismo la presuppone alla fine.[19]

Eccola la grande differenza con l'Europa: libertà e uguaglianza non derivano da lunghi processi storici, da lotte politiche, da rivoluzioni ma, fin dall'inizio, dalla mera presenza di uno spazio sconfinato. Per cui, se lo spazio finisce, l'unico obiettivo dell'America è di produrne di altro. Ed è questo meccanismo che ha sempre permesso agli americani di percepire il proprio sistema sociale ed economico come immune ai tipici mali europei come la divisione del lavoro, la lotta di classe o l'alienazione. Già Tocqueville lo aveva notato:

Gli americani trovano una grande facilità a cambiare di condizione, e ne approfittano secondo i bisogni del momento. Se ne incontrano alcuni che sono stati in sequenza avvocati, agricoltori, commercianti, ministri evangelici, medici.[20]

E credono, ancora oggi, che questo sistema possa essere perpetuato scoprendo o inventando nuove frontiere attraverso la tecnologia. È sufficiente guardare le varie mitologie del web per rendersene conto: la convinzione per cui su internet chiunque, anche un ragazzino di dodici anni, può diventare milionario è l'esatta riproposizione del mito del pioniere che due secoli prima andava all'ovest e scopriva una miniera d'oro o un pozzo di petrolio; l'altra leggenda per cui il web avrebbe ridotto considerevolmente il lavoro dipendente e salariato non è altro che il frutto della trasformazione dell'agricoltore proprietario jeffersionano nell'internauta che adesso, al posto dei campi, ara in tutta autonomia algoritmi e codici alfanumerici.

La tecnologia intesa come strumento che produce nuove frontiere sostituisce in America il welfare come redistributore di capitale. Poiché lo Stato non è legittimato a riequilibrare in prima persona le ricchezze, interviene pesantemente in via indiretta: contribuisce all'innovazione tecnologica, investendo in tutti quei mezzi che portano all'invenzione di dimensioni spaziali alternative e che, oltre a permettere una nuova uguaglianza delle condizioni, allentano anche la morsa della proprietà privata sul territorio.

Mentre in Europa la tecnologia applicata al lavoro è sempre stata osteggiata da molti settori della società in quanto considerata come alienante, come sostituzione del lavoratore con la macchina (riducendo così l'occupazione); in America, al contrario, è vista positivamente come fattore di creazione di lavoro e si presenta come strumento di liberazione più che di alienazione. Permette al lavoratore di progettare autonomamente il suo spazio di lavoro e i beni e servizi che preferisce, e di appropriarsi immediatamente dei proventi della sua opera.

[19] J. Baudrillard, *America*, cit., p. 106.
[20] A. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 486.

Già Tocqueville nel suo viaggio in America aveva notato che la cultura americana frutto dell'incontro tra frontiera e protestantesimo «porta gli uomini assai meno verso l'uguaglianza che verso l'indipendenza».[21]

Difficile dunque che il marxismo potesse prosperare in America. È Steve Jobs e non Henry Ford il vero eroe dell'immaginario americano: non chi chiude in fabbrica gli operai trasformandoli in macchine ma chi gli offre delle macchine per creare «un mondo piatto», infinito e pieno di opportunità. Il primo si presta alla critica marxista, il secondo fugge via nelle frontiere che lui stesso ha creato. Il primo tradisce la funzione americana della tecnologia utilizzandola per trasformare lo spazio in tempo (la catena di montaggio), il secondo invece è il vero pioniere a stelle e strisce proprio perché fa il contrario: usa la tecnologia per ridurre il tempo alla pura estensione spaziale.

5. Un americano in Europa

Nel 1789, solo sei anni dopo la nascita della Confederazione degli Stati Uniti d'America, e cinque anni prima che Talleyrand fugga dal Terrore rivoluzionario, Benjamin Franklin, con il tipico e irritante candore che solo un americano indifferente di fronte alla complessità del mondo riesce a possedere, scrive queste parole a un suo corrispondente in Europa:

> Vi mando qui acclusa, la nuova Costituzione federale predisposta da questi Stati. Nei quattro mesi dell'estate scorsa ho fatto parte della Convenzione che l'ha redatta. Essa viene ora inviata dal Congresso ai vari Stati per l'approvazione. *Se l'operazione avrà successo, non vedo perché non potreste realizzare in Europa il progetto di Enrico IV il Buono, formando un'unione federale e una grande repubblica di tutti quegli Stati e regni diversi sul modello della nostra Convenzione*, avendo noi tutti molti interessi da mettere in comune.[22]

Dopo più di duecento anni e qualche decina di rivoluzioni, insurrezioni e guerre fratricide con milioni di morti, l'idea di una confederazione europea, che Franklin vedeva come la cosa più facile del mondo, è a tutt'oggi una pia illusione. Probabilmente la classe politica europea dell'epoca deve aver reagito alle parole di Franklin con un misto di fastidio e commiserazione per quello che ai loro occhi deve essere sembrato un ingenuo al limite della stupidità. Il problema è che anche oggi reagiremmo così alle stesse parole, e con ragione. Troppe volte abbiamo assistito nel Novecento ai catastrofici fallimenti dell'America quando ha cercato di esportare il suo modello sociale e politico: dal sogno della società delle nazioni di Wilson alla politica del contenimento in Vietnam fino ad arrivare agli interventi in Iraq e Afghanistan, l'utopia, fuori dalle frontiere americane, si è realizzata raramente.

[21] *Ibid.*.
[22] A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire* (1999), trad. it. *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, Torino 2003, p. 67, corsivo mio.

E però, in questi tempi tristi e disincantati, quanto ci servirebbe a noi europei un po' di quella ingenuità e candore americani nel progettare il futuro, le tecnologie, lo spazio!

> Questo è un paese ingenuo, bisogna guardarlo con occhi ingenui. Tutto, qui, e ancora a immagine di una società primitiva: le tecnologie, i media, la simulazione totale si sviluppano allo stato selvaggio, allo stato originario.[23]

Quanto avremmo bisogno della capacità di pensare una Confederazione Europea come atto di fondazione politica dal nulla, nello stesso modo in cui Hannah Arendt vedeva la fondazione degli Stati Uniti[24], e non come l'esito di un lunghissimo processo storico fatto di piccoli passi, miriadi di compromessi e che al giorno d'oggi stanno producendo solamente stanchezza e rigetto. Ma noi europei siamo ormai diventati troppo saggi:

> Noi ci crogioliamo in Europa nel culto della differenza e siamo dunque handicappati nei confronti della modernità radicale, che poggia sull'indifferenza. Diventiamo moderni e indifferenti a malincuore, di qui il poco smalto della nostra modernità, di qui l'assenza di genio moderno nelle nostre imprese. Non abbiamo neppure il genio maligno della modernità, quello che spinge l'innovazione fino alla stravaganza e ritrova per quella via una sorta di libertà fantastica.[25]

Perché l'America sarà pure candida e ingenua ma è l'unica nazione democratica capace di accettare quella dimensione assoluta di rischio che comporta qualsiasi tentativo di radicale trasformazione, e che «nella crisi attuale dei valori ha osato», per usare ancora una volta le parole di Baudrillard, «con un atto di forza teatrale, materializzarli senza indugio».[26]

Emiliano Ilardi
Università di Cagliari
✉ ilardi@unica.it

[23] J. Baudrillard, *Americ*a, cit., p. 73.
[24] Cfr. H. Arendt, *On revolution* (1963), trad. it. *Sulla rivoluzione*, Torino 1999.
[25] J. Baudrillard, *Americ*a, cit., p. 108.
[26] Ivi, p. 89.

Articoli/15

The Disappearance of Boredom

Ian Buchanan

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 23/10/2016. Accettato il 29/11/2016

As Baudrillard's essay on the hypermarket makes clear, the mall is the true face of Baudrillard's concept of hyperreality. It is not merely the simulation of reality; it is in fact a vast, multilayered consumerist dreamscape in which everything you can imagine yourself wanting can be had in commodity form, even if that wasn't what you originally wished for. Today, though, Baudrillard's hyperreal hypermarket is to be found online and thanks to the smartphone it is constantly in reach. Smartphones are not just re-shaping space; they're also transforming time, most noticeably in our apparent loss of the ability to wait. Nowhere is that 'truth' felt more keenly than in airport departure lounges where waiting is widely considered torture. But contrary to the popular view, it isn't torture because it is boring – it is torture because boredom is no longer possible. We embrace our electronic thralldom and thank the Gods for the fact we've conquered boredom once and for all. By conquering boredom consumer capitalism has extinguished its most potent critic. Boredom was our defence against the present.

***

«We are bored when we don't know what we are waiting for. That we do know, or think we know, is nearly always the expression of our superficiality or inattention»

Walter Benjamin, *The Arcades Project*

I.

No other public building – no other space – is as thoroughly contaminated with what Jean Baudrillard wisely calls the virus of boredom.[1] Consequently, other public building exemplifies more acutely Sartre's cruel judgement that hell is other people. It is a leviathan space in which everyone fights tooth and claw not to be held up and forced to wait. Now that the online universe of working, shopping, banking, and living, has created hyperreal smooth spaces for us to conduct our lives without ever having to encounter another actual human being, the airport is one of the last places in the first world where crowds are still encountered and queuing is still a necessity (entertainment complexes such as art galleries, movie theatres and theme parks are the only other places

[1] J. Baudrillard, *Art and Artefact*, London 1997, p. 52.

where one is likely to queue). And it was of course the queue that denoted the disintegration of societyinto seriality for Sartre.But we must ask, what does it say about a culture if it loses the art of waiting? Does that not mean we who make up 'this' culture no longer know how to amuse ourselves with only our inner selves for company? More importantly, if we lose the art of boredom, then we lose our resistance to the intrusions of the present.

> Fatigue, depression, neurosis are always convertible into overt violence, and vice versa. The fatigue of the citizen of post-industrial society is not far removed from the 'go-slow' or 'slowdown' of factory workers, or the schoolchild's 'boredom'. These are all forms of passive resistance; they are 'ingrowing' in the way one speaks of an 'ingrowing toenail', turning back towards the flesh, towards the inside.[2]

Consumer capitalism cannot tolerate boredom, if it means we thereby become immune to its endless blandishments, which is doubtless why airports have transformed themselves into malls. Waiting isn't boring if you are shopping is the logic. But it goes further than that because the net effect is to envelop the traveller in a seamless bubble of consumption. To journey from Terminal 5 at Heathrow to London Westfield, for example, is to experience the shock of changing location without changing place. Indeed, as Marc Augé might put it, it is to experience the very absence of place or what he called non-place.[3] In fact, a similar experience can be had visiting almost any major city, literally anywhere in the world. Admittedly it is more challenging in the mega-cities, like Delhi and Mumbai, or Chongqing and Shanghai, shot through as they are with vast slums, but even there if one has sufficient means, one can travel in a protected sphere from airport to hotel to mall to office park and never set foot in the 'real' city, never breathe in its dust and smells, never see its dark and dilapidated side.

The standardizing influence of capitalism has been much remarked upon, but the process is now so far advanced that we're in danger of forgetting how cities used to be. George Ritzer wittily coined the term McDonaldization to describe the process whereby cities everywhere seem to be shedding their distinctive local characteristics in favour of mass-produced global characteristics.[4] But perhaps Jameson was nearer to the mark with his caustic description of the spread of corporate bland as being like an outbreak of toxic moss.[5] McDonald's is very

[2] J. Baudrillard, *The Consumer Society*, C. Turner (trans.), London 1998, pp. 182-183.
[3] See M. Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, J. Howe (trans.), London 1995. See also I. Buchanan, *Space in the Age of Non-place*, in Buchanan and Lambert (eds.), *Deleuze and Space*, Edinburgh 2005, pp. 16-35.
[4] As Ritzer notes, conservative political pundits Thomas Friedman (*Lexus and the Olive Tree*) and Benjamin R. Barber (*Jihad vs. McWorld*) have expressed similar viewpoints to his. Interestingly, Ritzer seems not to be concerned that both Friedman and Barber depict McDonaldization as the welcome spread of social democracy and capitalist freedom. G. Ritzer, *The McDonaldization of Society*, California 2000, p. 233 n1.
[5] F. Jameson, *Future City*, «New Left Review», 21, 2003, pp 65-79. See also I. Buchanan, *Practical Deleuzism and Postmodern Space* in M. Fuglsang and B.M. Sorensen (eds.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh 2006, pp. 135-150.

far from the only culprit – nowadays, all brands long to be global. Fast food, coffee, clothing, jewellery, cars, electronic goods, all aspire to an 'international' style that heralds from some imaginary and perpetually 'cool' place that may or may not actually exist and most importantly never seems out of place anywhere. As Baudrillard's essay on the hypermarket makes clear, this is the true face of Baudrillard's concept of hyperreality. It is not merely the simulation of reality, it is in fact a vast, multilayered consumerist dreamscape in which everything you can imagine yourself wanting can be had in commodity form, even if that wasn't what you originally wished for[6]. If you want to float like a butterfly and rise above it all, then fly this airline, and if you want to be desirable then wear this fragrance. However, to see an advertisement for perfume in China featuring a blonde, Scandinavian woman is to be viscerally reminded of the truth of Deleuze and Guattari's concept of faciality and the omnipresence of the 'white man' standard[7].

II.

Yet if anything can stop the 'malling' of the world (to use Kowinski's phrase[8]), it will be the smartphone, the hyperreal device par excellence. It is transforming both how we use and experience space and at the same time shaping the kinds of spaces we need, which ultimately may not be the kinds of spaces we want. The huge increase in online shopping that has occurred over the past decade or so has placed enormous pressure on bricks and mortar retail, of all kinds, in some cases driving even big box stores like Borders out of business altogether. No one can predict where this trend will end, but it is clear that there will be more casualties as global shopping practices change. One effect of this that is having a noticeable impact on the urban environment, particularly in the suburban fringe areas, is that warehouses are replacing malls. Hpermarkets are literally becoming hyperreal as online retailers like Amazon who don't need or want a shopfront, buildimmense distribution centres (Amazon calls them 'fulfilment centres') capable of processing thousands of orders per day. They're also making increased use of robot technology to 'fulfil' these orders, thus further reducing the 'human' presence in these dour places. If all or even most of our shopping moves online the city will disappear (to use one of Baudrillard's favourite words). Those who despair at the dreary uniformity of the strip mall will find themselves nostalgic for their tasteless exteriors when they're replaced by the vacant grey walls of warehouses.

The city re-made as distribution centre will be the final triumph of the image because it will mean that the image of the thing has replaced the thing itself. We would only tolerate this if we weren't paying attention, if our gaze wasn't

[6] J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, S. Faria Glaser (trans.), Ann Arbor 1994, pp. 75-77.
[7] G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trans.), London 1987, p. 178.
[8] W. Kowinski, *The Malling of America: Travels in the United States of Shopping*, New York 2002.

directed elsewhere, and that is precisely what is happening: the smartphone's small screens have enacted a vast capture of attention.

Smartphones are not just re-shaping space; they're also transforming time, most noticeably in our apparent loss of the ability to wait. The Siren's song of consumer capitalism, which disguises itself as entertainment, grows louder in our unstopped ears with each passing day. Like the great traveller Odysseus, we do not try to avoid the Siren's fateful music; but unlike him, we assume our freedom – our sense of our 'self' as an autonomous agent – will protect us from its deadlymelody.[9] In contrast to the benighted schizophrenic unable to stop the voices in their head, we invite them in, we let them crowd-out our heads to such an extent we forget our 'self' and we're grateful for the loss, as though it was our 'self' that is tedious and not the place we're trapped in. That is the reality and the tragedy of contemporary life. Nowhere is that 'truth' felt more keenly than in airport departure lounges where waiting is widely considered torture. But contrary to the popular view, it isn't torture because it is boring – it is torture because *boredom is no longer possible*. We embrace our electronic thralldom and thank the Gods for the fact we've conquered boredom once and for all, forgetting that this means thatwe can now never be, as Siegfried Kracauer once put it, «as thoroughly bored with the world as it ultimately deserves».[10] By conquering boredom consumer capitalism has extinguished its most potent critic. Boredom is our defence against the present.

Kracauer's diagnosis was made in 1924 when newspapers and magazines were the dominant media forms and cinema and radio were still in their infancy, albeit maturing rapidly. TV had yet to be invented, and the Internet was more than half a century away, but already the idea of an unbearable form of 'bare' or non-mediated time was being promulgated. Already there was 'too much' going on.[11] Looking back we might think this early period in the history of mass media was much less intense in its effects than our own media-saturated universe is today, but that fails to grasp just how radical the *media form* was to those who encountered it then, many for the first time in history.[12]Kracauer's contemporary, Walter Benjamin, was especially clear-eyed in this regard. He argued that the form of newspapers, particularly the way news stories render the flow of the experience of events as a punctuated sequence of 'things that happened', i.e., as pure information, was such that it could not be assimilated *as* experience by its readers. Today the 'crawl' of seemingly random headlines that trace their way across the bottom of the TV screen during a news bulletin is a

[9] T. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, J. Cumming (trans.), New York 1998 [1944], p. 59.
[10] S. Kracauer, *Boredom* in *The Mass Ornament: Weimar Essays*, T. Levin (trans.), Cambridge 1995 [1924], pp 331-336, p. 332.
[11] For an excellent account of how modernity has changed how we experience time see J. Crary, *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Cambridge 1999.
[12] Those of us 'old' enough to remember the advent of email and the birth and growth of the internet have had a similar experience, perhaps without realizing it at the time.

powerful reminder of the truth of Benjamin's thesis. Watching the crawl cannot by itself give rise to experience: its very structure is alienating.

> The principles of journalistic information (freshness of news, brevity, comprehensibility, and, above all, lack of connection between the individual news items) contribute as much to this as does the make-up of the pages and the paper's style[13].

The net effect was something he bluntly called 'shock'.

Benjamin frames his discussion of 'shock' in two ways, both of which are relevant today as we try to think about the impact of digital media on our daily lives, i.e., not as a source of (mis-)information, or distraction, but as a formative agent shaping our very subjectivity. To begin with, he frames it historically, arguing that each new mode of communication competes with the one that came before and in doing so increases the atrophy of experience by moving further and further away from 'original' story forms. Although Benjamin doesn't specify what kind of story form he has in mind here as the putative original form (and to be clear he never refers to it in this way either), his subsequent comments suggest that he is referring to myth, particularly oral myth. He charts a shift from narration to information to sensation and suggests that it is only narration – the story form – that can be assimilated as experience. This is because the storyteller has already embedded what they want to say in their own life, thus rendering it *as* experience from the outset.[14]The second frame is drawn from Freud, specifically Freud's essay *Beyond the Pleasure Principle* (though he's careful to say his purpose in turning to it is to test the fruitfulness of Freud's concepts rather than confirm their correctness). He also draws heavily on Bergson and Proust, particularly the latter's concept of involuntary memory.

Freud helps to explain an apparent anomaly in the history of media, as Benjamin maps it, namelyits increasing propensity to 'shock' as each new media form distances itself from storytelling. One may wonder why each new media form should want to follow this trajectory since at first glance it would seem as though this would be increasingly off-putting to its potential audience. Benjamin doesn't address this issue directly, strangely enough, but one may suppose that it has to do with the needs of advertisers, who have an obvious vested interest in producing 'shock'. They want their products to be memorable, which as I'll explain shortly means they have to penetrate the veil of the conscious, but more than that they want to insinuate the desire to buy at a level below or somehow beyond the reach of the conscious mind. Their ultimate goal, not to put too fine a point on it, is to program the unconscious so that buying something – in fact, one can just say shopping, which as Jameson has argued has been

[13] W. Benjamin, *Some Motifs in Baudelaire*, in *Charles Baudelaire*, H. Zohn (trans.), London, 1973 [1939], pp 107-154, p. 112.
[14] *Ibid.*, p. 113.

divorced from buying so as to become a fantasy activity in its own right[15] – is regarded as a pleasurable end in and of itself. And in this regard they have been spectacularly successful. Shopping is the dominant cultural activity today.[16] It also calls into question the current vogue (initiated by the scarcely disinterested CEO of Google Eric Schmidt) of referring to digital as the 'attention economy' because – if we follow Benjamin – the goal of this particular mode of capitalism is in fact a somewhat deeper layer of the mind.

What interests Benjamin is Freud's hypothesis that that which becomes conscious cannot also become a memory trace. «In Freud's view, consciousness as such receives no memory traces whatever, but has another important function: protection against stimuli».[17] In Freud's view, protection against stimuli is just as vitally important as the reception of stimuli and his whole theory of dreams turns on the hypothesis that their essential purpose is to manage excess stimuli by repeating it and 'working' it until it can be 'experienced' and mastery over it thus obtained. Similarly, in everyday life, as Freud's discussion of his grandson's cotton reel game explains, we use rituals to gain control over otherwise uncontrollable thoughts and feelings. In effect, repetition is a form of training, or what Benjamin called 'shock defence', that enables us at the level of the unconscious to internalize the hitherto indigestible stimulus and 'make sense' of it without ever having to think about it. This, Freud suggests, is what his grandson did – it was his way of dealing with his mother's uncontrolled presences and absences and behind that the loss of his father who was 'at the front'.At the extreme edge of this spectrum of behaviours is the schizophrenic, who is bombarded by so many stimuli, both from within and without, that they are eventually forced to abandon even the attempt at mastery. In Deleuze and Guattari's language, the schizophrenic then retreats to their body without organs (a notion they borrow from the schizophrenic French poet Antonin Artaud), sealing themselves off from the world and effectively making themselves 'shock proof'.[18]

Boredom is something like this. It is simultaneously a walling off from external stimuli and a negation of internal stimuli: it is this sense that it is a defence against the present. It is both a rejection of a situation and a protection against it. To be bored waiting for a plane (to update and simplify – a great deal – Heidegger) means that time has reasserted itself in a paradoxical way: on the one hand, it has lengthened – the moment seems never to pass, it becomes bloated, expanding without end – but, on the other hand we do nothing to

[15] F. Jameson, *Future City*, cit.
[16] It is against this that one should read Fredric Jameson's polemical and frequently misunderstood proposition that late – by which he meant contemporary – capitalism is characterized by the prodigious expansion of multinational capital and its penetration and colonization of the 'last' two pre-capitalist enclaves, Nature and the Unconscious, because it plainly rings true. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London 1991, p. 49.
[17] W. Benjamin, *Some Motifs in Baudelaire*, cit., p. 115.
[18] I. Buchanan, *Schizoanalytic Modernism: The Case of Antonin Artaud*, in P. Ardoin, L. Mattison and S. Gontarski (eds.), *Understanding Deleuze, Understanding Modernism,* London, 2014, pp 196-206.

shorten it – indeed, we refuse to pass the time and thus make time pass. In such a state we are, as Kracauer avers, impervious to the blandishments of capitalism. No commodity, however bedazzling, can entice us out of this funk once we've sunk into it; and, no entertainment is sufficiently entertaining to force us to relent and make time pass again. As Heidegger's brief discussion of waiting at train stations suggests, we fall into the funk of boredom because we feel time has been stolen from us by a space that seems to have let us down. But what more could we expect of the station? Heidegger's answer is very much of his own time (1929/30). The empty platform, as miserable as it is, is all one can expect because it does precisely what it is supposed to.[19] Today, this line of thinking makes no sense to us because we've been taught to expect that the last thing a train station or airport (or even an art gallery) should be is purely functional, a place to do nothing more than wait. We've learned to think the absence of our train or plane is a welcome opportunity to relax, to shop, to eat, to be entertained.

And if all else fails, we have our smartphones to keep us company. How could we be bored? In the screen-age boredom has been as thoroughly de-legitimated as the welfare state. Any moment or place where boredom might creep in is saturation-bombed by media-messaging – TVs, radio, canned music, billboards, electronic message boards, not to mention our own personal devices, which do the same thing under the guise of 'social media' so we don't even notice that we're being blitzed by marketers. Behaviour that passes for 'normal' today is in many cases indistinguishable from the key clinical symptoms of schizophrenia. We 'listen' to the disembodied voices of advertisements all day long and happily do as they instruct us – buy this, buy that, think this, think that – without questioning how weird this really is. Our digital devices bombard us with messages and stimuli and we think nothing of it, but the reality – as research is beginning to show – is that it is transforming 'us' individually, culturally and socially that haven't been fully mapped. Not only that, we put in headphones so as to block out the rest of the world and give our fullest attention to the disembodied voices on our phones and other devices. Should someone try to talk to us when we're thus engaged its thought rude and inconsiderate that one should have been interrupted, which is to say it is no longer rude or impolite to actively ignore one's fellow humans.

In the space of only a handful of years, less than an evolutionary blink of the eye, the mobile digital device has gone from being present-at-hand, in Heidegger's sense, to fully ready-to-hand, meaning it has passed from being something that is merely of interest, as perhaps an idea or concept might be, to being something that is a practical tool we use intuitively, without conscious thought. Not only do we use the mobile digital device without thought, now, as Heidegger said of hammers, it has in many ways supplanted thought, thus rendering large parts of our minds redundant. So long as we have Google maps

[19] M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, W. McNeill and N. Walker (trans.), Bloomington 1995 [1929/30], p. 99-105.

we don't need to remember the way home or know how to read a map in order to get somewhere – our device can tell us. Nor do we need to remember to pick up groceries, our device can remind us to do that, or else enable us to order them home-delivered. Our device can also translate all languages into English or any other language we choose. Similarly we can program our TVs no matter where we are and we can connect with friends via social media no matter where they are. And since practically everyone has a mobile digital device – and not just in the first world, either – these days we don't even need to concern ourselves with such old-fashioned questions as to whether so-and-so has a phone. Of course they do!

This trajectory is of course the one mapped out for us by the designers and manufacturers of digital technology. The great technological revolution of the early 1970s, when Bill Gates and Steve Jobs were just geek university drop-outs, not billionaire gurus, came about because innovators like Gates and Jobs could see that computers had the potential to be machines that people used in their homes and in their everyday lives. The prevailing view until then had been that computers were both too complicated and too expensive for anything but commercial, military or enthusiast (i.e., geek) applications. And even then they had no idea of just how pervasive digital technology could and would become once they let the genie out of the bottle. Digital technology is, to say the least, a profound new kind of distraction, one that amplifies all the previously existing distractions 'consumer society' could throw at us – cinema, magazines, radio, TV, and commodities themselves – and effectively forecloses on the possibility of escaping its clutches. There is literally nowhere one can go these days that isn't somehow in the thrall of commodity capitalism.

There has been no device in the history of technology more efficient than the smart phone when it comes to capturing 'our' attention. So much so it has made time itself seem unbearable in its absence. One can hardly imagine waiting for a bus or a plane or a coffee without the distraction of one's phone. It's as if seconds and minutes stretch into hours and days when not contained by a digital device of some kind. Adults and children, young and old, men and women, are all equally afflicted. No one sits and contemplates the world anymore. Our eyes are glued to our screens, checking email, checking-in with our social media or watching a video. It no longer seems rude or impolite to do check one's phone while talking with someone else. Unmediated time, or what I have called 'pure time' because it is time experienced without the mediation of a digital device (in any of its manifestations), has all but vanished from our lives. And let's not kid ourselves this has been the goal of every new piece of information technology since the invention of writing. As Fredric Jameson argued more than two decades ago, the final frontier of capitalism was always consciousness itself and that moment has arrived.

Ian Buchanan
University of Wollongong
✉ ibuchana@uow.edu.au

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Contributi/3

Terroristi mascherati e ostaggi cannibali
Una lettura di Baudrillard

Massimo Canepa

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 06/10/2016. Accettato il 06/12/2016

«A head! Just a head! That's not much» – exclaimed Mrs De Lespinasse in *D'Alembert's dream*. Is it still like this? Is for this reason that the capture of «Bulldozer» – the giant Isis executioner – has not been on the front page of newspapers and the killing of the gorilla in the zoo of Cincinnati to save a child fallen into his cage has created instead more emotions and press coverage than 21 beheaded christians? «Do you want to get power thanks to the pictures? Therefore you will die of the feedback – pictures. The carnival of the pictures in also the (self) cannibalism through the pictures». This is a formula that reduces terrorism to an «idiocy» of an executioner captured and taken away as a hunting trophy and sees the «humiliation» of the killing of a gorilla getting more press coverage than the execution of 21 infidels. And yet this is a convertible formula that places Bataclan, Pulse, Charlie Hebdo, Nice, Berlin and Istanbul massacres into the frame of cannibals attacks to the Western carnival. Attacks no longer directed to its political-economical power symbols – as with the Twin Towers – but to its very places of freedom and entertainment, parties and transgression in which the pictures are everything that matters. If «the terrorism is the verdict and the sentence that our own society says to itself» (Robespierre ended up beheaded) what about the hostages? The unpleasant truth is «we are all hostages, all at the same time victims and executioners – lost in the same monopoly […] that nobody owns anymore». Therefore, embrace the Evil Principle, the «cursed side» inside of us that still speaks sometimes, could to be the main route for the Worse.

***

I.

«Una testa! Una testa! È ben poca cosa» – esclama la signorina de Lespinasse nel *Sogno di d'Alembert*. Passano poco più di due decenni, la Rivoluzione sfocia nel Terrore e le teste cadono copiose. Ma è solo una tappa: dagli inizi – il mito di Medusa, la decollazione di Giovanni Battista – ad oggi – l'Acefalo di Bataille, il

Diamond Skull di Hirst, l'Occidente non ha mai smesso di avere a che fare con teste mozzate[1].

La ghigliottina, prima vera «macchina estetica» capace di produrre attraverso una «morte filantropica» non solo senso e giustizia, ma anche e soprattutto spettacolo, lascia poi il posto ad epigone «macchine celibi» e al «controspettacolo» di una morte in cui non c'è più differenza tra giudice e imputato, boia e condannato[2].

Basta questo per capire perché la cattura di «Bulldozer», l'enorme boia dell'Isis, non guadagnò le prime pagine dei giornali e perché l'abbattimento del gorilla dello zoo di Cincinnati per salvare il bambino caduto nella gabbia scatenò «più emozioni e più copertura mediatica della decapitazione di ventuno cristiani»[3]? Certo che no. Se ci troviamo davanti all'«assurdo» di uno «spettacolo funebre e mostruoso» e di «cupi giochi dell'umorismo», ciò è dovuto non tanto ad un «oscuramento della giustizia, con la connessa caduta vertiginosa del senso»[4], quanto al trionfo di un mondo virtuale che «la clonazione della realtà e lo sterminio del reale col suo doppio»[5] hanno privato di riferimento: se nel mondo reale la morte «secerne un terrore che ha la sua stessa forza», nel mondo virtuale non solo possiamo fare a meno della morte, ma siamo anche e soprattutto pronti a rifiutare sia «l'angoscia morale e metafisica che ne deriva» che «il privilegio della coscienza critica», pur di beneficiare «di una liquidazione delle differenze, delle categorie e dei valori»[6].

Ne *L'agonia del potere*, una delle sue ultime analisi, Baudrillard definisce questo stadio avanzato del delitto perfetto come «egemonia»: se nel XIX e XX secolo la 'dominazione', esemplificata dal rapporto servo-padrone, lasciava ancora spazio al «lavoro storico del negativo», quindi alla possibilità di un rovesciamento dialettico, oggi l'egemonia pone fine ad ogni violenza rivoluzionaria «attraverso l'emancipazione virtuale e la realizzazione integrale di ogni desiderio, attraverso lo scambio generalizzato e la riconciliazione di tutti i valori»[7]. Con l'«interiorizzazione del padrone da parte del servo emancipato» e la corrispondente «dissoluzione della negatività nel cuore del sistema», la positività lasciata libera diventa «operazione tautologica del Bene per il Bene […] impresa integrale del bene» in nome della quale soccombiamo «al potere di coloro che decidono sovranamente del nostro benessere e ci colmano di benefici – sicurezza,

[1] Cfr. J. Kristeva, *La testa senza il corpo. Il viso e l'invisibile nell'immaginario dell'Occidente*, trad. it. di A. Piovanello, Roma 2009. Il testo, che accompagnava la mostra *Visions capitales* (Louvre, 27 aprile – 27 luglio 1998), è poi uscito nel 2013 con il titolo *Visions capitales. Arts et rituels de la décapitation*.
[2] Cfr. A. Boatto, *Della ghigliottina considerata una macchina celibe*, Milano 2008.
[3] Cfr. www.ilfoglio.it/cultura/2016/06/08/il-gorilla-ucciso-ha-scosso-i-media-pi-dei-venti-cristiani-sgozzati-dallisis 1-v-142983-rubriche_c203.htm
[4] A. Boatto, *Della ghigliottina considerata una macchina celibe*, cit., p. 22.
[5] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, trad. it. di G. Piana, Milano 1995, p. 31.
[6] Ivi, p. 43.
[7] J. Baudrillard, *L'agonia del potere*, a cura di M. Serra, Milano 2008, p. 15.

prosperità, convivialità, *welfare* – insieme a un debito infinito, impossibile da saldare»[8].

L'eccesso di positività, però, determina l'agonia del potere: nel momento della sua definitiva realizzazione, il sistema, in obbedienza alla logica del suo stesso sviluppo, non può fare altro che precipitare e dissolversi: una sorta di autodistruzione in cui il sistema «cannibalizza se stesso»[9]. La forma egemonica funziona quindi paradossalmente, a partire dalla dissoluzione del valore, della rappresentanza e della realtà, cosicché tutto ciò che apre una breccia nel mondo virtualmente banalizzato e neutralizzato che ne deriva, produce un evento che «oggi prende la forma spettacolare del terrorismo».

Baudrillard però mette in guardia: il terrorismo non è l'irruzione di un Male in attesa del suo momento, bensì «una forma di rivincita sugli eccessi del Bene […] una esigenza violenta di riequilibrio, almeno simbolico […] una reazione vitale all'egemonia…»[10].

Il presente contributo cercherà di approfondire, seppur parzialmente, le ragioni di tale reazione, ripercorrendo le analisi di Baudrillard nel loro progressivo stratificarsi, alla luce soprattutto del nesso tra terrorismo e spettacolarizzazione.

II.

Nell'elaborare la sua teoria, Baudrillard è perentorio: «non appena la bilancia dialettica è rotta, l'intero sistema diventa terrorista». Hölderlin è sottosopra: «là dove cresce ciò che salva, cresce anche il pericolo», ovverosia «la minaccia assai più grave di disgregazione e di morte che deriva dal nostro eccesso di sicurezza, di prevenzione, d'immunità, dall'eccesso fatale del positivo»[11]. Un comitato mondiale di salute pubblica si assume la «responsabilità terroristica della salvezza e della verità»[12].

Nessuno scandalo quindi se, a breve distanza dall'11 settembre, Baudrillard scrive che è il sistema stesso ad aver creato le condizioni oggettive per l'attacco alle Twin Towers:

> A un sistema che con il suo eccesso di potenza lancia una sfida insolubile, i terroristi rispondono con un atto definitivo a sua volta impossibile da ricambiare. Terrore contro terrore – non c'è più ideologia dietro tutto questo. […] Il terrorismo è nel cuore stesso della cultura che lo combatte […]. Non si tratta di uno scontro di civiltà né di religioni […]. È un antagonismo fondamentale […] che designa […] *la mondializzazione trionfante alle prese con se stessa*[13].

[8] Ivi, p. 17. Del resto, la ghigliottina era stata pensata per evitare inutili sofferenze, per dare maggior senso di giustizia all'esecuzione: una «morte filantropica» per il bene del condannato.
[9] Ivi, p. 20.
[10] Ivi, p. 19.
[11] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., p. 55.
[12] Ivi, p. 117.
[13] J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, trad. it. di A. Serra, Milano 2002, pp. 14-16.

Il successo dell'attacco alle torri gemelle, però, ha determinato «la perdita di credibilità, la crisi dell'immagine» del sistema, che «può funzionare solo se può scambiarsi contro la propria immagine»[14]. L'11 settembre, reazione «inimmaginabile» a un debito inestinguibile, ha spezzato così l'unica equivalenza possibile, quella del sistema con l'immagine di se stesso, il riflesso ideale di uno specchio in cui ora si vedono le ombre dei vinti che tornano all'attacco.

Tratto da *Animali degli specchi* di Borges, questo tema è molto caro a Baudrillard, che vi ricorre spesso per illustrare la rivincita dell'alterità, il trionfo finale del «principio del Male».

Il mondo degli specchi e il mondo degli uomini vivevano in pace, finché una notte gli abitanti degli specchi invasero la Terra. Sconfitti e imprigionati negli specchi, fu loro imposto di ripetere tutti gli atti degli uomini. Verrà però il giorno in cui cominceranno a imitarci sempre di meno, fino a rompere le barriere per prendersi la rivincita.

Nel corso della sua lunga e articolata riflessione, Baudrillard rimane sostanzialmente fedele a questa «allegoria dell'alterità vinta e condannata al destino servile della somiglianza»[15], tranne che nel più recente *Agonia del potere*:

> Se consideriamo quello che sta realmente accadendo nel nostro scontro planetario vedremo come i popoli sottomessi, invece che somigliare sempre meno ai loro padroni e portare a termine la propria vendetta liberatrice, si sono invece dedicati, dal profondo della loro schiavitù, ad assomigliargli sempre di più, ad esagerare grottescamente il loro modello, enfatizzando i segni della loro sudditanza – che è pure un altro modo di vendicarsi[16].

Quale miglior imitazione, allora, di quella della nostra condizione di «massa addomesticata»?

> Siamo nella situazione di schiavi cui sia stata lasciata la vita, legati da un debito inestinguibile. […] Ciò che detestiamo in noi, l'oscuro oggetto del nostro risentimento, è questo eccesso di realtà, questo eccesso di potenza e di comfort, questa disponibilità universale, questa realizzazione definitiva [...]. Ora, è esattamente questo che i terroristi detestano della nostra cultura[17].

La sfida dei terroristi è quella della propria morte, perché noi «siamo già morti». Lo scontro di civiltà e/o di religione tra Occidente e Islam è la maschera, l'alibi per un duello la cui posta in gioco è «un annichilimento fisico e mentale, una carnevalizzazione universale che l'Occidente impone – a prezzo della propria umiliazione, della propria espropriazione simbolica – a tutte le singolarità che gli resistono»[18].

[14] J. Baudrillard, *Power Inferno*, trad. it. di A. Serra, Milano 2003, p. 52.
[15] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., pp. 153-154.
[16] J. Baudrillard, *L'agonia del potere*, cit., p. 30.
[17] J. Baudrillard, *Power Inferno*, cit., pp. 68-69.
[18] J. Baudrillard, *L'agonia del potere*, cit., p. 24.

L'egemonia è esattamente questa «carnevalizzazione del potere», una «mascherata mondiale»; fondata sulla dissoluzione dei valori universali, ne diffonde la simulazione, la parodia: «dopo aver imposto il proprio dominio mediante la Storia, l'Occidente estende ora la sua egemonia mediante la *farsa* della Storia»[19].

La carnevalizzazione deve però fare i conti con la sua cannibalizzazione ad opera degli stessi soggetti che carnevalizza. Come accadde durante la conversione di massa di Recife (Brasile, XVI secolo), che finì con una scorpacciata di vescovi: «vittime di questa mascherata evangelica, gli indigeni se ne approfittarono spontaneamente, assorbendo fisicamente chi li aveva assorbiti spiritualmente»[20].

Di conseguenza, se l'Occidente è diventato «la grande sfilata di una cultura prigioniera dell'eccesso che si offre in pasto a se stessa, si autodivora nel consumo di massa e di tutti i beni possibili»[21], di fronte alla sfida che ciò rappresenta per il resto del mondo, la posta in gioco – «di orgoglio, fierezza e morte» – non può che essere simbolica e radicale, come la risposta terrorista che suscita.

III.

Il terrorismo, cannibalizzando il sistema, mette in luce una volta di più la forma carnevalesca dell'egemonia: «una immensa simulazione, un immenso *reality show* in cui non siamo che vergognose comparse»[22].

Non è dunque un caso che Baudrillard si rifaccia ad un *reality show* – *Loft Story*, il nostro *Grande Fratello* – e alla sua «messa in scena dell'asservimento», per riassumere la sudditanza volontaria di «questa socializzazione integrale, tecnica e sperimentale nella quale siamo immersi, la quale sfocia nell'incatenamento automatico degli individui all'interno di processi consensuali senza appello»[23]. Una «microsituazione esistenziale» che bene esemplifica la macrosituazione generale:

> È con una vera e propria sindrome di Stoccolma su scala collettiva che abbiamo a che fare – quando l'ostaggio diventa complice di colui che l'ha preso in ostaggio – e dunque con una rivoluzione del concetto di schiavitù volontaria e del rapporto padrone-schiavo. Quando la società intera diventa complice di quelli che l'hanno presa in ostaggio, così come quando ogni individuo è al tempo stesso l'ostaggio e il rapitore[24].

La sindrome di Stoccolma, utilizzata da Baudrillard per illustrare la «complicità inconfessabile», nell'attentato alle Twin Towers, tra «loro che l'hanno fatto» e «noi che l'abbiamo voluto»[25], compare già ne *Lo scambio impossibile*, a

[19] Ivi, p. 26.
[20] Ivi, p. 27.
[21] *Ibid.*
[22] Ivi, p. 16.
[23] J. Baudrillard, *Telemorfosi*, in Id., *Patafisica e arte del vedere*, tr. it. di A. Bertoli, Firenze 2006, p. 45.
[24] Ivi, p. 53.
[25] Cfr. J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., pp. 9-10.

proposito di un altro eclatante evento mediatico: la morte di Diana. Secondo Baudrillard, infatti, gli interminabili commenti sulla morte di Lady D. – tragica fatalità o cinico complotto – nascondono il «rimorso collettivo» di un assassinio virtuale, un «rimorso legato all'esaltazione segreta non tanto della morte quanto dell'evento imprevedibile». Ecco l'oscuro oggetto del nostro desiderio: l'«evento», lo «sconvolgimento dell'ordine delle cose», il «sacrificio delle figure più gloriose (le star, gli uomini politici…)». Insomma: il «desiderio assolutamente sacrilego d'irruzione del Male».

In questi casi, noi non siamo spettatori passivi o voyeur, bensì attori, secondo una «interattività omicida di cui i media sono l'interfaccia». Ciò significa che siamo tutti «immersi nella stessa realtà, nella stessa responsabilità girevole, in uno stesso destino impersonale che non è che il soddisfacimento di un desiderio collettivo»[26]; in altre parole, siamo tutti ostaggi solidali del virtuale.

IV.

Per capire meglio come si è arrivati a questa «servitù volontaria» generalizzata, occorre fare qualche passo indietro e ripartire dalla «presa di ostaggi» affrontata da Baudrillard ne *Lo scambio simbolico e la morte*.

Finita l'era della produzione con il dispiegamento della metafisica del codice e della simulazione, è anche finita l'era delle rivoluzioni: niente più liberazione attraverso il lavoro del negativo ma «transizione verso la manipolazione generalizzata». Se il codice riassorbe in sé gli altri ordini di simulacri facendone alibi per il proprio funzionamento, l'unica risposta possibile è la morte, perché «la morte è sempre nello stesso tempo ciò che ci attende al *termine* del sistema, e lo *sterminio* simbolico che aspetta al varco il sistema stesso». Dunque la morte s'inscrive nella logica operativa del sistema e lo assilla all'esterno, e proprio questa vicinanza tra perfezione e defezione permette di rivolgere il sistema contro se stesso, portando la simulazione a rovesciarsi in una «iperlogica della distruzione».

Non è più questione di violenza né di forza reali, ma di sfida e logica simbolica. Poiché il sistema detiene l'esclusiva del dono senza contro-dono, l'unica soluzione è ritorcergli contro il principio stesso del suo potere, vale a dire «s*fidare il sistema con un dono al quale non possa rispondere, se non con la propria morte e il proprio crollo.* […] Bisogna che il sistema stesso *si suicidi in risposta alla sfida moltiplicata della morte e del suicidio*»[27].

La presa di ostaggi è il terreno di questa sfida. Sono gli anni della guerra fredda, la crisi economica, la guerra in Vietnam, il maggio '68, Settembre Nero (strage di Monaco nel '72), la RAF e il Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina (Mogadiscio-Stammheim nel '77), le Brigate Rosse (il caso Moro nel '78). E Baudrillard legge chiaramente la situazione:

[26] J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, trad. it. di L. Saraval, Trieste 2012, pp. 141- 142.
[27] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Milano 2007, pp. 52-53.

Non si distruggerà mai il sistema con una rivoluzione diretta, dialettica, dell'infrastruttura economica o politica. Tutto ciò che produce una contraddizione, un rapporto di forze, dell'energia in generale, non fa che ritornare al sistema e dargli nuovo impulso […]. Non si vincerà mai il sistema sul piano *reale*: il peggior errore di tutti i nostri strateghi rivoluzionari è quello di credere di mettere fine al sistema sul piano *reale*: questo è il loro immaginario, quello che impone loro lo stesso sistema[28].

È per questa ragione che i soli atti che attentano alla «dominazione» sono gli atti terroristici. La presa d'ostaggi, infatti, agisce a livello simbolico, dove vige la «legge della sfida, della reversione, del rilancio»: 1) il terrorista prende l'ostaggio come suo alter ego sacrificale; 2) il sistema cerca di negoziare; 3) il fallimento del negoziato svela la posta in gioco, e cioè l'impossibilità di qualsiasi negoziato e il passaggio all'ordine simbolico, alla cui irruzione il sistema non può e non sa rispondere che con la morte fisica, reale dei terroristi.

Ma questa è la sua disfatta, perché questa morte era esattamente la *loro* posta in gioco, e perché, così facendo, il sistema non ha fatto che infilzarsi sulla propria violenza *senza veramente rispondere alla sfida che gli è stata lanciata*. Perché qualsiasi morte è facilmente computabile nel sistema, anche le carneficine della guerra, ma non la morte-sfida, la morte simbolica, perché questa non ha più un equivalente contabile: essa dà accesso a un rilancio inespiabile se non con un'altra morte[29].

Una tale disfatta mette in luce come il sistema da sempre eviti il confronto simbolico, preferendo «che tutto si negozi». Da qui nasce la «nostra profonda afflizione» e la ragione per cui la presa d'ostaggi e «atti analoghi» suscitano in noi un certo fascino se non addirittura «una soddisfazione intensa e profondamente *collettiva*»[30].

V.

Il rapporto tra fascinazione collettiva e terrorismo è però incompleto se non si tiene conto dell'«inestricabile congiunzione delle masse e dei media», in cui gli stessi media finiscono per essere «a loro modo terroristi». Come insegna il lungo e complesso caso Mogadiscio-Stammheim[31], i media assolvono al proprio compito producendo del senso, ma al tempo stesso «lo disfano violentemente sollevando ovunque una fascinazione senza scrupolo, vale a dire una paralisi del senso a favore della sola sceneggiatura (*scénario*)»[32]. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa «lo spettacolo del terrorismo impone il terrorismo dello

[28] Ivi, p. 52.
[29] Ivi, p. 53.
[30] Come in caso di morte automobilistica – emblematico è l'esempio di Lady D. –, perché l'artificialità non solo dà alla morte un senso analogo al sacrificio, ma permette «il suo raddoppiamento estetico nell'immaginazione, e il godimento che ne deriva» (Ivi, p. 183).
[31] Cfr. J. Baudrillard, «Notre théâtre de la cruauté», in Id., *Le ludique et le policier et autres textes parus dans Utopie (1967-1978)*, Paris 2001, pp. 429-441.
[32] Ivi, p. 430. Trad. ns.

spettacolo», togliendo di fatto la possibilità di distinguere tra buono e cattivo uso dei media, tra spettacolare e simbolico, tra crimine e repressione[33].

A questa manipolazione estrema del senso, le masse rispondono nell'unico modo possibile, con il silenzio. Ma in virtù della stessa reversibilità che governa tale indistinzione, il fenomeno si presta alla lettura opposta: al «silenzio delle masse» corrisponde il gesto altrettanto «vuoto di senso» del terrorismo – un terrorismo «non esplosivo, non storico, non politico», che non mira a smascherare il carattere repressivo dello Stato, ma a rovesciarne gli istituti rappresentativi attraverso la sua «onda d'urto nei media»[34].

Il terrorismo smette di avere un obiettivo o un nemico determinati perché i suoi atti sono la risposta ad un sistema che non distingue più tra fini e mezzi, tra carnefici e vittime, tra crimine e repressione. Di conseguenza, l'atto terroristico non può che prendere di mira il prodotto più rappresentativo di tale indifferenziazione, l'individuo anonimo:

> Gli innocenti pagano il delitto di non essere niente, di essere senza destino, di essere stati defraudati del proprio nome da un sistema esso stesso anonimo, di cui divengono così l'incarnazione più pura. Essi sono il prodotto finito del sociale, di una socialità astratta ormai universalizzata. Proprio in questo senso, proprio nel senso che sono *chiunque*, essi sono le vittime predestinate del terrorismo[35].

VI.

I primi anni '80, con la crisi degli ostaggi in Iran, l'inasprirsi della guerra fredda, il piano USA per la creazione di uno scudo spaziale, testimoniano per Baudrillard di come il mondo sia ormai votato agli estremi anziché all'equilibrio, all'antagonismo radicale anziché alla riconciliazione e alla sintesi: la produzione lascia il posto alla sparizione, il reale all'iperreale, il vero alla simulazione, la crescita all'escrescenza, la crisi alla catastrofe. Una saturazione che non può che condurre all'inerzia: «l'equilibrio del terrore e della dissuasione, il girotondo orbitale dei capitali fluttuanti, delle bombe H, dei satelliti d'informazione».

In un mondo siffatto, tutti sono ostaggi. Per un verso, rispondono collettivamente a qualcosa di indefinito che gioca con la loro morte tenendoli in uno stato di emergenza permanente. Per l'altro verso, rispondono di se stessi e dei rischi che si assumono, perché la sicurezza è «lo statuto dell'ostaggio». Da una parte l'atto terroristico, dall'altra la presa in ostaggio: esito paradossale di un processo che in nome della libertà culmina nel terrore e nell'omologa controparte securitaria.

[33] Cfr. Ivi, pp. 431-433. Trad. ns. Cfr. anche J. Baudrillard, *L'implosione del senso nei media*, in J. Baudrillard, *Il sogno della merce*, trad. it. di V. Codeluppi, Milano 2007, pp. 77-78.
[34] Cfr. J. Baudrillard, *All'ombra delle maggioranze silenziose, ovvero la morte del sociale*, trad. it. di M. G. Camici, Bologna 1978, pp. 58-59.
[35] Ivi, p. 62.

In questo senso, i terroristi 'vecchia maniera' non hanno più nulla da riscattare e nemmeno più un territorio d'azione – aeroporti o ambasciate – perché il terrore ormai proviene dallo spazio:

> *il mondo è reso collettivamente responsabile dell'ordine che vi regna* – se qualcosa dovesse pericolosamente infrangere questo ordine, *il mondo dovrebbe essere distrutto…* e donde può essere più efficacemente distrutto se non da quei luoghi fuori del mondo che sono i satelliti e le bombe in orbita?[36].

«Siamo tutti degli ostaggi, siamo tutti dei terroristi»: ovunque agisce il meccanismo del ricatto e ovunque «questa demoltiplicazione insensata della responsabilità opera come dissuasione». Come interrompere il circuito? Con degli effetti speciali. «Lo stesso terrorismo non è che un gigantesco effetto speciale». Nel tentativo di far ritrovare alle cose il loro senso contro la trasparenza generale, il terrorismo ne accelera la sentenza di morte, ottenendo così – «con un atto *esso stesso iperreale*, votato immediatamente alle onde concentriche dei media e della fascinazione»[37] – l'effetto di rovesciare l'«estensione *latente* del terrore» nella sua «intensificazione *visibile*»[38].

Esaurendosi nella magia dell'effetto, il gesto vuoto del terrorismo rivela la «pulsione dell'evento bruto, dell'informazione oggettiva, dei fatti e dei pensieri più segreti, a commutarsi in spettacolo»[39]. Ed è per questo, secondo Baudrillard, che l'evento nucleare non ha avuto luogo: avrebbe rischiato di travolgere ogni altra possibilità di spettacolo. E poiché la pulsione di spettacolo è più potente dell'istinto di conservazione, è su di essa che si deve fare assegnamento. Ciò che ci ha salvato è il principio immorale dello spettacolo, il principio ironico del Male[40].

VII.

Da desiderio sacrilego a ironico principio di salvezza, in una società che vuole avere a che fare solo con la gestione calcolata del Bene, il Male è infine diventato «trasparente», ovverosia «immanente» alle diverse forme virali e terroristiche che ci ossessionano[41]. Così, se alla fine degli anni '80, lo scongelamento dell'Est segna la «disseminazione definitiva» del Male attraverso la liberazione della sua «forma profonda»[42], altri due eventi ne segnano invece l'irruzione spettacolare:

[36] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, trad. it. di S. D'Alessandro, Milano 2007, p. 38.
[37] J. Baudrillard, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, cit., p. 57.
[38] J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 40.
[39] Ivi, p. 166.
[40] Ivi, p. 167.
[41] J. Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, trad. it. di F. Marsciani, Milano 1991, p. 91.
[42] Cfr. J. Baudrillard, *L'illusione della fine o Lo sciopero degli eventi*, trad. it. di A. Serra, Milano 1993, pp. 55-59.

- la strage allo stadio Heysel di Bruxelles (29 maggio 1985), dimostrazione di come il terrore sia la forma ipermoderna della violenza, una violenza simulacro che non si alimenta di passioni ma nasce dagli schermi ed è della stessa natura delle immagini[43];

- la *fatwa* di Khomeini contro Salman Rushdie (14 febbraio 1989), dimostrazione della potenza simbolica di chi «si incarica di dire il male e […] accetta di incarnarlo attraverso il terrore»[44].

Mentre la prima è anche in qualche modo riconducibile ad un «terrorismo di Stato» il cui obiettivo è la «scomparsa del sociale» – e a cui il sociale stesso risponde con forme di abreazione violenta come quella degli *hooligans*[45], la seconda interessa l'intero Occidente: a forza di candeggiare la negatività per lasciar risplendere solo i valori positivi, siamo diventati vulnerabili al «contagio» del Male al punto che, pur trattando l'ayatollah come il «Male Assoluto», in nome dei nostri stessi valori positivi abbiamo finito «per allinearci con la sua imprecazione». Di conseguenza, tale capacità di far breccia ed espandersi nel nostro sistema rivela non solo la potenza simbolica del terrorismo ma, attraverso di essa, anche e soprattutto la «rivincita dell'altro mondo», che emerge alle nostre spalle come il popolo degli specchi.

Questo gioco di trasparenze è rivelatore del fatto che oltre i confini del nostro modello etico-razionale, a livello dell'insieme del processo che si svolge ormai senza di noi, regna *l'inseparabilità del bene e del male*, e quindi l'impossibilità di promuovere l'uno senza promuovere al tempo stesso l'altro. È il *teorema della parte maledetta*, secondo cui «tutto ciò che espurga da sé la parte maledetta segna la propria morte»[46].

Baudrillard però procede oltre questo teorema, in direzione dell'*intelligenza del Male* che lo regola.

Con l'avvento della globalizzazione, l'antagonismo tra la Realtà Integrale del potere e la sua «disintegrazione interna» o, in altre parole, «la violenza che gli oppone dall'interno la forma simbolica più pura della sfida», prende la forma spettacolare di «un evento eccezionale, folgorante»: l'attacco alle Twin Towers, il «solo evento degno di questo nome, in contrasto con il non-evento cui ci condanna l'egemonia di un ordine mondiale che nulla deve turbare»[47].

L'integrazione totale del potere, infatti, previene ogni sfida simbolica dispiegando «tutta una strategia di dissuasione» che annulla anzitempo ogni possibile irruzione. Il fatto, però, che una simile strategia, pur presentandosi come preventiva, abbia finito per essere retrospettiva – come testimoniano le guerre post 11 settembre in Afghanistan e Iraq – significa che il sistema non si limita a punire i colpevoli, ma mira a «neutralizzare» l'evento terroristico in sé. Cancellazione dell'evento, del nemico, del Male: l'obiettivo è il «non-

[43] Cfr. J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 85. Cfr. anche pp. 89-90.
[44] Ivi, pp. 91-92.
[45] Cfr. Ivi, pp. 87-89.
[46] Cfr. ivi, pp. 116-121.
[47] J. Baudrillard, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, trad. it. di A. Serra, Milano 2006, p. 99.

evento definitivo», ovvero la «fine della storia» per mezzo di un terrore capace di annullare ogni evento possibile, un terrore che il sistema, in nome della sicurezza, esercita contro se stesso e «contro la propria popolazione». Aggiornamento della Sindrome di Stoccolma: non distinguendo tra vittime e ostaggi, la repressione ne suggella la complicità e così «mostra che siamo tutti virtualmente ostaggi del potere»[48].

Da parte sua, l'informazione, in quanto strumento di controllo del potere, derealizza gli eventi, li rende scambiabili tra loro, ne provoca il cortocircuito con un ritorno-immagine immediato[49], creando così uno «sfondo di non-evento perpetuo» su cui irrompe il terrorismo come evento inclassificabile e imprevedibile. E se questa inafferrabilità fa sì che l'evento sembri «ispirato da qualche potenza del Male» in verità non è altro che una «convulsione interna» al sistema, il «rivolgersi della potenza contro se stessa»[50].

Credere ad una potenza del Male, ad un Asse del Male, significa essere ancora ostaggi dall'immaginario del Bene da cui «nasce il principio di prevenzione, di precauzione, di profilassi». *Capire* l'intelligenza del Male, invece, significa capire la «convulsione interna dell'ordine mondiale, di cui il terrorismo è insieme il momento evenemenziale e il ritorno-immagine»[51].

VIII.

Baudrillard compie un ulteriore passo verso la comprensione dell'intelligenza del Male in un testo redatto poco prima della morte e pubblicato postumo: *Le Mal ventriloque*, che si colloca nell'orbita semantica de *L'agonia del potere* da cui siamo partiti[52].

> Negando l'esistenza del Male (tutte le forme di alterità radicale, eterogenea, irreconciliabile), facendo del negativo una sorta di retaggio preistorico, il Bene ha in qualche modo liberato il Male. Volendosi come Bene Assoluto, ha slegato il Male da ogni dipendenza, gli ha reso la sua potenza autonoma, che non è più quella del negativo, ma quella di *cambiare le regole* del gioco[53].

Quando la potenza del negativo viene meno per meglio interiorizzarsi nella sfera mentale, ecco che il Male «*diventa ventriloquo*»[54] e i discorsi del Bene ambivalenti. Cosa particolarmente visibile nel rapporto con la stupidità [*bêtise*] in quanto espressione più cristallina [*glauque*], diretta e massiccia, della ventriloquacità del Male. Di conseguenza, è nell'estensione del dominio della

[48] Ivi, pp. 101-102.
[49] Cfr. ivi, pp. 103-104.
[50] Ivi, p. 108.
[51] Ivi, p. 139.
[52] Anche se *Le Mal ventriloque* (2006) è pubblicato insieme a *Carnaval et cannibale ou le jeu de l'antagonisme mondial* (2004), una delle prime versioni de *L'agonia del potere* (2005), per ovvi motivi di completezza e fruibilità abbiamo qui preferito il testo tradotto in italiano.
[53] J. Baudrillard, *Le mal ventriloque*, in Id., *Carnaval et cannibale*, Paris 2008, p. 60. Trad. ns.
[54] *Ibid*. Trad. ns.

Farsa che il Male ventriloquo instaura l'egemonia della stupidità – che è *tout court* l'equivalente dell'egemonia[55]. In questo senso, l'elezione di personaggi come Bush e Schwarzenegger – cui oggi va aggiunto Trump – è indice di questa stupidità in quanto frutto della mascherata occidentale, un «gioco di idoli e di marketing» in cui il Male lavora alla derisione del Bene o, in altre parole, «parla con la pancia»[56].

Stando così le cose, il terrorismo, in quanto «abreazione violenta a questa stupidità dilagante», va inteso come gesto di «disconoscimento […] dissidenza […] tradimento» del sistema – come del resto è stato il colpo di testa di Zidane ai mondiali del 2006: un «atto folgorante di squalifica, di sabotaggio, di 'terrorismo'». Rifiutandosi di continuare a partecipare al «gioco di idoli e marketing» attraverso «un gesto semplice, che non è affatto un gesto di rivolta» ma un gesto stupido, un gesto «di pancia», Zidane ha messo improvvisamente in evidenza il «Nulla al cuore della mondializzazione»[57].

«Il gesto di Zidane è un atto terroristico»[58], perché non è altro che la conferma dell'intelligenza del Male che governa l'egemonia: «volete ottenere il potere con l'immagine? Allora morirete per mano del ritorno immagine. Il carnevale dell'immagine è anche l'(auto)cannibalizzazione attraverso l'immagine»[59].

Formula reversibile, quindi utile anche per condannare il terrorismo: da una parte la «stupidità» di un boia denudato, preso a calci e caricato su un camioncino come trofeo di caccia; dall'altra l'«umiliazione» di vedere l'abbattimento di un gorilla ricevere maggior copertura mediatica dell'esecuzione di ventuno infedeli.

«Ritorno immagine» bestiale, che s'inscrive nella scala valoriale d'Occidente, secondo cui l'umano gode di privilegi assoluti e l'animale è ridotto a bestia; cosicché, cancellare il limite tra i due significa ridurre l'uomo a «caricatura immonda del mito dell'animalità che lui stesso ha istituita»[60].

Anche se l'Occidente risponde alle sfide dei terroristi con un «ritorno immagine» caricaturale, a livello simbolico è ancora sconfitto perché il carnevale procede di pari passo con la sua cannibalizzazione. I filmati delle decapitazioni dell'Isis non fanno che ripeterci che i cannibali siamo noi, ci rimandano la nostra stessa violenza. Ad esempio, gli ostaggi indossano spesso tute arancioni come i detenuti di Guantanamo, ma anche e soprattutto come John Doe nella scena finale del film *Seven*. E non è la sola analogia: John Doe, inginocchiato come gli ostaggi dell'Isis, viene ucciso per i suoi peccati. La tuta, le posizioni, le inquadrature, l'anonimato del colpevole, i peccati, la decapitazione, la furia vendicatrice, l'esecuzione – sono alcuni degli elementi filmici che illustrano,

[55] Ivi, p. 65. Trad. ns.
[56] Su egemonia e stupidità, cfr. ivi, *Carnaval et cannibale*, pp. 18-23, e *L'agonia del potere*, cit., p. 25.
[57] J. Baudrillard, *Le mal ventriloque*, cit., p. 84. Trad. ns.
[58] Ivi, p. 91. Trad. ns.
[59] J. Baudrillard, *L'agonia del potere*, cit., p. 25. Cfr. Id., *Violenza dell'immagine. Violenza contro l'immagine*, in Ivi, pp. 48-51.
[60] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 185.

attraverso lo scambio ed il rovesciamento delle parti, la legge di reversibilità che governa l'antagonismo mondiale[61]. Certo, il terrorismo fa propri i codici visivi dell'Occidente[62], ma al tempo stesso, trasformando la *fiction* (il film) in *reality* (gli ostaggi decapitati) e restituendola quasi fosse un *remake*, trasforma la *farsa* in storia e ci ricorda che «all'apice del suo dominio, il potere non può fare altro che perdere la faccia»[63] – o la testa.

IX.

Tuttavia, le cose non sono così semplici, perché se è vero che per comprendere l'intelligenza del Male dobbiamo «esplorare tutte le strade dell'egemonia, in particolare tutti i processi di liquidazione del negativo – e simultaneamente, senza farsi illusioni sui valori critici forgiati all'epoca della dominazione, le strade della vera contro-egemonia, che sono forse anche le strade dell'agonia della potenza»[64], è anche vero che là dove le strade dell'egemonia si incrociano con i vecchi valori critici – libertà, eguaglianza, emancipazione –, là convergono anche le strade della contro-egemonia più violenta: le stragi del Bataclan e del Pulse, di Charlie Hebdo e di Nizza, di Berlino e di Istanbul, testimoniano un attacco diretto al carnevale occidentale: non più ai simboli del potere economico-politico – le Twin Towers –, ma ai suoi luoghi di libertà e divertimento, festa e trasgressione.

Non sembra quindi esserci fine al gioco del Male, a questa agonia del potere che altro non è che un'agonia interminabile di corpi straziati. Di conseguenza, il colpo di testa di Zidane e/o analoghi gesti di «autodistruzione cannibale» non sarebbero altro che anticipazioni, nella loro evidenza e spettacolarità, di un evento assoluto, «l'evento assoluto», il solo capace di smascherare l'immenso complotto di cui siamo acquiescenti ostaggi.

«L'Apocalisse è lì, a dosi omeopatiche, in ciascuno di noi»[65]. Così ci lascia Baudrillard, con una frase che, ricordandoci che siamo tutti potenzialmente terroristi, non sembra offrire altra soluzione se non quella di intendere con ciò l'ultima frontiera di un Male la cui «forma sepolta» traspare infine come annuncio del Peggio.

Massimo Canepa
Università IULM - Milano
✉ maxcanepa77@gmail.com

[61] «La violenza che si esercita è sempre speculare a quella che si infligge a se stessi. La violenza che ci si infligge è sempre speculare a quella che si esercita. È questa l'intelligenza del Male» (Id., *Il patto di lucidità*, cit., p. 139).
[62] Cfr. B. Ballardini, *ISIS®. Il marketing dell'Apocalisse*, Milano 2015, e il film di A. Marant, *Terror Studios: la propaganda dell'Isis.*
[63] J. Baudrillard, *Il patto di lucidità*, cit., p. 130.
[64] J. Baudrillard, *Le mal ventriloque*, cit., p. 45. Trad. ns.
[65] Ivi, p. 97. Trad. ns.

Articoli/16

Ludicity, intelligence and power
Jean Baudrillard's unfinished project

Mike Gane

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 06/10/2016. Accettato il 08/12/2016

Baudrillard began a final book project in 2004, three years before his death in 2007. Some of the projected chapters were presented at various conferences before his health no longer permitted work or travel. This article gives an account of the work of his final years as he attempted to reorganise his basic theoretical framework.

***

«C'est … du côté des êtres les plus étrangers à la volonté, du côté des exilés du dialogue et de la représentation, des exilés du savoir et de l'Histoire, qu'il faut chercher le seul adversaire à la mesure de cette toute-puissance hégémonique'»

J.Baudrillard, *L'Agonie de la Puissance*

The final pages of his last volume of *Cool Memories V, 2000-2004*, indicate a major health problem. «Where do you rate pain on a sliding scale from 0 = no pain, 10 = unbearable. It's a bit like plucking daisy petals… they are the petals of pain»[1]. On taking medication «with time something vulgar reappears: health, the signs of health. And a certain nostalgia for the state of grace, translucency and powerlessness of the illness[2]. Baudrillard died in March 2007 after a long illness which severely interrupted his programme of writing from 2006 when he learnt he had terminal cancer. Chris Turner, his principal translator, wrote Baudrillard had reported that towards the end «nothing had ever been so cruel as the cancer drugs that prevented him thinking clearly»[3]. It is important now to remember that the financial crisis that shook the economies of the world occurred just after his death: he did not live to see it and we were deprived of his

[1] J. Baudrillard, *Cool Memories V, 2000-2004.* Oxford 2006, p.105.
[2] *Ibid.,* p.112.
[3] C. Turner, *Jean Baudrillard: Striking against banality*', «The Drawbridge», 5, 2007.

analysis of it. But before then he had reorganised his theoretical framework to take account of what he saw as a new shift in the balance of global antagonisms.

Apart from the very early writings Baudrillard's books were collections of essays or conference papers collected around a theme – and sometime he had difficulties in finding a final arrangement. But a book would have a theme, a basic issue. It seems that the new book would indeed take up in a more developed form ideas that had been initiated in a short essay in1996 first published in *Libération*, called *The Global and the Universal*[4] and extended in a talk given in Auckland, New Zealand, in 2001[5]. The principal theme of the new project would be the antagonism between the universal and the global: globalization he said «seems to be irreversible; the universal on the other hand seems to be disappearing». In the discussion of this thematic in Auckland he included remarks on singularities that were a significant pointer to the way he was thinking: «culture», he said

> as a universal form is a figure of exile and of transcendence… the aesthetic and critical charm of European culture came from this virtual quality – at least in the modern period – the exile, physical or mental, of the great creators and the great works from their own societies…culture does not translate the identity of a society, the immanence of a system of values. On the contrary, culture is their transcendence, disavowal, challenge, distance, (the 'pathos of distance' as Nietzsche put it, Nietzsche who declared himself the first great European and who, from the depths of exile, spoke always of this Europe). This is why, whatever one may do, culture remains irreducible and ungraspable – this is what remains of its singularity even at the heart of the universal.[6]

Thus, firstly, fundamental to the framework he was developing from 1996, and which is only in part explored in the *Intelligence of Evil*, are three basic terms: the global, universal, and the singular. Secondly, there is a set of two couplet terms that come to occupy a crucial place from 2004: domination and hegemony, carnivalisation and cannibalisation. Thirdly, all this analysis takes place on the basis of a theory of the emergence of opposition and implosion of virtual reality and integral reality (as explained at length in *The Intelligence of Evil* a book which radically develops the theses of the book of 1990, *La Transparence du Mal*). Here I look at the crisis of his last writings as witness to these late changes he made to his underlying problematic.

I.

What was this new project? It seems that it was in outline a project that was to modify very dramatically key elements of his previous theorising, for the essay *Carnival and Cannibal or the Play of Global Antagonism*[7] seems to

[4] J. Baudrillard, *Screened Out*, London 2002, pp. 155-9.
[5] V. Grace, H. Worth, L. Simmons,(eds), *Baudrillard West of the Dateline*, Palmerston, 2003, pp. 23-36.
[6] *Ibid.,* p. 29.
[7] J. Baudrillard, *Carnival and Cannibal*, London 2010.

open a period of crisis in Baudrillard's thinking in his final years. It presents the perspective of a break with the optimistic view that the symbolic cultures of the third world would eventually take their revenge on the semiotic cultures (of the first and second worlds). All of Baudrillard's previous writings were articulated on this struggle between the symbolic (challenge, seduction, evil) and the semiotic (simulation, linearity, accumulation). In the last chapter of his book *The Perfect Crime*[8] he referred to the story by Borges of the peoples of the Empire trapped behind mirrors – it is, he said, these peoples themselves «who will burst in upon our world» and will not be defeated. «So everywhere, object, children, the dead, images, women, everything which serves to provide a passive reflection in a world based on identity, is ready to go on the counter-offensive»[9]. This idea, however, began to be questioned.

II.

In his writings, and especially his conversation with E. V. Noailles[10], Baudrillard refers again to the short story by Borges called *The Fauna of Mirrors* (from *The Book of Imaginary Beings*). Baudrillard summarizes:

> A fantastic fable: the defeated peoples are condemned by the empire to be imprisoned behind mirrors, where they merely reflect the image of their conquerors. But one day they begin to resemble them less and less, and in the end, they pass through to the other side of the mirror and invade the Empire…[11].

Baudrillard says in *Carnival and Cannibal* that he has always believed that the symbolic cultures would thus break the mirror and be victorious in their revolt against the semiotic cultures[12]. In the conversation with Noailles the story is given wide interpretation as the «whole story of representation» itself. For

> representation is a slave condition. To free yourself you have to smash the mirror of representation. Behind every image, behind every representation, behind every concept perhaps, there's a defeated person, someone who's disappeared – but who isn't dead and who's waiting for the point where they'll no longer be a likeness, no longer a mere reflection, and will re-emerge victorious.[13]

Revolt and rebellion is possible in a language which is articulated as a sign system, a semiotics of signifier, signified and referent indeed.

Baudrillard radicalizes this by saying that the current problem is that such a language might be in the process of disappearance 'and the mirror itself

[8] J. Baudrillard, *The Perfect Crime*, London 1996, pp.148-9.
[9] *Ibid.,* p.149.
[10] J.Baudrillard, E.V. Noailles, *Exiles from Dialogue*, Cambridge 2007.
[11] *Ibid.,* p.111
[12] J. Baudrillard, *Carnival and Cannibal*, cit., p.28.
[13] J. Baudrillard, E.V. Noailles, *Exiles*, cit., p.111.

disappear with the appearance of the screen'[14]. He continues to radicalize: this would be

> the end of the interplay between the world and thought, the interplay between the world and language. With the virtual stage of the screen, which eliminates the mirror stage, the world and language disappear simultaneously. What's in danger is this distancing function that belongs to language, this function of distinguishing itself from materiality by way of the concept and yet being a fragment of the world, of the material world, this extraordinary paradoxical conjunction (there being no ascendancy of the one over the other, but a reciprocity between them). With digital and systemic organisation, we're in a *dispositif* that's no longer even representation, but purely operational.[15]

And further: this is a new kind of language but with

> extremely simple terms, which are no longer signs but ciphers. An inert world that responds to you now only with sterilized information, that is to say information expurgated of any connotation of affect or meaning. From this point on, exchange is really impossible, but this world, the virtual world, no longer asks itself the question of impossible exchange: it has swallowed its own mirror; it has swallowed its own reference; it is its own truth. No transcendence any more, and hence no questioning… and which of course may continue indefinitely, since it is beyond distances, beyond contradictions…[16].

This then is a completely different application of Borges' story from the one given in 1999 where the play of the silent majorities, opting for abstention and ambiguity, is a symbolic game through the «statistical shadows» of opinion polls.[17] For now the peoples are trapped behind screens.

III.

Baudrillard's last phase of writing is not only complex, but also full of basic disillusionment. This is clearly stated in *Carnival and Cannibal* –

> if we consider what is really happening in this planetary confrontation, we see that the subjugated peoples, from the depths of their slavery, far from resembling their masters less and less and taking their liberatory revenge, have begun to resemble them more and more, have begun to mimic their model grotesquely, piling on thick the marks of their servitude – which is the other way of taking one's revenge – a fatal strategy which we cannot term victorious since it is lethal for both.[18]

Something has indeed happened – and it looks as if Baudrillard has concluded that the extension of American or Western power, through

[14] *Ibid.,* p.112.
[15] *Ibid.,* pp.112-113.
[16] *Ibid.,* p.113.
[17] J. Baudrillard, *Impossible Exchange*, London 2001, p.106.
[18] J. Baudrillard, *Carnival and Cannibal*, cit., pp.10-11.

globalisation, has not only been victorious over the symbolic cultures, but that this has two further consequences. One is a new process by which third world peoples are entrapped as 'mirror peoples' of a new Empire. But another is that with the triumph of the semiotic cultures there is a further procession to the elimination of the 'semiotic' culture of the sign altogether – and here in the first world is a new and specific entrapment:

> With this perfect obedience to the cybernetic command, we're back precisely at Borges's fable, but transposed now from mirror to screen. It's no longer the forced resemblance of the mirror, it's the total obedience and total virtual jurisdiction of the screen. And to stay with the fable, we might ask what disappears, defeated, behind the screen, like the 'mirror people'? What, in virtual reality, has succumbed and been condemned to exile (having perhaps, unlike the fable, no chance of re-emerging)? What is assigned, not in this case to resemblance and representation, but to virtuality and spectrality, to immediate presence in real time (on the screens) and unlimited duplication (cloning which is the limitless form or resemblance and of the human in the age of its technical reproducibility, to parody Benjamin!)?

Baudrillard answers these questions thus:

> Where this absorption of the human into the virtual screen is concerned you only have to look at…the post office clerks behind their computers. They used to carry on manual, even mental operations. Now, they each have their screen. The discrepancy between the two – the computers and these human beings – is incredible, for they're still human beings, but they are consigned to virtuality, in the same way as Borges's peoples are made to resemble their masters. So, to escape becoming mere extensions of the machines and to stay alive, they think up all kinds of things. They put flowers on their terminals. But it's like weeping over their own graves («elles metrent des fleurs sur leur *computer* – c'est comme de pleurer sur leur tombe».[19]

This is not then a simple process of alienation and domination, playing the game of silent majorities.

IV.

It the aftermath of *The Intelligence of Evil* there was then a crisis in his thinking, and all the late texts are witness to his attempt to deal with it. He wrote in 2004 that

> to contemplate the idea that a global power… may constitute a power of defiance, a power of response to the challenge from the other world – that is to say, ultimately, a symbolic power – means for me a drastic revision, a casting into the balance of what I have always thought (which has always had the revolt and final victory of Borges's *Fauna of Mirrors* as its horizon).

[19] J. Baudrillard, E.V. Noailles, *Exiles*, cit., p.115; J. Baudrillard., *The Intelligence of Evil, or the Lucidity Pact*, Oxford, 2005, p.134. J.B. italicized the word computer in English.

There is something new in this situation for we are now «confronted with something irreversible – in what we may just discern today as a worse kind of ultimate prospect»[20].

So what does this change of position amount to? Three major consequences are in evidence. The first is that globalisation, the irreversible triumph of American power produces a new situation. It is no longer a form of capitalism. Its space-time formation is non-Euclidean. Going beyond the traditional forms of domination (master-slave dialectic) the new situation is one in which there is no longer an oppositional formation, an alternative culture that might be victorious in struggle against it. He registers this change by introducing the concept of hegemony: global power has attained a hegemonic power in which alternatives to the system, including symbolic ones, are rendered impotent. The epoch of domination, with its promise of triumphant revolution over the ruling order is over: it is irreversible.

The second is that the hegemonic power has attained such confidence of its own position that it comfortably absorbs critique within its own discourse, indeed it radicalises critical discourse in pronouncing it from within power itself. It eliminates evil (it is the Empire of the Good); and thus, given its hegemony, it can itself speak evil. But where does this leave evil and above all the intelligence of evil? There is of course the evil which appears as terrorism (even natural events). But there is also the evil which produces itself stubbornly and even stupidly in the refusal of the unilateral gift. The attempt to usher in a universe without evil is bound to fail; evil inevitably reappears and is the key to understanding the new hegemony. This poses the question: is the basic epistemology of the new position a 'pact' with the intelligence of evil? What is the lucidity pact? Curiously Baudrillard says «In keeping with an implacable reversibility, stupidity lies in wait for it [*intelligence*], as its shadow, as its double. Only thought [*la Pensée*], only lucidity, which stands as much opposed to intelligence as to stupidity (la Bêtise), can escape this trial of strength»[21]. The «intelligence of evil» could also be the «unintelligence of evil»[22].

Thirdly Baudrillard alters his approach by introducing the terms carnivalisation and masquerade to incorporate the new scenario of simulacra – terms that cannot be found in *The Intelligence of Evil*, and is the mark of the new problematic. This new focus presents Baudrillard's general theory of Western imperialism as a frame for his analysis of globalisation. It is not primarily economics or technology that is at work in a simple process of Western domination. It is a strategy of an 'operational simulation' by which all other cultures are «disneyfied» by a double process of cannibalisation (by the host culture) and carnivalisation (by American cultural hegemony). Hegemony asserts itself «no longer through exporting techniques, values, ideologies but through the universal extrapolation of a parody of these values…Global power is the

[20] J. Baudrillard, *Carnival and Cannibal*, cit., p.28.
[21] J. Baudrillard, *The Intelligence of Evil,* cit., p.177.
[22] J. Baudrillard, *Cool Memories,* cit., p.107.

power of the simulacrum»[23]. This new frame suddenly unifies the whole of the theory which has been latent in his writings since his 1968 essay on modernity[24].

In this new problematic there remained elements of bathos in his thinking: the typewriter, the camera, all the gadgets of digital technology (and some that developed before – the television, the compact disc, the answer machine, the mobile phone). Baudrillard appeared to many readers as a technophobe; as he refused to adapt to the computer and remained steadfastly attached to his typewriter (photos in the article in *Philosophie Magazine*[25], show him first in front of his typewriter[26], and then in his absence just the typewriter on the desk and the empty chair[27]). These small gadgets were analysed side by side with epoch making changes – he refers to Günther Anders as the writer who charted this course. For Anders the fundamental event of the Korean War was the fact that General MacArthur's request to use atomic weapons was overruled by Washington on the basis of computer analyses of the consequences. Baudrillard says that this «marks the point where humans definitively renounced their destiny in favour of technological authority and its unquestionable superiority»[28]. Thus the basic theme of the last phase of writing: the «disqualification of humans in favour of automatism, a massive transfer of decision-making to computerised devices. A symbolic capitulation, a defeat of the will much more serious than any physical impairment. *Sacrifizio dell'intelletto, della voluntà, dell'immaginazione*»[29].

Computerised decision-making is embedded in the hegemonic sphere, its politics, economics and culture.

V.

Considering this whole shift of responsibility to the new technology as a counter-gift led Baudrillard to think of this problematic in quasi-theological and metaphysical forms. If technology, and the orders of simulacra, is thought of as a means for humanity to disappear, it must therefore have had a symbolic element, a fatal strategy component from the beginning. The class struggles, the moment of capital, were only passing episodes in a much more profound process – humanity was perhaps beginning to escape the power of a fundamental debt: that of having been given life and nature. In answering questions from J-F Paillard in 2003 he said:

[23] J. Baudrillard, *The Agony of Power,* (ed) Lotringer, New York 2010, p. 66.; Id., *Carnival and Cannibal*, cit., p. 21.
[24] Id., *Modernity*, «*Canadian Journal of Political and Social Theory»,* vol.11, n.3, 1987, pp.63-72.
[25] J. Baudrillard, *The Antidote to the Global lies in the Singular*, 2003. (interview, [August 2003], published posthumously, «Philosophie Magazine», April 2008, pp.48-53, and trans in «Cultural Politics», 2011, vol 9, 3, pp 339-344). ([2003] 2011).
[26] *Ibid.,* p.48.
[27] *Ibid.,* p.49.
[28] J. Baudrillard, *The Agony of Power*, cit., p.81.
[29] *Ibid.*

we must look to the singular for the antidote to the global. I have to tell you, in fact, that if I weren't convinced that there's something in the human being that fights and resists, I'd quite simply have given up writing. Since in that case, writing would be just tilting at windmills. I'm firmly of the belief that this particular, irreducible element can't be universalized or globalized, that it can't be part of some standard form of exchange. Will human beings do something positive with it one day? We can't say. The issue is by no means decided. And that, in fact, is where I find scope for optimism…[30].

It seems that Baudrillard was on the verge of refiguring humanism, a neohumanism finding its roots in the writings of Günther Anders of the 1950s. Perhaps even more fundamentally questioning the silent majorities thesis, and a reclaiming of responsibility in the face of technology?

VI.

This is a new language in Baudrillard. Human beings as fighters against the loss of humanity itself? And how to resist? «To find the only adversary who will face this all-powerful hegemony, we must look for those beings that are strangers to will, exiled from dialogue and representation, exiled from knowledge and history»[31]. What does Baudrillard mean by exiles, exiles from dialogue? In these last essays a number of examples are given, but many of them are already to be found in his previous writings even dating from the 1970s and suddenly making their reappearance in a new problematic. Their general form is that of refusal, rejection of the unilateral gift, refusal of incorporation into the «hegemonic sphere». The new context of the obsolescence of the human[32], of the irreversibility of the hegemony of integral reality itself: this is here to stay – but as it constitutes the Empire of Good it harbours within itself the seeds of its own destruction. The new context is also named the epoch of the global, of the project of globalization conceived as the imposition of the machinery of integral reality on all other cultures. This is a technological imposition but it is also a politico-cultural imposition: the «carnivalization of power» – the radical simulation of political democracy, since «this is how America dominates the rest of the world»[33]. As the global breaks up only fragments remain, and this «leaves the field free for all singularities: the worst and the best, the most violent and the most poetic)»[34].

But what are these singularities? And is there a political dimension? «Now you must fight against everything that wants to help you»[35]. The obsolescence of

[30] J. Baudrillard, *The Antidote*, cit., p. 257.
[31] «C'est… du côté des êtres les plus étrangers à la volonté, du côté des exilés du dialogue et de la représentation, des exilés du savoir et de l'Histoire, qu'il faut chercher le seul adversaire à la mesure de cette toute-puissance hégémonique». Baudrillard's lecture in Baku, April, 2006. Cf. Id., *Les Exilés*, cit., 2015, p.131; english translation, Id., *The Agony of Power.*, cit., p.104.
[32] *Ibid.,* p. 88.
[33] *Ibid.,* p. 65.
[34] *Ibid.,* p. 77.
[35] *Ibid.,* p. 88.

the human, means the obsolescence of everything human, history, work, desire, the individual, imagination, the other, reality, death[36], has to be confronted but in a new way, that is in a way that is different from that of Marx who remained «faithful to the principle of reality» and economics[37]. Thus this is 'not a historical revolution but a kind of anthropological mutation'[38]. The logic of the position of counter-hegemony then is not to build a new system, or to displace power with a new power system. It leads to the idea that «power itself must be abolished – and not solely because of a refusal to be dominated, which is at the heart of all traditional struggles – but also, just as violently, in the refusal to dominate»[39].

His papers, talks, interviews in this last period therefore present a new tonality, even an optimism within a disillusionment, as new spaces are, paradoxically, opened a the same time as globalism becomes irreversible. Irreversible but vulnerable. There is a

> new type of confrontation characterizing the era of Hegemony… it is no longer precisely political but metaphysical and symbolic in the strong sense. It is a confrontation, a divide that exists not only at the heart of the dominant power, but at the heart of our individual existence[40].

For

> There remains the nostalgia cultivated by all heresies over the course of history – the dream, running parallel to the course of the real world, of the absolute event which would open on to a thousand years of happiness. The heightened expectation of the single event that would, at a stroke, unmask the enormous conspiracy in which we are immersed. This expectation is still at the heart of the collective imagination. The Apocalypse is present, in homeopathic doses in each of us. [41]

VII.

It does appear then that there was a considerable shift in the late essays towards a new position, but one that was able to draw together ideas and analyses from much earlier works. Some basic features remain in the view that the revolution against capitalism by proletarian movements are not at issue, but now movements against global capitalism or post-capitalism cannot be successful. Nevertheless a counter-power (the mirror peoples) does emerge, even if its aims are not either hegemonic, or incorporative: they are movements of refusal and rejection and rogue events. The key event was the 'rogue' event of 9/11. Baudrillard spent time on this in the new position in his essay Where

[36] *Ibid.,* pp. 88-89.
[37] *Ibid.,* p. 90.
[38] *Ibid.,* p. 91.
[39] *Ibid.,* p. 47.
[40] *Ibid.,* p. 56.
[41] *Ibid.,* p. 89.

Good Grows [42]. In this perspective, the Empire of Good, secretes its own counter-terror, and even natural events that disturb the system take on the aura of a kind of natural terrorism. Even the head butt of Zidane is cited. But apart from terrorism, Baudrillard notes all those instances of pure refusal: from Gary Gilmore's refusal of the cancellation of the sentence of execution (already mentioned in *Transparency of Evil*), to the 'no' vote in the referendum on Europe in France and elsewhere and the revolt in the French suburbs. These are refusals, but they are not going anywhere. But perhaps they are an alternative answer to the question: why hasn't everything disappeared?

What is not in evidence in these analyses is any constructive, local or national economic or political community action or social movement. There is nothing on ecology, except tentative indications of a natural counter-terrorist rogue event. There is no reconciliation with digital technology, no attempt to change his long-standing difference with Umberto Eco who argued for ways of dealing critically with the new technology. There are those who work for the internal disruption and collapse of the technology, but he does not see them as antagonists to the system. The true antagonists are the exiles of knowledge, history, dialogue. And it is here that the paradox of Baudrillard's position is evident. His argument that Euclidean space-time has disappeared is simply an effect of his method (the leading edge of modernity is the sole focus of theory). For the Euclidean and non-Euclidean exist side by side, the former is not eclipsed: the universe does not simply implode into total chaos and uncertainty. What is essential in Baudrillard is the focus on this one side of (post-) modernity, uncertainty, in the third and fourth orders of simulacra it is through uncertainty that domination and hegemony are imposed. But in his (Nietzschean) appeal to the exiles of dialogue (humanity) he nevertheless recognises something else.

In reading these late essays today it is important to remember that Baudrillard died in 2007. His writings anticipated no smooth progressive development of modern global systems, but he was certain that a general economic collapse would not be possible in a system of integral reality just as a collapse of the network itself was not possible either even though it was subject to viral attack. These events, rogue or fake, continued to produce effects of uncertainty, but these were characteristic of the deregulation within and produced by neoliberalism itself. As for the aftermath of 9/11 he did not live to see the rise of the caliphate project: it is tempting to suggest that he would have seen this as a capitulation of Islam to the problematic of identity and a change in the character of terrorism, a significant step in the agony of the disappearance of Islam itself.

But what these last essays suggest that there is an underlying humanism in Baudrillard's philosophy that few have noticed. When he wrote «McLuhan saw modern technologies as "extensions of man" [w]e should see them, rather, as "expulsions of man"»[43], it was certainly evident that in his whole engagement

[42] *Ibid.,* pp. 91-97.
[43] J. Baudrillard, *The Perfect Crime*, cit., p.35.

with technology was a witness to a fundamental alienation. Only in the late essays does this underlying position begin fully to emerge in his engagement with neoliberalism. This perhaps is the deepest paradox in Baudrillard's writing: on the one hand the ambivalent acceptance of the energy of fetishism while on the other hand the rejection of and alienation from the technosphere. The problem was, he said in *Passwords*,

> At the stage we are at, we do not know whether technology, having reached a point of extreme sophistication, will liberate us from technology itself – the optimistic viewpoint – or whether in fact we are heading for catastrophe. Even though catastrophes, in the dramaturgical sense of the term – that is to say, endings – may, depending on the protagonists, assume happy or unhappy forms[44].

Surprisingly then, after all the talk of Baudrillard's anti-humanism, there is a final positional statement at the end of *Passwords*:

> Thought must play a catastrophic role, must be itself an element of catastrophe, of provocation, in a world that wants absolutely to cleanse everything, to exterminate death and negativity. But it must at the same time remain humanist, concerned for the human, and, to that end, recapture the reversibility of good and evil, of the human and the inhuman[45].

By the notion of the "inhuman" Baudrillard always included the sphere and the occupants of the Gods.

VIII.

So what might this "Baudrillardian humanism" look like if it were formulated as a theoretical position in its own right? Baudrillard, in fact, does give us enough material to work with[46] although he also warns that «when it attempts to define itself – precisely by excluding the inhuman – it becomes laughable»[47]. First of all however it is clear that his writing was not based on an essentialist philosophy of humanism for the theory of symbolic exchange deflected that charge, and therefore has never come under attack for being in alignment with existential humanism – the main target of structural theorists from Althusser to Foucault. But, perhaps with the weakening of the importance of the symbolic order in the late writings, some return to humanity and species-being occurs: from Marcel Mauss (the Gift) to Günther Anders (Obsolescence). Secondly he positions the humanist tradition well within the compass of western modernity and Enlightenment with its separations between the human and the inhuman. But, thirdly, he noted a shift, a break between that classical humanism, «based on the qualities of human beings, their natural gifts and virtues, their human

[44] J. Baudrillard, *Passwords*, London, 2003, p.42.
[45] J. Baudrillard, p.92.
[46] J. Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Philippe Petit,* London 1998, p. 96 ff; Id., *The Vital Illusion*. N.Y, 2000, pp.1-30; Id., *Impossible Exchange*, cit., p.36 ff.
[47] J. Baudrillard, *Fragments. Cool Memories III, 1990-1995*, London 1997, p.109.

essence, together with the right to have freedom and to exercise that freedom»[48] and contemporary humanism centred on «the prerogatives of an endangered species» in the face of genetic simulation which threatens an «anthropological deregulation and simultaneous deregulation of all the moral, legal and symbolic rules that were those of humanism»[49]. Humanism is both advancing in a new form and on the defensive against itself in face of the consequences of such an advance. At times Baudrillard is optimistic, suggesting a possible transcendence of humanism:

> Our modernity is defined by the perspective of humanism and the Enlightenment, but what preceded us is far more immense than that of humanism, and knew nothing of this distinction between the human and the inhuman. The discovery – or rediscovery – of the inhuman, the violence done to the human in the current field of knowledge, seems to me to be more than an opening, a breach through which to explore the inhuman potentialities of man, and to rediscover – who knows? – a possible metamorphosis of the species, other than its artificial survival in technology.[50]

At other times there is no transcendence:

> The boundaries between the human and the inhuman are indeed being wiped out. But we are transcending those boundaries not towards the superhuman and the transvaluation of values, but towards the subhuman and a disappearance of the very characteristics symbolic of the species. In the end, Nietzsche is being proved right: the human species, left to itself, can only duplicate or destroy itself.[51]

Central then, to his conception of humanity are concepts of the human species (a quasi scientific-philosophical reflection) and an anthropological conception of humanity with characteristics of a species-being. The approach is specifically open, with no attempt to define essential attributes and limits. In fact it is because humanity as no essential purpose or end goal that it has been a successful species. Whereas for Marx these were described in the early writings as the attributes of humanity's species-being as *homo faber* (creator, producer of worlds), for Baudrillard they appear in the late writings and are identified around life, death, humour, artifice, pleasure, imperfection and vulnerability. Yet these are under threat because the «interplay of the human and the inhuman has been halted, the balance between them destroyed. And, though the potential disappearance of the human is indeed a serious matter, the disappearance of the inhuman is every bit as grave». This is because

> The specificity of everything that is not a human being, and of everything in human beings which is inhuman, is threatened by an emerging hegemony of the human in its highly modern, highly rational definition. Everywhere we see the desire to annex nature, other races and cultures, to a universal jurisdiction. Everything is

[48] J. Baudrillard, *Impossible Exchange,* cit., p.36.
[49] *Ibid.,* pp., 36-37.
[50] J. Baudrillard, *Paroxysm,* cit., p.91.
[51] J. Baudrillard, *Impossible Exchange,* cit., p.35.

assigned its place in a hegemonic evolutionary anthropology, marking the positive triumph of a single-track conception of the human (in its Western definition of course) in the name of the universal, the good, and democracy. Human rights are the engine of this anthropic, anthropocratic thinking today behind which both the human and inhuman proliferate in strict formal contradiction… The other cultures do not make this distinction between the human and the inhuman. We invented it, and we are currently abolishing it – not in a higher synthesis, but by reduction to an undifferentiated technical abstraction, in accordance with the same dizzying prospect of a final solution'[52].

But it is not only the emergence of modern genetic engineering that poses this threat. It is also posed of course in the emergence of the technosphere and especially cybernetics. At one point Baudrillard considers all this in a discussion of artificial intelligence:

> What still distinguishes the functioning of human beings from that of machines – even the most 'intelligent' machines – is the intoxication of functioning, of living – pleasure. Inventing machines which feel pleasure is a task that is still beyond the powers of humanity... They can only be extensions of human beings – or destroy them…They do not have that ironic surplus of functioning, that pain and suffering, they do not give into narcissistic temptation, and are not even seduced by their own knowledge. Which perhaps explains their deep melancholy, the sadness of computers.[53]

The most that can happen, he notes, is that some machines will one day «learn to give signs of pleasure»[54].

This is a new abreactive humanism that is quite different from the human rights egalitarian system of universal values which stems from the classic Revolutions (America, France)[55]. Against the new hegemonic sphere – «can resistence come from humanistic values, the values of the Enlightenment, or else should something more radical be invented? I would for the more radical way»[56]. This remained an unfinished project but one that allows us to see the whole of his writings on modernity and post-modernity in a new light. Not only did Baudrillard reject neoliberalism and the hegemonic sphere, he thought this

[52] *Ibid.,* p. 36.
[53] *Ibid.*, p. 113.
[54] *Ibid.*
[55] Baudrillard adopted this Freudian term but also modified it: «I push concepts to their limit in order to incite a violent abreaction. I'm not looking for progressive, positive action any more. I'm looking for negative or paradoxical abreaction, in extreme phenomena». Later he said: «Abreaction consists merely in expelling something: you just don't accept it, but you don't fight it either, and you harbour no illusions about the possibility of overcoming it». It is also called a «paradigm». The simple rejection of valuable gift might be defined as a purely stupid act against self-interest, but Baudrillard see such a refusal can «become a source of energy – and a source of hidden truth…We have to let this masquerade, this banality of Evil work at its own derision. This is «the intelligence of Evil». Moreover, in the absence now of an active power of the negative, where could we get energy from today if not from a violent abreaction to this ambient stupidity?». For a rare but very brief comment on Baudrillard as abreactionist.
[56] R. Smith, D. B. Clarke (eds.), *Jean Baudrillard: From Hyperreality to Disappearance. Uncollected Interviews,* Edinburgh 2015, p. 152.

was in the last resort unsustainable: «In the central solitude of those very people who profit by it [the global, comfortable, imperial civilization], it is unliveable. And all are secretly won over to the forces that will destroy it».[57]

Mike Gane
Loughborough University
✉ m.j.gane2@lboro.ac.uk

[57] J. Baudrillard, *Cool Memories,* cit., p. 60.

¶ Appendici

Appendice/1

*L'effetto Baudrillard**

Marine Dupuis Baudrillard**

Un infarto, una grave forma di malaria, due cancri assai maligni… sono tra gli ultimi tormenti che abbiamo dovuto attraversare insieme.

Da dove viene il fatto che io mi sia sentita così sola, allora?

Lui, malato e sereno, io sposa angosciata, 'metà' abbandonata?

Eppure la 'paura di morire' è un'emozione abbastanza… personale, che è generalmente difficile rifilare agli altri. Di quella di Jean, è evidente, qualcun altro deve farsi carico, lui dà l'impressione di essere così poco coinvolto…

τα επ᾽εαυτον – τα ουχ επ᾽εαυτον.

«L'esistenza non è tutto», scherza, …ed ecco che davanti a voi si 'svuota' di queste preoccupazioni (come di tante altre) per diventare *meta*-fisico. La grande arte dello *strip-tease* ontologico!

È questo che lo rende così attraente? La sua inalterabile leggerezza?

Nella sua biografia non si trova traccia delle sue donne. Probabilmente non sono abbastanza bio, le donne!

Egli ha avuto però due mogli e due bambini …come tutti.

Ma la sua famiglia avrà contato per lui? Non è sicuro. Nemmeno impossibile, non più.

Un uomo così simpatico è evidentemente inquietante. Quale presa si ha su qualcuno che confessa di 'non poter essere infelice'?

Cercare di contare *per* lui è apparso subito troppo rischioso, meglio prendere la decisione di contare *su* di lui. E, alla sua passione sovrana di essere 'solo' (alle prese con le sue molteplici doppie-vite), opporre, come se *niente* fosse, la mia passione, per me vitale, di essere 'due' …(per non fare che uno… Questo era lui!)

So far, so good! Trentacinque anni dopo esser caduta 'sotto l'influenza' – alla fine della prima manche del classico duello professore/studente a Nanterre – non ho sempre capito tutto della sua 'visione', ma ciò a cui ho avuto accesso, mi ha resa sempre più innamorata.

E nel corso di questo lungo cammino, la mia ammirazione e il mio rispetto per lui non hanno fatto che crescere. L'esistenza, senza dubbio, non è tutto, ma condividere la sua mi ha aperto orizzonti infiniti: quelli dell'illusione, della seduzione, del sogno…

C'è un sortilegio nello spirito di quell'uomo: è facendoci sparire ch'egli ci fa esistere. Si tratta forse di un incantesimo?

M.D.B., febbraio 2005

* Questo breve scritto, che viene qui tradotto per gentile concessione dell'Autrice, è apparso in originale nel *Cahier de L'Herne* n. 84 dedicato a Jean Baudrillard, pubblicato nel 2005 a cura di F. L'Yvonnet, p. 316 [N.d.T.].

** Traduzione di Eleonora de Conciliis.

Appendice/2

*Conversazione con Marine Dupuis Baudrillard**

a cura di Tommaso Fagioli ed Eleonora de Conciliis

«L'alterità è il nostro destino
… e la volontà cospira con chi ci tocca in sorte»

Marine Dupuis Baudrillard

À rebours

FAGIOLI – *Baudrillard è nato nella città di Reims, nel nord-est della Francia, sede di una delle più famose cattedrali della cristianità. I suoi nonni erano contadini, e i suoi genitori dei funzionari civili. Che rapporto aveva con le proprie radici?*

DUPUIS - Ha cominciato a imparare il tedesco, con l'intenzione di tirarsi fuori da una famiglia molto modesta di cui non amava [la mentalità]… Sua madre faceva la postina, suo padre era un gendarme: era qualcosa da cui voleva assolutamente allontanarsi. A ciò si può chiaramente aggiungere molto altro, ma il tutto dà come risultato una persona che è stata obbligata a vivere la sua intelligenza accanto a questa realtà. È invidiabile ? Non ne sono sicura, perché lui [J.B.] era, come dire …ossessionato da tutto ciò, e quindi diceva di me: "Marine è la vita". Questo significa che rappresentavo per lui in qualche modo un'interfaccia [con la vita]. Perché lui era, ripeto, ossessionato, [dalla vita come da] una piccola cosa che cade dal cielo.

FAGIOLI – *La propria vita in retrospettiva sembra tutto fuorché libera, razionale, e arbitraria, come guidata da un'inesorabile necessità mascherata dagli artifizi del caso – inclusi gli incontri. In quali circostanze vi siete conosciuti?*

* L'intervista si è svolta il 1° luglio 2016, nella casa di Jean e Marine Baudrillard in Rue Saint-Beuve, a Parigi. Si ringrazia Elisa Fuksas, che ha fatto da interprete tra Tommaso e Marine, e Fausto Fraisopi per aver effettuato una prima sbobinatura-traduzione della registrazione della conversazione fra i tre, estremamente colloquiale, che è stata poi integrata con alcune domande che Fagioli aveva precedentemente inviato a Marine, per essere adattata alla pagina scritta [N.d.C.]

DUPUIS - Ho incontrato Jean a Nanterre nel 1970, tornavo da un giro del mondo in barca con il mio fidanzato. Ero ancora molto giovane e abitavo su una casa galleggiante [*peniche*]. Jean mi ha chiamata sin dall'inizio Marine, ma mi chiamavo Martine, e dopo questo è iniziato tutto.

FAGIOLI - *E per tutta la vita!*

DUPUIS - Ancora oggi, quando vado a farmi curare, mi dicono: "Ma Lei si chiama Martine", e bla bla bla…

FAGIOLI - *Com'è iniziato il gioco di seduzione? Lei aveva 25 anni!*

DUPUIS - E 25 anni di differenza… io ne avevo 25 quando l'ho incontrato. Ti dirò, avevo 25 anni perché ero andata a spasso per il mondo, in barca, mentre gli altri avevano 21 anni… io ne avevo 4 di più, ero abbronzata e arrivavo dopo il '68. Ció significa che c'era una grande confusione nelle Università, soprattutto a Nanterre. C'era già stato il movimento di Maggio con… come si chiama... Cohn-Bendit, ma era [ancora] un gran casino: il professore stava là con gli studenti seduti ovunque, tutti che urlavano, fumavano, non sapevo di fronte a cosa mi sarei trovata. E Jean che parlava… aveva l'aria molto distesa, non aveva problemi di esami perché dava buone note a tutti.

FAGIOLI - *Una specie di 18 politico, come in Italia. In diversi commenti sull'Italia, rintracciabili per esempio in "Cool Memories" e in altri saggi, Baudrillard sembra subire una fascinazione particolare per il nostro Paese, per i suoi abitanti, i suoi politici, le sue contraddizioni, i suoi eccessi, le sue dissimulazioni: una fascinazione simile a quella che aveva per le donne e per il femminile. Che idea aveva dell'Italia? Cosa pensava degli italiani?*

DUPUIS - Beh, li adorava. Mi poni domande sull'Italia e sulle donne, ma quando ho incontrato Jean avevo 25 anni, lui era più vecchio e all'epoca aveva già avuto una moglie e dei figli. Si erano poi separati e aveva detto che mai mai e poi mai avrebbe vissuto di nuovo con una donna… mai mai mai… E quindi ci ho messo vent'anni a sedurre Jean, ad avvicinarmi fino alla fine. D'altra parte, nel periodo in cui l'ho conosciuto visitava molto l'Italia, soprattutto Urbino.

FAGIOLI - *È lei che lo ha sedotto o lui?*

DUPUIS - Fu reciproco, ma tutto questo per dire che non facevo parte del gruppo di Urbino, era negli anni '75-77, e là si è dovuto divertire molto con tutte quelle italiane... Ci sono delle foto che mi lasciano pensare che si sia molto divertito, che ne abbia ben approfittato.

FAGIOLI - *Come definirebbe la voce di Baudrillard?*

DUPUIS – No, no! Sei tu che farai il lavoro… sei tu che dovrai ascoltarla e dunque definirla. Io ne gioisco, tutto qua. Aspetta, avevo là [sullo scaffale] anche un piccolo video. Quando sono troppo triste, mi metto a guardare un piccolo video di Jean [disponibile all'indirizzo: https://youtu.be/msLZeiUzltU]. Nel video c'è tuttavia un po' di eco. Jean ha una maniera dolce di pronuciare le parole, di mettere dolcemente le parole insieme l'una con l'altra».

FAGIOLI - *Ha una voce dolce, e le mani sono piccole.*

DUPUIS - Delle mani da contadino, sono delle mani di origine contadina. Dicevo: un modo di accostare le parole in modo del tutto dolce ma, allo stesso tempo, senza traccia di esitazione. Si trattava di quella parola, non di un'altra, e lo pronunciava con dolcezza, non lo imponeva a nessuno. Se gli si poneva una questione e poi qualcuno lo interrompeva, non aveva interesse per lui, non imponeva la sua parola, capisci cosa intendo?

FAGIOLI - *Era sempre tranquillo, non aveva mai reazioni violente?*

DUPUIS - Aveva un'incredibile padronanza di sé… eccetto, ah, eccetto in macchina… amava guidare, era bello, pieno di donne, anche quando l'ho conosciuto amava le macchine, adorava la velocità. Allora, quando c'era un imbecille [che lo rallentava] vedevo un [altro] essere accanto a me, come un demone, che usciva dalla testa di Jean. Non puoi immaginare, era qualcosa di incredibile, spaventoso. Si trattava di un cambiamento totale di personalità. A parte questo, quando c'era un imbecille che gli poneva una domanda totalmente imbecille, in una conferenza, a cena… altrimenti mai.

FAGIOLI – *Quindi anche Baudrillard non avrebbe superato il test di resilienza in auto. Perché in Italia le persone si trasformano completamente in delle bestie*.

DUPUIS - Ma era spaventoso, tutti avevano paura tanto andava veloce. Ed io avevo trovato la soluzione: bere e mettermi sul sedile posteriore. Non c'era che quella soluzione tanto avevo paura, e un giorno [gli] dissi: «non posso continuare a bere così, non è possibile». Mi ha risposto: «Va bene, adesso guidi tu». Ma era anche peggio, perché guidavo come una femminuccia e mi diceva: «Non senti il motore che soffre?». Io non sentivo proprio nulla.

FAGIOLI - *Le marce, la frizione… in effetti la macchina è un'estensione del corpo*.

DUPUIS - Certo, è del tutto chiaro, ma io non sentivo proprio nulla, era vero che fossi completamente insensibile!

FAGIOLI – *A proposito di sensazioni, Baudrillard è l'unico pensatore a cui riesco ad associare una musica, una specie di suono-Baudrillard che riflette la fine dell'umanità, il deserto del senso, e un 'oltre' impensabile: "Collapse", dei Boards of Canada, e "Icefire" di Pat Metheney. Che musica ascoltava Jean?*

DUPUIS - Che musica ascoltava? Amava molto la musica barocca, Monteverdi, gli anni galanti… capisci, altrimenti ascoltava anche la banana… i Velvet Underground.

FAGIOLI - *Ma lavorava ascoltando musica?*

DUPUIS - Mai, mai, mai!

FAGIOLI - *Silenzio assoluto!*

DUPUIS – D'altronde non credo che facesse due cose allo stesso tempo. Jean, quando scriveva, quando lavorava, aveva una specie di oggetto che non ho ritrovato, conosci quelle cose kitsch degli anni '70 con la sabbia, l'olio, quella specie di quadri che giri. Ecco, poteva guardarlo per ore.

FAGIOLI - *Per pensare?*

DUPUIS - E poi batteva intensamente a macchina, sulla sua vecchia macchina da scrivere, mai al computer.

FAGIOLI – *E aveva degli orari fissi per lavorare? Com'era organizzata la sua giornata lavorativa e come interpretava la "professione" di pensatore?*

DUPUIS - Prima di tutto non era così che funzionava [come con una 'professione', N.d.C.]. Aveva una piccola vanità, credo: non amava che si vedesse lo sforzo nelle cose che faceva, per lui era volgare mostrare lo sforzo. Quindi non lo vedevo lavorare quasi mai… e gli dicevo: «Andiamo a fare un giro?» o «E se andassimo due giorni ad Anversa?». Mai mi ha detto: «No, devo lavorare, devo finire una cosa». Bisogna dire che anch'io lavoravo molto, e [così] lui restava tranquillo durante la giornata… Questo significa una vita estremamente semplice! A parte i viaggi, non vedevamo molte persone. Jean era attento a sfuggire all'*entertainment*. E questo lo pagava a caro prezzo, perché quando ti trovi in un paese [straniero] e non vuoi incontrare i giornalisti, non vuoi andare a fare trasmissioni alla televisione, non vuoi abbandonarti alla mondanità...»

FAGIOLI - *L'entertainment è il lavoro, il pensiero!*

DUPUIS - E questo rappresentava per lui il godimento assoluto!

FAGIOLI - *Un godimento?*

DUPUIS - Certo, proprio godimento! Aveva trovato la sua armonia, era una persona molto armoniosa. Quando lo incontravi era molto ben disposto, non aveva mai un giudizio su qualcuno, mai ma proprio mai. E questo per delle ragioni molto semplici, e cioè che pensava che l'intelligenza e la stupidità potessero facilmente invertirsi, quindi non giudicava le persone. Metti tutto questo nel tuo personaggio, e poi metti un'altra cosa, che mi ha abbagliata, abbagliata dall'inizio alla fine… non aveva mai un doppio volto, non l'ho mai visto con due volti differenti con persone diverse, non era assolutamente ipocrita. Se incontrava il Presidente della Repubblica era esattamente lo stesso che parlava col portiere. È qualcosa di molto impressionante, perché continuo a vedere intellettuali andare in giro… se tu sapessi fino a che punto sono capaci di giocare quattro o cinque personaggi alla volta!

FAGIOLI - *Ma coerentemente col suo pensiero non aveva bisogno di dissimularsi, era quello che era!*

DUPUIS - Si ma, come dire… a forza di *essere* nelle sue cose… era divenuto la sua stessa verità, non aveva bisogno di andar a cercare una dottrina per espirmerla. Vedi, era tutto questo, ed è questo che faceva sì che fosse una persona estremamente affascinante.

FAGIOLI - *Era romantico con lei?*

DUPUIS – Ma proprio per nulla! Assolutamente no! […] Tirerò fuori delle frasi di Jean, per rispondere alla tua domanda. Ve n'è una che dice: «Quando si dice 'ti amo' è già il linguaggio che ci si mette ad amare, è la prima infedeltà!».

FAGIOLI - *Molto sottile!*

DUPUIS - Puoi ben capire che non era un uomo che ti stava a dire senza sosta: « ti amo, ti amo, ti amo… », no no no, nient'affatto!

Lo zen e l'arte della fotografia

FAGIOLI - *Qual era la sua professione?*

DUPUIS - Ero la direttrice artistica di un magazine, per la fotografia. Su internet trovi su di me, spesso, delle sciocchezze, ma alla fine, internet non è per me un canale di conoscenza, quindi non m'interessa.

Jean Baudrillard: Saint-Beuve

FAGIOLI - *Amo questa foto… Baudrillard parlava di violenza dell'immagine sulla realtà, ma anche di una sorta di vendetta della realtà sull'immagine, ovvero la violenza del senso che la realtà vuole attribuire all'immagine (senso politico, sociale, estetico). D'altra parte, le fotografie di Baudrillard rappresentano in qualche modo la fine dell'illusione dello specchio, immagini che tendono a cancellare il soggetto dalla rappresentazione, e allo stesso tempo vanno oltre la rappresentazione, sono senza rinvio... Che tipo di libertà offriva la fotografia a Baudrillard e che tipo di costrizione? Come si poneva rispetto al fatto di mettere "in mostra" le sue opere, lui che fu così critico con il sistema dell'arte contemporanea, e anche piuttosto attento a mantenere questa sua passione a un livello discreto e amatoriale?*

DUPUIS - Troppe domande, te lo spiego con un aneddoto. Jean, siamo negli anni '80, alla fine degli anni '80, doveva tenere una conferenza in Giappone ed i giapponesi sono sempre usi offrire un piccolo regalo. Gli offrirono una piccola macchina fotografica, veramente piccola, di queste dimensioni. Jean ha così iniziato a divertircisi.

FAGIOLI - *Non era una passione che aveva da sempre.*

DUPUIS - Da solo non l'avrebbe mai fatto. Ci si è divertito. Jean si divertiva molto, veramente molto, non appena poteva: era una persona estremamente faceta, gli piaceva molto divertirsi. Era leggero: ti diceva delle cose, delle cose magnifiche ma te le diceva in modo leggero, come un monaco zen. Sai, era molto orientale, molto leggero, non prendersi sul serio…perché noi, in Europa, abbiamo una tradizione molto pensante, di volontà [di volontarismo]. Jean non era questo, non sentivi mai in lui il minimo sforzo.

FAGIOLI - *Perché non vi sentivi la volontà, una volontà tesa…*

DUPUIS - Dico questo perché molto spesso le persone che venivano a fargli visita gli dicevano: «il tuo pensiero è orientale», e Jean, che aveva una cultura vastissima, che aveva letto gli indiani, le Upanishad, che sapeva tutto del taoismo zen, diceva: «non vale la pena [di scomodare gli orientali]. Si deve poter arrivare a questa ironia – che è poi alla fine il suo dominio d'investigazione – con la propria cultura, non vale la pena di andare a cercare cose esotiche.

Après coup

FAGIOLI – *Talvolta ho delle sensazioni, quando leggo i testi di Baudrillard. Leggere Baudrillard cambia la maniera di pensare e quindi di vivere il mondo. Alcune cose emergono nel loro significato solo dopo mesi, addirittura anni, Spesso le sue intuizioni si capiscono molto tempo dopo. Che tipo di influenza ha avuto su di te*[1]*, e quale influenza hai avuto tu su di lui?*

DUPUIS - Vedi, quando lo leggi dieci anni dopo, ci sono ancora delle cose che escono fuori. Non lo leggi affatto nello stesso modo. Ho dei libri che lessi quando ero giovane e non è affatto la stessa cosa. Ecco quello che voglio dire: quando sto male, leggo un testo di Jean su qualsiasi argomento e mi sento meglio. Dico a me stessa: «di che parla?». Ma non è affatto quello di cui parla, è la forma del suo pensiero che s'imprime nel tuo cervello e che ti motiva.

FAGIOLI - *È la sintassi, è la forma di una sensazione. In giornate tristi e pigre per me è una sorta di terapia, o un tonico!*

DUPUIS - Esattamente! È una forma, che quando ne segui le tracce – perché questo è leggere un libro, è seguirne le tracce – ti raddrizza la colonna vertebrale, e poi stai meglio.

FAGIOLI - *E crea dipendenza. La cosa curiosa è che quando leggo il testo di un grande filosofo sistematico, come ad esempio Kant, mi sembra inzialemente di non capire nulla, ma una volta che ne afferro le premesse, tutto diventa relativamente scorrevole, e posso seguire con un certo ordine la complessità crescente; mentre quando leggo Jean Baudrillard, o ne rileggo qualcosa dopo una settimana, un anno o dieci, è come se il testo fosse mutato nella sua articolazione, nella sua profondità, nei suoi livelli, nella sua complessità. Ad esempio America, il mio preferito, l'ho letto molte volte, ognuna come fosse un testo diverso. Quanto tempo ha passato Baudrillard in America?*

DUPUIS - Molto tempo, perché mentre doveva insegnare e io seguire i corsi a

[1] A questo punto della conversazione, anche Fagioli passa al tu, cosicché il tono diventa più amichevole, e le risposte di Marine, se possibile, ancora più toccanti [N.d.C.].

Nanterre, se ne andava in giro, a dare conferenze qua e là. Tu arrivavi in aula e trovavi scritto: «Il Prof. Baudrillard tornerà fra due mesi». Inoltre Jean, che era di estrazione molto modesta, in quel modo si esponeva; ha amato quel periodo, è stata l'esplosione.

FAGIOLI - *[J.B.] ha detto che* America *è probabilmente la sua seconda miglior opera [dopo* Lo scambio simbolico e la morte, *N.d.C.].*

DUPUIS - Se è così è perché non è puramente astratto, è la vita: Jean ci dà nel libro chiavi per vivere, per viaggiare, per vedere. Diciamo a noi stessi: se arrivo a comprendere tutto questo, posso fare ogni cosa.

La lingua inesistente

DUPUIS - Jean era uno che era riuscito a sfuggire al potere durante tutta la sua vita. Faceva molta attenzione a quest'aspetto, ha sempre odiato gli uomini di potere. […] parlava, qualche volta, in tono sbarazzino, così, senza insistere, e io avevo l'impressione di esser di fronte a dei cristalli, non capivo nulla di quello che diceva, ma proprio nulla, eppure ero al centro, presso il Sacro Cuore di Gesù. Vedevo cristalli e questo piccolo paesano e mi dicevo: «non capisco nulla, ma è troppo bello». E non esce fuori che era malato?! Doveva partire per l'America e era malato. Ed io gli dico: «Senti Jean – era l'inizio dell'I-Ching – sei molto malato, ti faccio l'I-Ching», perché ero molto ferrata nel soggetto. Allora abbiamo cominciato, sono riuscita a ritagliarmi un piccolo spazio, ma anche così la cosa è andata un po' per le lunghe. Era meravigliato dal suo potere di seduzione. A Montparnasse, i giovani mi dicevano nei caffè: «eccolo con una nuova ragazza». Aveva molto charme e seduceva molto le donne e non c'era da rimproveraglielo o da rovinargli la festa, e lui ne approfittava… a dire il vero... L'intelligenza di Jean si esercitava anche nell'intelligenza di coppia, capisci? Ad esempo non vi era mai, ma proprio mai, il minimo ricatto. Io provenivo da una madre molto autoritaria e possessiva, ma Jean mai, mai e poi mai poteva fare dei giochi di piccoli ricatti, né avrebbe risposto al ricatto… e questo fino alla fine. Alla fine, avrei dato tutto affinché prendesse qualcosa, volevo che mangiasse qualcosa e dicevo: «Jean, se non mangi mi butto dalla finestra» – «Ma prego, accomodati» diceva… era inamovibile. Era una bellissima persona, una bellissima persona.

FAGIOLI - *Doveva partire per l'America ed era malato. Aveva contratto la malaria prima di partire?*

DUPUIS - Eh sì, perché io… sono partita a fare delle immersioni subacquee in un arcipelago dell'Oceano Indiano, le isole Comore, e poi, nell'arco di trent'anni, ci sono andata spesso […]. Quindi… avevo fatto una sorta di Trattato di Tordesillas con Jean: «Tu hai il mondo, io ho le Comore», così quando ci veniva con me, perché ci veniva qualche volta, non era che «il marito di Marine». E allora…

io che ci andavo spesso, e avevo bisogno che Jean fosse là con me perché avevo bisogno di evadere… avevo creato un caffè filosofico, le *Cool Memories*. Eccole, le *Cool memories*: vedi la clientela… e i taxi dell'isola. Avevo creato un Baudrillard's Land. Jean… era un uomo… non è questione di esprimere la mia ammirazione, perché lo avrebbe odiato e poi non si trattava di una venerazione. Si trattava di una vera coppia, litigavamo molto e quando andavo a dormire dicevo a me stessa: «questo stronzo ha ragione»… beh, era così, ma alla fine tutto è andato in un modo ben preciso. Se volete sapere tutto, dopo l'11 Settembre, Jean aveva del sangue nelle urine. Gli dicevo: «Bisogna che ti faccia curare!». Era talmente eccitato per l'11 Settembre, talmente eccitato. Non avrebbe potuto impedirlo, chiaramente, ma vi aveva scorto la matrice di un cambiamento mondiale. E quindi [soltanto] dopo si fece curare, ma la cosa era peggiorata e il male si era velocemente diffuso al sistema nervoso, al sistema circolatorio, nel sangue. Jean si era fatto curare per farmi piacere. Quando andammo a fare le chemio, io avevo consultato tutti i migliori oncologi di Parigi, con dossier enormi, ecc. Quando [i medici] arrivavano nella stanza, trovavano Jean che diceva, come se niente fosse: «Ah bene, Marine è andata a telefonare, ritorna fra cinque minuti», come se il tutto non lo riguardasse. «Aspettate cinque minuti, ritornerà», e ricominciava a leggere. E [dovevi vedere] quei tizi, i grandi mandarini che ero riuscita a trovare con molte difficoltà!

FAGIOLI - *Bisogna dire che per Baudrillard le cure mediche erano una forma di potere…*

DUPUIS - Sì, odiava i medici. E c'è a riguardo anche un piccolo aneddoto : tutto è successo qui e un giorno mi dice che era veramente molto, troppo sofferente. Un giorno, visto che ero d'accordo col farmacista, col medico, con l'oncologo, con tutti… un giorno in cui Jean era veramente molto sofferente, mentre ascoltava musica, gli abbiamo somministrato della morfina. La notte stessa Jean si è messo a parlare una lingua inesistente. E all'indomani, raccontandogli l'accaduto, gli dissi: «Jean non mi far questo perché non potrei sopportare il fatto che tu diventi pazzo!». E mi ha risposto: «Come? Ho parlato una lingua inesistente? È geniale, avresti dovuto registrarmi!» Era eccitato, e si è rimesso a parlarne. Stava morendo, ma quello che gli interessava era «cosa è accaduto in questa storia?», «cos'era quella lingua inesistente?».

FAGIOLI - *Ma questa lingua era inesistente perché era incomprensibile, o…?*

DUPUIS - No, ti assicuro, era una lingua inesistente perché non si poteva dire che assomigliasse all'indiano o a non so cosa, non esisteva affatto. Era incredibile!

FAGIOLI - Era una lingua patafisica!

DUPUIS - Forse, forse… [ride].

(per gentile concessione di Marine Dupuis Baudrillard)

(per gentile concessione di Marine Dupuis Baudrillard)

DUPUIS - Dopo vi mostrerò il suo ufficio. Era pieno di libri, tutto quello che gli interessava, mentre quello che non gli interessava, semplicemente non esisteva. Quindi non era il caso [di riempire]... potevi portare anche una pigna o altro, ma in modo del tutto semplice… tutto si svuotava.

FAGIOLI - *Se un filosofo tende a ridurre il mondo a propria immagine, e talvolta ne soffre come di una sorta di claustrofobia intellettuale, come riusciva Baudrillard a relativizzarsi come singolo? A relativizzare il potere del proprio pensiero?*

DUPUIS - Vedi, riguardo alla potenza del pensiero... Non c'era bisogno di dire le cose. Il suo *entourage* capiva molto bene [anche senza che parlasse]. Jean non era qualcuno che desse ordini, era incredibilmente dolce e bendisposto, calmo, non andava mai in collera e non era mai arrabbiato – ma la potenza del suo pensiero faceva in modo che tu non avessi voglia di distoglierti da quel pensiero per ritornare a piccole questioni ordinarie.

FAGIOLI - *Capisco… [un silenzio che funzionava] come un'emanazione del suo pensiero.*

DUPUIS - L'emanazione di un pensiero potente. Questo fenomeno andava molto lontano, perché [da] quando si è ammalato, l'agonia è durata quasi quattro anni – tra l'inizio e la fine della malattia sono passati quattro anni… come sai, accade nel caso del cancro. Jean non ha mai avuto bisogno di dire a chicchessia che voleva morire qui, affatto, non ha detto mai nulla a nessuno, e tutti si sono messi al suo servizio. Io senza dubbio, ma per amore, gli altri non per amore: il farmacista, il dottore, l'oncologo, il professore… tutti!

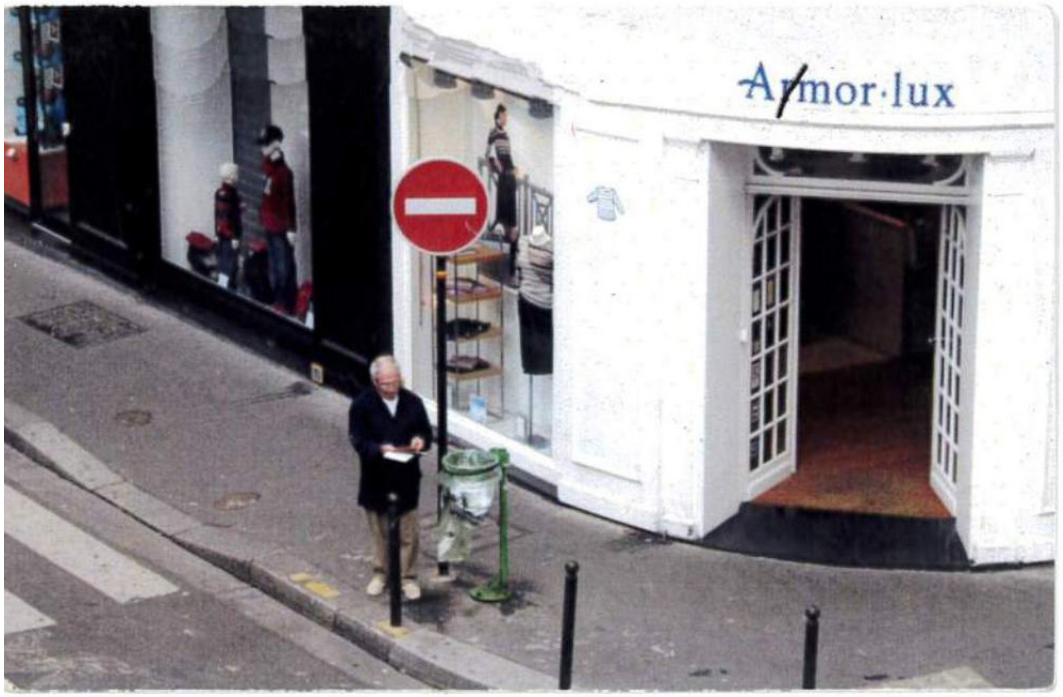
FAGIOLI - *Tutti qui a casa!*

DUPUIS - Ognuno al suo posto, e nessuno ha discusso, nessuno ha detto: «ma dai, sarebbe più semplice portarlo all'ospedale!» No. Ha imposto le sue regole, così, come se niente fosse. Questo è incredibile! Questo significa la potenza del pensiero. Vedi, bisogna credere nella potenza del pensiero, e non val la pena di riempire: più tu riempi, più complichi il gioco.

FAGIOLI – *Il gioco, ma anche il mestiere di pensare! Qual era il suo rituale quotidiano nell'esercizio del pensiero?*

DUPUIS - Come dicevo, l'idea non era di riempire, con delle teiere o altre cose: Jean amava il vuoto, quindi non era un divieto di mettere oggetti, si trattava semplicemente del fatto che si trovava bene nel vuoto, non solamente il vuoto di oggetti, ma anche il vuoto delle persone. Ti racconto un piccolo rituale: tutte

le mattine scendeva… no, aspetta, te lo racconto in modo diverso. Un giorno, Jean era già morto da tre anni e qualcuno mi ferma per la strada e mi dice: «Ho un regalo per lei». Io rispondo: «Grazie, lo accetto volentieri… è carino da parte sua». E questo signore mi dice che è una fotografia e mi dà una fotografia: posso mostrarvela? Non riesco a trovare il grande formato della fotografia ma la misi su carta. Allora, vi spiego di cosa si trattava: tutte le mattine Jean scendeva, prendeva la sua posta, andava là, al cestino dell'immondizia, leggeva la posta e la gettava, paf… Se c'era un assegno, se lo metteva in tasca. Non conservava alcun documento, i documenti dell'assicurazione sanitaria, i documenti dell'affitto, i documenti dell'assicurazione, gettava tutto.



(per gentile concessione di Marine Dupuis Baudrillard)

FAGIOLI – *Posso immaginare quest'azione: è così che il mondo viene gettato nell'immondizia*.

DUPUIS - Quel fotografo che ha scattato la foto abitava proprio davanti al cestino dell'immondizia e tutti i giorni vedeva quel tizio che arrivava con la sua posta e avrà detto fra sé e sé: ma chi è quello?… fino al giorno in cui chiese ad un amico: «ma quell'uomo che getta ogni giorno la posta nel secchio dell'immondizia abita in questo quartiere?». L'amico gli risponde: «si! È Jean Baudrillard». Allora a partire da quel momento ha fatto molte foto e me le ha offerte, sebbene Jean fosse morto tre anni prima. Una cosa incredibile! E c'è un'altra storiella simile: [la foto di me che] stavo aspettando Jean in un caffè e lui arriva, si china verso di me e mi dà un bacio… e io ricevo così la foto di un bacio di Jean tre anni dopo la sua morte… Era una cosa incredibile! Avevo l'impressione che Jean m'inviasse un bacio dall'aldilà.

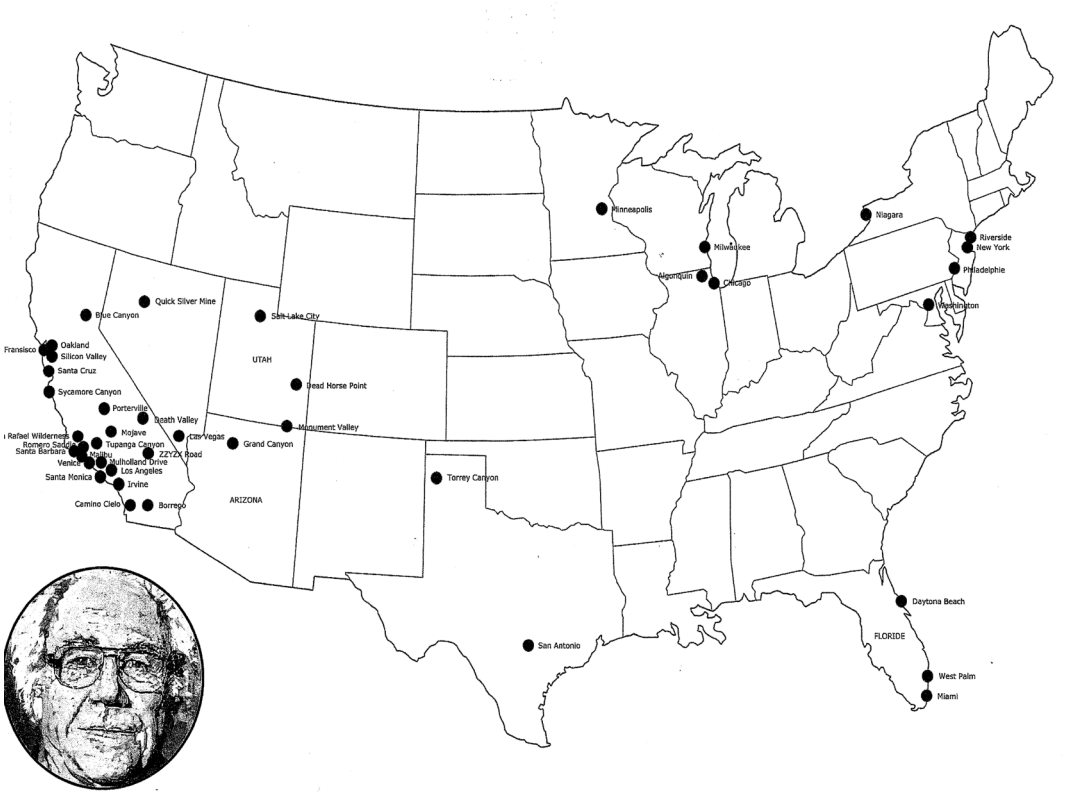
(per gentile concessione di Marine Dupuis Baudrillard)

L'eredità di Baudrillard

DUPUIS - Jean mi ha lasciato una bella eredità. Non si tratta di denaro… è incredibile no? è piuttosto ciò che fa si che tu vai in Cina, incontri dei ragazzi di 20-25 anni e ti rendi conto di quello che è successo là: non sai come, non sai da dove [il suo pensiero] sia passato… Vale a dire che sono la sola persona che va in Cina non per fare soldi e ritorna… capisci quello che intendo? Vai ovunque e il pensiero emerge, sfuggendo completamente alla finanziarizzazione del mondo. Ed il pensiero è qualcosa di magnifico, è il nostro spirito, è con questo che si continua a crescere, è con questo che vi amerete, […] capisci, il pensiero è l'essenza stessa che ci muove e qualcosa che non perisce. Ecco perché l'eredità di Jean è incredibile. Ha lasciato dietro di sé gli strumenti per sopravvivergli.

FAGIOLI - *In effetti, anch'io sono sotto la sua influenza*.

DUPUIS - Posso capirlo, ed è così ovunque. Potrei farti leggere lo scritto di uno che descrive come Jean abbia cambiato la sua vita. Non conosco questo ragazzo. Ha scritto un libro eccellente su Jeff Koons. Leggo il libro e mi dico: «ma guarda! Lui ha letto Baudrillard». Quindi gli invio un piccolo messaggio che dice: «Ho veramente apprezzato il suo libro». E mi risponde che è professore d'arte a Lille: «Siamo una piccola banda e Baudrillard è la parola d'ordine, una cosa che ci aiuta veramente a vivere, a pensare». Bello no?! Bisogna rallegrarsene molto, ma va bene così, va bene così.



FAGIOLI - *«Tomorrow is the first day of the rest of your life». Nella scena di apertura del film* American Beauty *[Usa 1999, scritto da Alan Ball e diretto da Sam Mendes, N.d.C.] il protagonista pronuncia questa frase, che compare anche nel primo capitolo di* America*,* Vanishing Point*. Ho sempre pensato che il film sia in parte ispirato allo scritto di Baudrillard, così popolare negli Stati Uniti, forse anche per il carattere così intrisecamente cinematico del suo pensiero sull'America.*

DUPUIS - Sì. Ma è qualcuno che l'ha fatto senza dirglielo, perché Jean non ha mai avuto contatti con quelle persone, che in ogni modo avevano potuto leggere Jean Baudrillard. Quello che è incredibile è che oggi non c'è più pensiero… Io sono molto tranquilla a riguardo. Jean non era per nulla sicuro del fatto che l'intelligenza potesse restare un attributo dell'umanità[2]. E bisogna dire che questo… certo, non lo si può misurare nel lasso di tempo di una vita… ma

[2] È forse opportuno sottolineare che Baudrillard ha distinto l'intelligenza, intesa come funzione calcolante interamente riproducibile dalle macchine, dal pensiero, inteso come funzione 'inutile' e irriducibile dell'essere umano. Da un lato si può quindi immaginare, con Baudrillard, che l'intelligenza possa un giorno cessare di essere «un attributo dell'umanità» trasferendosi integralmente nel non-umano, mentre il pensiero potrebbe sopravvivere proprio in virtù della sua radicale, ironica e imprevedibile «inutilità», che ne rende impossibile la sintesi artificiale e che caratterizza la capacità umana di «trasposizione poetica di situazione»: cfr. *Al di là dell'intelligenza artificiale: Radicalità del pensiero*, in J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, Trieste 2012, pp. 117 e sg. D'altra parte, l'uso che qui Marine Dupuis fa del termine 'intelligenza' sembra sovrapporlo alla radicalità del pensiero, ipotizzando, con l'ultimo Baudrillard, (cfr. ad es. *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Cortina, Milano 2006) un'ironica estinzione o

non ne era affatto sicuro. Pensava che potesse rinchiudersi su se stessa, che ci si potesse tecnicizzare a morte e avere inventato, come diceva, il mezzo della nostra estinzione. Ma se, malgrado tutto, l'intelligenza si sviluppa cammin facendo, si riparlerà di Baudrillard – ma tutto questo non è grave. Jean non ha mai voluto discepoli, non ha affatto preparato la sua successione, la sua posterità… mai e poi mai. Per far questo, avrebbe dovuto esser convinto di essere in possesso di una verità e che si dovesse assolutamente proteggerla. No, non era proprio tipico di Jean. Aveva un modo di metabolizzare il reale, di insegnarci a metabolizzare quello che ci succede… si trattava piuttosto di una postura mentale. Vedi, è qualcosa del genere, anche se usava delle parole bellissime, uno stile eccellente, come un artista, ma non si tratta di una dottrina con una verità stabilita.

(per gentile concessione di Marine Dupuis Baudrillard)

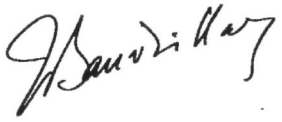
FAGIOLI - *Si tratta piuttosto di un artista del pensiero. In questo senso, verrebbe da dire che Baudrillard stava alla filosofia come Carmelo Bene al teatro*.

DUPUIS - Guarda Tommaso, non sei venuto per niente. Per la morte di Jean, ho inviato questa piccola foto per comunicare il [il giorno e il luogo del] funerale e tutto il resto, sai, c'è bisogno di un invito e ho scelto questa foto perché pensavo che quel momento fosse la nascita [di tutto], e che fosse giusto inviare l'immagine di un ombelico anche per la morte. Mi capisci? Perché questo chiudeva un cerchio e ho messo questo sul retro. Ed ecco, è come se tu fossi invitato al funerale di Jean.

Jean Baudrillard sera inhumé
le mardi 13 mars à 10 heures
au cimetière du Montparnasse,
3, boulevard Edgar Quinet à Paris 14e.

scomparsa del medesimo a favore della stupidità, cioè una nuova incapacità di trasposizione poetica, scambio simbolico e comprensione del Male.

"L'existence n'est pas tout.
C'est même la moindre des choses."



Jean Baudrillard a disparu le 6 mars 2007.

Recensioni, discussioni e note

Recensione

O. Penot-Lacassagne (a cura di), *Back to Baudrillard*

CNRS Editions 2015

Stella Carella

Fare ritorno (*back to*) all'opera di Jean Baudrillard significa per Penot-Lacassagne, curatore di questo volume collettaneo, riprendere un dialogo interrotto. Non si tratta di un omaggio, di un tributo postumo, né di un rilancio ingenuo di una filosofia fascinosa come quella baudrillardiana. *Ritornare* vuol dire qui *restare*, «rester critique» (p. 14). Ma di una *criticità* radicale, altra. Perché in Baudrillard pensiero e analisi critica, *stricto sensu*, sono concetti (e prassi) nettamente diversi e la loro distanza è massima. Se infatti un'analisi critica spiega, interpreta, contrappone, il pensiero inventa regole nuove. Come alcuni anni fa scriveva Vanni Codeluppi citando il filosofo francese, «la posta in gioco non consiste più nella spiegazione ma in un duello, in una sfida rispettiva del pensiero e dell'evento» (*Per una critica dell'immaginario pop*).

Dunque, se non ci si vuol limitare a scrivere «l'antifavola della favola» – per usare un'immagine de *La société de consommation* –, adottando quella prassi che ha sempre caratterizzato il pensiero razionale, è necessario ricorrere al pensiero radicale, il solo ad essere in grado di affrontare l'evento, ma anche di rispettarlo e restituircelo nella sua intensità. La radicalità di Baudrillard sta qui, nel non opporsi, ma nel rinnovare le regole dell'opposizione: il suo intento non è la distruzione del senso attraverso l'assurdo o il ripudio, il disconoscimento. Al contrario, attraverso il parossismo, l'ipotesi condotta al limite, la sperimentazione, la prefigurazione o la saturazione, il pensiero *ritorna, riprende a parlare*: non già dando risposte, ma anticipando, sottolineando l'originalità radicale di un evento o di una situazione, precedendoli, introducendo discontinuità.

Baudrillard usa la violenza del linguaggio per esasperare la violenza integralista del sistema, che soffoca o annulla ogni forma di opposizione. Eppure la scrittura baudrillardiana è un atto *non* di resistenza, ma di irriducibilità rispetto al funzionamento generale. Essa inventa un altro mondo, non un metodo alternativo. Ed è su questo terreno altro che Penot-Lacassagne propone di tornare, o di restare. L'intreccio degli approcci proposti all'interno del volume (studi, interviste, lettere) ben restituisce il senso del linguaggio baudrillardiano e permette di cogliere un pensiero in continuo dislocamento.

La prima delle tre sezioni che strutturano la miscellanea, *Miroirs brisés*, riflette l'immagine del filosofo nei frammenti scomposti di *specchi rotti* (ricordi, parole, note, articoli, colloqui), attraverso i contributi di Fabien Danesi, Olivier Penot-Lacassagne, Benoît Heilbrunn e Gerry Coulter. Dal *Manifesto per la formazione di un'Associazione popolare franco-cinese* sottoscritto nel '63 alla rivista *Utopie* fondata nel '67, fino alla partecipazione al progetto di *Traverses*, dai rapporti con Maffesoli, con Levebvre, alle influenze di Barthes, il profilo intellettuale del filosofo emerge espressivo, materico, solido e incompleto, cubista.

Come spiega l'ottimo articolo di Heilbrunn (*L'objet: de l'évanescence du signe à la mort du design*), e più avanti il contributo di Itzhak Goldeberg (*Le portait impossible de Baudrillard*) all'interno della terza sezione del volume, la cifra fondamentale di questo ritratto intellettuale, la «mot de passe», la password, la 'nozione' più importante, è quella di *oggetto*, snodo di tutte le problematiche baudrillardiane, dal suo lavoro sulla società dei consumi, alla questione dello scambio simbolico, dal tema della seduzione alle ultime riflessioni sullo scambio impossibile. L'*oggetto* è innanzitutto ciò che permette di spezzare la problematica del *soggetto*. Se non si può propriamente parlare di una 'ontologia dell'oggetto', poiché esso di scioglie in un sistema generale di segni e di simulacri, la grande idea di Baudrillard, sulla scorta di Thorstein Veblen, è quella di indagare la sua dimensione eminentemente relazionale, il suo significato sociale, che, al di là del suo valore d'uso, indica lo *status* di chi lo possiede.

La logica che presiede all'analisi degli oggetti è infatti bivalente: immediato valore d'uso da un lato, valore di scambio-segno dall'altro. Nel momento in cui l'innalzamento del tenore di vita ha spostato l'attenzione dal semplice possesso degli oggetti (ormai alla portata di tutti) alla loro distribuzione nello spazio, diventa fondamentale, per comprendere le differenze di *status*, osservare l'organizzazione degli oggetti posseduti nella struttura globale degli ambienti. In altri termini, gli oggetti dicono molto di più di quello che ci aspetteremmo da essi. Gli atteggiamenti di consumo, di distinzione e di conformismo, vengono spiegati chiaramente dalla posizione specifica degli oggetti, che sono come segni in un sistema, e rinviano a una gerarchia culturale e sociale in una società stratificata. Qui la funzione e l'uso non sono più reali, sono solo effetti del significato, valori retorici. Qui tutto diventa *gadget*, significante di inutilità. E da qui l'esigenza baudrillardiana di una rivoluzione del principio di realtà: se un'etica è ancora possibile è proprio quella del non-valore o della distruzione del valore, capace di riaprire una comunicazione simbolica fra gli uomini, o, semplicemente, una comunità.

La seconda sezione, *La marché noir de la pensée*, dà spazio ad alcune voci di dissenso, come quella di Nathalie Heinich o di Alain Badiou, e esplora alcune «zones d'ombres» (Bernard Stiegler), fornendoci degli strumenti per comprendere una realtà in divenire (Manola Antonioli, Mike Gane, Philippe Petit, Bernard Edelman).

In fine *Métamorphoses et disséminations*, terza e ultima parte del volume, si concentra sugli effetti di propagazione dell'opera baudrillardiana nei diversi

campi dell'arte, compresi la moda e il cinema (Sophie Calle, Itzhak Goldberg, Ludovic Leonelli, Gerry Coulter).

L'ultimo saggio della raccolta, *Voyage en Terre Sainte: l'Amérique de Baudrillard* di Erik Butler, pone la profezia baudrillardiana sul banco di prova del 'nuovo mondo'. Gli Stati Uniti, che rappresentano «l'advenir déjà advenu» (p. 233), costituiscono la versione più originale della modernità. L'America è la vera utopia, nel senso esatto che non è da nessuna parte: non coltiva origini, non ha passato né verità. Poiché non ha conosciuto l'accumulazione primitiva del tempo, essa vive in un'attualità perpetua; poiché non ha sperimentato l'accumularsi lento e secolare del principio di verità, essa vive nella simulazione perpetua, nell'attualità perpetua dei segni. Non c'è menzogna, solo simulazione. Eppure l'America – «cette Idée» (p. 237) – ha catturato il mondo e si è installata ovunque, esportando se stessa o attirando a sé. Qui, nella società dello spettacolo per eccellenza, una curiosa, paradossale assenza di fantasia è al cuore dell'allucinazione cinematografica che ha rimpiazzato il metaracconto del processo storico. Ritorniamo allora alla fantasia, al pensiero.

Se il mondo occidentale si appiattisce e si riduce ad uno stereogramma, ad un'immagine piana bidimensionale atta a fornire solo un'illusione di profondità, la fantasia – e con essa la realtà – resta potente e autentica nel pensiero radicale, capace di adottare l'incertezza e la reversibilità come principi di funzionamento. Come scrive Baudrillard ne *Le Paroxyste indifferent*, «l'extrême dérégulation (libéralisation) du monde nous force à inventer une autre règle du jeu». Fare ritorno a *Baudrillard* significa dunque ricominciare a inventare le regole del gioco e andare oltre, «andare più veloce dei segni, rovesciare il principio di velocità sul sistema» (A. Gauthier, *Jean Baudrillard. Une pensée singulière*), e poi tornare, tornare al «significato silenzioso degli oggetti».

Quello che emerge dalla lettura di questo volume è il 'ritratto impossibile' di un pensiero, quello del filosofo di Reims, che non si lascia ritrarre, perché è lui che ci guarda e ci riflette. Esso porta in sé la cifra e l'essenza squisita dell'oggetto: «[c]'est l'objet qui nous voit, nous regarde, nous rêve, nous pense […]. C'est l'object à travers son système, ses facéties, son étrangeté, sa disparition en même temps que son immanence» (*La passion de l'object*). Del resto, come scrive Goldberg, «[i]l semble absurde, parlant de Baudrillard, d'évoquer le portait, tant la pensée du sociologue […] tourne essentiellement autour de l'objet» (p. 206). E, in effetti, anche quando si lanciò nella strana avventura della fotografia, il filosofo francese ebbe a dire:

«C'est toujours l'objet qui me préoccupait derrière cela, et c'est pourquoi dans ces photos, il n'y a pas d'être humain à proprement parler. Il y a des silhouettes, des personnages qui sont très hyper-réels. Il n'y a pas d'être humain, ce n'est pas que j'aie quelque chose contre l'humain, mais il me semble que cette surcharge humaine, significative, subjective qu'on trouve partout […] fait écran à la signification silencieuse de l'objet, qui est autre chose» (p. 205).

Discussione

R. Major (a cura di), *Baudrillard, Derrida, Pourquoi la guerre aujourd'hui?*

Lignes 2015

Enrico Schirò

Il rapporto tra Jean Baudrillard e Jacques Derrida è un rapporto ambivalente, fondato sull'assenza, sulla mancanza, sul non-incontro reciproco e al contempo su una forma sottile, quasi invisibile, di presenza l'uno all'altro, come una forma di scambio silenzioso, forse simbolico. La definizione stessa dell'ambivalenza che Baudrillard fornisce in *Pour une critique de l'économie politique du signe*, descrive perfettamente la relazione fantasmatica tra lui e Derrida. «Ciò che costituisce l'oggetto come valore nello scambio simbolico – scrive Baudrillard – è che ce ne si separa per donarlo, per gettarlo ai piedi dell'altro, allo sguardo dell'altro (*ob-jicere*), è che ce ne si spoglia come di una parte di sé, che si costituisce come significante, il quale fonda sempre ad un tempo la presenza dell'uno all'altro dei due termini, e la loro assenza reciproca (la loro distanza)». Presenza e distanza, ad un tempo; ecco lo scambio.

Mi riferisco alla trama di temi e problemi, di tracce e di oggetti, di strategie testuali e fatali, di fonti e di voci, che sottilmente, impercettibilmente, li avvicina l'un l'altro. Basti pensare alla questione del dono, centrale nella forma dello scambio simbolico nell'opera baudrillardiana, e oggetto di una decostruzione radicalmente anti-economica in una seconda fase del pensiero derridiano. Mi riferisco alle voci di Bataille, Mauss, Lévi-Strauss, Saussure, Benveniste... nomi e fotografie di un possibile album di famiglia. Oggi Baudrillard e Derrida sono considerati due pensatori intransigenti accomunati dalle categorie correlate di 'evento' e di 'impossibile'. Due pensatori che, in modi molto diversi, si sono impegnati nell'opera – inoperosa – della decostruzione.

L'attenzione della critica a questo intreccio, a questo scambio, finora sporadica, inizia ad emergere. Segnalo due volumi: il primo – Tilottama Rajan, *Deconstruction and the remainders of phenomenology. Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford University Press, 2002 – inscrive Baudrillard in una compagine decostruzionista e post-fenomenologica. Una tesi controversa ma interessante e che andrebbe approfondita ricostruendo ulteriormente la

specificità del decostruzionismo baudrillardiano; il secondo – Mihail Evans, *The singular politics of Derrida and Baudrillard*, Palgrave MacMillan, 2014 – è il primo studio dettagliato che mette a confronto i due pensieri su diversi aspetti filosofici e politici. Si tratta delle prime forme di restituzione di uno scambio mai avvenuto davvero. Bisogna chiedersi però se sia possibile pensare ad uno scambio simbolico – tra di loro, e in generale – che non si concretizzi mai in un atto, vale a dire uno scambio simbolico differito, a venire. Non si tratterebbe forse di uno scambio simbolico solamente possibile, eventualmente abbandonato al probabilistico e all'aleatorio e perciò simulativo e iperreale? In breve, c'è *différánce* nello scambio simbolico?

Pourquoi la guerre aujourd'hui? presenta la trascrizione di un incontro tra Baudrillard e Derrida – il primo e l'unico di cui si abbia testimonianza – svoltosi il 19 Febbraio 2003 presso la *Maison des cultures du monde*, organizzato dall'*Institut des hautes études en psychanalyse*, con il concorso de *Le Monde diplomatique* e mediato da René Major. Oggetto dell'incontro, tema del dialogo, l'imminente conflitto in Iraq – che ufficialmente avrà inizio il 20 Marzo 2003 – e gli scenari filosofici e geo-politici che, allora, costituivano l'orizzonte di senso e non-senso del dispositivo bellico preventivo nel contesto della cosiddetta 'guerra al terrorismo'. Il titolo dato al *débat* – e conseguentemente al libro – fa eco alla celebre corrispondenza tra Einstein e Freud riguardo alle motivazioni profonde, inconsce, delle condotte umane aggressive e distruttive e in particolar modo delle condotte belliche. Una corrispondenza che, lo si ricorderà bene, fu promossa nel 1931 dalla Società delle Nazioni, e si concretizzò nel corso dell'estate del '32, sullo sfondo dell'affermazione dei Fascismi in Europa e nella tragica prospettiva del conflitto mondiale in arrivo.

L'interesse di René Major, come emerge chiaramente nell'introduzione e nei suoi interventi di presentazione e mediazione, è rivolto ai destini di una razionalità *depuis Freud*, di una razionalità, cioè, che sappia includere l'alterità radicale dell'inconscio e della sua logica illogica, negativa e aggressiva, nominata da quella 'pulsione di morte' che è inestricabilmente agganciata a qualsiasi espressione del vivente. Una ragione a venire, per usare i termini di Derrida, dovrà quindi tenersi aperta all'inconscio, senza pretendere di assimilarlo o negarlo. Pensare la guerra, oggi – questa la scommessa di René Major con Baudrillard e Derrida – significa anche assumersi il rischio di questa incognita e tradurlo in promessa.

A dispetto di tutto ciò, però, a dispetto delle buone intenzioni, e di tutte le evidenze – il libro è accompagnato anche da un dvd che consente di ri-assistere o tele-assistere al dibattito, di percepire i ritmi e i tempi di scambio, molto formali a dire il vero, e di ascoltare gli interventi *live*; a questo proposito segnalo che nel dvd si troverà una versione del *débat* più estesa, di oltre due ore, e che comprende anche gli interventi, non inclusi nella trascrizione, di Alain Gresh, redattore capo di *Le Monde diplomatique*, a proposito del conflitto israelo-palestinese – a dispetto di tutta questa documentazione testuale e video, mi sembra si possa

affermare ancora che l'incontro tra Baudrillard e Derrida non ha mai avuto luogo. E questo non solo nella misura in cui – ironicamente, ma non troppo – questo eccesso iperreale di evidenze, testuali e video, rende il *débat* medesimo una simulazione. No, bisognerà riconoscere che per un effetto d'illusione, di dissimulazione, di distrazione, per una certa disattenzione teoretica anche questa volta – l'unica – Baudrillard e Derrida si sono mancati.

L'intervento di Baudrillard si inscrive con precisione all'intersezione di due cornici teoriche celebri. Da una parte la teoria della guerra come non-evento, del non-aver-luogo della guerra nell'epoca della simulazione; teoria che Baudrillard sviluppa già negli anni '80 sulla scia dei lavori di Paul Virilio sulle trasformazioni della macchina da guerra e sulla 'guerra pura' e che raggiunge la sua declinazione definitiva nel 1991 con la pubblicazione per *Libération* dei tre articoli sulla Guerra del Golfo (poi riuniti in *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*). Dall'altra l'analisi del attentato terroristico dell'11 Settembre 2001 e del crollo delle Twin Towers quale evento assoluto, pura singolarità re-introdotta simbolicamente entro un sistema di scambio generalizzato (mi riferisco ovviamente a *L'esprit du terrorisme*, pubblicato su *Le Monde* il 3 Novembre 2001, e ai testi successivi contenuti in *Power Inferno* e ne *La violence du monde*). Come è noto, queste due cornici d'analisi si co-implicano in maniera rovesciata: il decennio che si apre con il conflitto del Golfo sarà stato, per Baudrillard, la stagione dello sciopero degli eventi (*la grève des événements*) – seguendo la felice intuizione dello scrittore argentino Macedonio Fernandez (*la huelga de los acontecimientos*) – laddove invece il 9/11 ha costituito l'evento puro capace di racchiudere in sé tutti gli eventi che non hanno mai avuto luogo. In un certo senso, perciò, la stagione che si apre con l'attentato alle torri del World Trade Center rovescia e vendica il decennio immediatamente precedente. Al contempo, tra l'una cosa e l'altra, Baudrillard inizia a sviluppare verso la fine degli anni '90 una riflessione originale sulla Globalizzazione (*le Mondial*) e sul suo rapporto – simulativo, riduzionista e assimilazionista – con il portato universalista dell'Illuminismo e della Modernità (*l'Universel*).

Muovendo da qui, nel corso del dibattito Baudrillard non fa che sottolineare due punti strategici per poi trarne delle conclusioni allo scopo di prospettare una cornice d'analisi radicale dell'attuale stato di (dis-)ordine mondiale. Essenziale è la dimensione simbolica dell'antagonismo in corso. Qui Baudrillard sviluppa *in extenso* un'idea solamente accennata in *Hypothèse sur le terrorisme*: occorre ripartire da una lettura rovesciata – e declinata batailleanamente in chiave di logica simbolica – della dialettica hegeliana *mâitre/esclave*. In questa *histoire*, come la chiama Baudrillard, il signore è colui che mette in gioco la sua vita e la sua morte e che, alla resa, dona la vita, lascia la vita allo schiavo. È in ragione di questo dono unilaterale che sottomette e assoggetta l'Altro come schiavo. Questo, di contro, non essendo libero che per il lavoro, non ha diritto alla propria morte, non può più giocare la propria vita e/o la propria morte come posta di una sfida simbolica. Tuttavia questa situazione dialettica può sempre rovesciarsi: da una parte il padrone perde la propria capacità di mettere in gioco la morte, dall'altra

lo schiavo – dando(si) la morte – restituisce il dono unilaterale del padrone con il contro-dono assoluto. È l'inversione delle parti: il padrone diventa schiavo, lo schiavo padrone. È questo lo scenario che si è aperto tra l'Occidente e il suo Altro con il 9/11: rovesciamento del dono unilateriale nel atto terroristico (p. 21).

Questo è un passaggio chiave, lo si sa bene, perché la lettura simbolica dell'evento 9/11 sorregge come architrave tutta l'interpretazione baudrillardiana della mondializzazione. Ma è altrettanto centrale nel più ristretto ambito del *débat* in corso, nella misura in cui su questo stesso punto l'incontro tra Baudrillard e Derrida viene a mancare. Per due ragioni distinte che da sole sarebbero sufficienti a definire una griglia di lettura incrociata delle due opere: da una parte la questione del dono, dall'altra quella dell'evento. Derrida, che nei primi anni '90 aveva iniziato un'importante decostruzione aneconomica del rapporto tra dono, tempo e morte, solleverà dei dubbi sulla pertinenza di questa asimmetria simbolica definita dallo scambio (im)possibile tra dono unilaterale e ritorsione terrorista (p. 54). Quale sarebbe, si domanda, questo dono unilaterale? Che cosa l'Occidente avrebbe donato al suo Altro? La risposta baudrillardiana è nota, così come se ne riconosce la logica paradossale: tutto, o niente. Vale a dire, non un che di determinato. La relazione di dono unilaterale cui non è lasciato lo spazio di risposta e restituzione è governata da una logica dell'infinito (tutto/non-tutto) che è strutturale alla società della crescita e dello sviluppo, in altre parole alla Modernità stessa. Qualsiasi cosa può di fatto instanziarla – compreso il dispositivo di ispezione ONU riguardo la possibile detenzione di armi di distruzione di massa da parte dell'Iraq, che proprio in quel momento, come esergo retorico-ideologico e diplomatico al conflitto, sta infrangendo la sua sfera di sovranità nazionale (p. 20) – nella misura in cui si inscriva nella traiettoria unilaterale di una promessa di Modernità, che per Baudrillard è anche sempre un'umiliante premessa di globalizzazione-occidentalizzazione. Derrida sembra non vedere il punto, il che delude. Tenuto anche conto del fatto che dall'altra parte del dono Baudrillard pensa la risposta-restituzione terrorista nella logica del *(se)donner la mort*; questione quanto mai derridiana. La questione, piuttosto, sta nell'impossibile intersezione di due decostruzioni del dono regolate da principi omologhi ma rovesciati e perciò incompatibili: incondizionalità/unilateralità. Evidentemente è proprio la definizione (im)possibile data da Derrida al dono – senza intenzione, senza ritorno, senza risposta – ad essere oggetto della ritorsione baudrillardiana (p. 64).

L'incontro mancato sull'evento, è più noto e stupisce quindi meno. Agli antipodi della lettura baudrillardiana, si conosce lo scetticismo derridiano – 'empirista', lo aveva definito in *Philosophy in a Time of Terror* – riguardo lo statuto di 'evento' del 9/11: un accadimento tutto sommato prevedibile, che non può quindi essere pensato come non-anticipabile, inimmaginabile, al di là della presenza e che in se stesso è meno significativo, informativo, epistemicamente denso, che non in riferimento ad un'angosciosa apertura al futuro – ciò che non ha ancora finito di accadere nell'aggressione del 9/11 – che rende il lavoro del

lutto interminabile, poiché indefinitamente differito. In ragione di ciò, Derrida tenderà a sganciare la sequenza 9/11-Guerra in Afghanistan dalla sequenza che si sta aprendo con la Guerra in Iraq, motivata da ragioni del tutto diverse (p. 65). Un esercizio di economia e di messa in ordine delle cose che Baudrillard considera inaccettabile perché parte integrante dell'operazione del sistema. Ed è proprio questa operazione – mirata a disinnescare la portata singolare dell'evento – che costituisce, lontano dallo scenario bellico 'reale', l'attuale stato di guerra permanente, quella condizione che ne *L'esprit du terrorisme* Baudrillard aveva definito 'quarta guerra mondiale'.

Mentre Baudrillard segnala come l'aver-luogo o meno della guerra in Iraq sia indifferente, nella misura in cui il dispositivo bellico tradizionale non sarebbe che un simulacro di 'reale' manipolato da una simulazione più sottile – cosa che risulta evidente ad un'analisi ironica e malevola della logica di raddoppiamento, duplicazione, clonazione che articola i due conflitti in Iraq (pp. 23-25) –, cerca di focalizzare l'attenzione su altro, ovvero sulla situazione endemica di controllo planetario che si apre con la strategia della guerra preventiva. Al di là del discorso geo-politico e della politica estera di fatto adottata dagli USA, al di là cioè della cosiddetta 'Dottrina Bush', quella che si sta per aprire, per Baudrillard, è una situazione nuova, originale, cui occorre dare una dimensione metafisica, interamente definita da una logica immunitaria della prevenzione, sorretta da due operatori precisi: la *contraception* e la *deterrence* (pp. 23, 27).

Se il primo operatore comporta una negazione delle forme contenitive (accoglienza, inclusione, comprensione) che possiamo intendere come una contro-inclusione e quindi come una variante della *Verwerfung* freudiana e/o della *forclusion* lacaniana, il secondo operatore mette in atto una negazione per anticipazione retorica, una dissuasione, che non si basa più sul calcolo del rischio in una dinamica di tensione statica – paradigmatica della Guerra Fredda – bensì sul dispiegamento incondizionale della potenza, del terrore. Metto in rilievo – al di là del dettato baudrillardiano – che questa diade della prevenzione corrisponde evidentemente ad una struttura temporale: *contraception* e *deterrence* negano rispettivamente l'evenemenzialità dell'evento, che Baudrillard pensa come un che di radicalmente presente (un atto, ad esempio), e lo fanno nella doppia articolazione temporale del passato contro-incluso e del futuro distolto. Baudrillard evidenzia invece come questa forma di prevenzione – in un certo senso anticipata da *Minority Report*, film di Steven Spielberg basato sull'omonimo racconto di Philp K. Dick, che però ricorre ad un modulo repressivo obsoleto, quello del controllo poliziesco (p. 27) – si dispiegherà su diversi fattori (l'evento, il nemico, la guerra, ecc.) mutando di colpo il senso delle dinamiche geo-politiche in corso. Ma l'effetto di prevenzione più rilevante è quello che intercetta due fenomeni sui quali ritornerò: la morte, nella sua indistinzione dalla vita e la potenza stessa, il sistema. Una prevenzione, questa, che assume i connotati di una biopolitica.

Questa prevenzione si esercita su ogni tipo di cosa […]. In primo luogo è *una prevenzione dell'evento*, di tutti gli eventi in senso forte, voglio dire dell'evenemenziale […]. In seguito c'è *una prevenzione sul nemico* […] vale a dire di una specie di cancellazione del nemico in quanto tale […]. Ne consegue in qualche modo *una prevenzione della guerra* stessa, perché non c'è più guerra in queste condizioni […] Infine c'è anche *una prevenzione della morte*: vale a dire che là che una specie di 'zero morte', ma questo significa qualcosa di molto più generale della teoria strategica americana. È *un veto messo sulla morte*, una contraccezione della morte che si ritrova dappertutto […] Ma *zero morte* vuol dire matematicamente *zero vita*, è pressappoco la stessa cosa. […] E forse si può arrivare a dire che c'è *una prevenzione della potenza* stessa, ovvero che la potenza stessa, in quest'esercizio qua, incondizionale, senza alterità, senza avversità, da qualche parte precipita nel proprio baratro; da qualche parte esercita la sua deterrenza, la sua dissuasione, contro se stessa (pp. 28-29).

Arriviamo ora a Derrida. Nonostante dichiari di sentirsi *très proche* a Baudrillard (p. 35), questa *proximité* non deve illudere: con tutta l'eleganza della sua retorica, Derrida prenderà presto le distanze – definirà e delimiterà diverse spaziature – dalle tesi sviluppate da Baudrillard. A cominciare dalla *vexata quæstio* della guerra come non-evento, del non-aver-luogo della guerra nella simulazione. Se Derrida è disposto a riconoscere e comprendere l'orizzonte di senso che informa genericamente il discorso baudrillardiano, dichiara tuttavia di volergli 'resistere' (*je résiste à cette proposition*), di voler esercitare una resistenza al suo linguaggio provocatorio (p. 37).

È una prima disgiunzione messa all'opera da Derrida: separare il senso dall'enunciato, accogliere il senso nella sua generalità, ma respingerne l'occorrenza linguistico-performativa. A questa, si accompagnerà una seconda e più rilevante disgiunzione volta a separare, come già aveva fatto a ridosso del 9/11, l'impressione dall'interpretazione, l'intuizione dal concetto, la cosa dal pensiero. Una posizione che all'epoca Derrida aveva definito 'empirista' e che si conferma oggi – messa a confronto con la strategia baudrillardiana – una posizione 'realista', ma di un realismo problematico e controverso, un realismo del segno, dell'evento come segno. Un realismo in virtù del quale, comunque, non ci è concesso confondere le parole e le cose. Come che sia, è sulla base di questa disgiunzione realista che Derrida perorerà la causa di una decostruzione delle categorie del politico – a partire dai concetti di 'guerra' e 'terrorismo' – ma che soprattutto resisterà e respingerà la posizione simulativa di Baudrillard. Qualcosa accade, qualcosa ha luogo, qualcosa che non si lascia completamente virtualizzare né dai dispositivi simulativi (es. mass-media), né dal pensiero, per quanto radicale questo voglia essere: la morte, innanzitutto, e poi il territorio, ovvero il petrolio (p. 42). Morte e petrolio costituiscono i punti di resistenza della simulazione, ciò che altrove Derrida definisce 'segni innegabli' (*signes indéniable*) dell'aver luogo di qualcosa, oggi la guerra, domani qualcosa di peggio (p. 37). Ed è in ragione del non-virtualizzabile che Derrida potrà dissociarsi dalla controversa tesi di Baudrillard.

E allora credo che, se i concetti di aver-luogo, di evento, di virtualità, di attualità, sono dei concetti operatori molto utili in ciò di cui dibattiamo qui, si possono dare due nomi a ciò che in questo campo geopolitico, storico-politico, non si lascia virtualizzare. C'è *la morte*, la sofferenza, nei termini della morte delle vittime irachene, dei soldati che continuano a soffrire degli effetti di qualcosa di tipo nucleare – lo si sa molto bene, ce n'è negli Stati Uniti, ce n'è in Francia –, che siano le vittime dell'11 Settembre: la morte non si lascia virtualizzare. E poi c'è *il petrolio*, vale a dire la territorializzazione. […] Si può virtualizzare, si possono fare delle guerre virtuali, tutto quel che accade coi media, alla televisione, ecc., in cui i media hanno il ruolo che sappiamo, ma c'è qualcosa che non si lascia virtualizzare, che è legato a un territorio in maniera irremovibile, ed è il petrolio. Ed è là che la *realtà non virtuale* della guerra, se ha luogo, avrà luogo (p. 42).

Al di là della presa di posizione pubblica contro qualsiasi tentativo di smaterializzare la guerra nel discorso e nel simulacro, si può vedere come questa disgiunzione realista di Derrida operi a vantaggio di un de-potenziamento e di una neutralizzazione, almeno parziale, della strategia-Baudrillard: designata e segnalata la realtà non virtuale della guerra, resta valido un duplice effetto di simulazione, nella figura dell'usura della concettualità politico-giuridica occidentale e della dissimulazione dei mutamenti reali dello scenario geo-politico e delle istituzioni del diritto internazionale. Ciò che sta per accadere con la guerra in Iraq, da una parte non accade come 'guerra' – non corrisponde cioè al concetto di 'guerra' così come è stato pensato dalla tradizione politica e giuridica occidentale –, dall'altro, nella sua eventualità virtuale, dissimula una trasformazione reale all'opera nelle istituzioni del diritto internazionale e in particolare nel funzionamento del Consiglio di Sicurezza dell'ONU (pp. 37-38). Non è quindi la guerra a non-aver-luogo, come pretende Baudrillard, bensì l'evento a non-aver-luogo come 'guerra'. Altro sta accadendo ed è in procinto di accadere, qualcosa che non si fa interpretare, che non si lascia pensare, dalle categorie del politico che abbiamo ereditato.

In altri termini, lungi dal prodursi come indeterminazione ontologica e iperreale dell'evento, l'*impasse* della simulazione è innanzitutto un'aporia epistemica, un limite della conoscenza determinato dall'occorrenza di eventi che, quantunque prevedibili, non si lasciano ridurre alle categorie del politico in uso. Eccedenza del reale sulla concettualità, piuttosto che il rovescio. Al contempo, ciò che questa 'guerra' spartisce con la simulazione è dell'ordine della *dissimulazione* (*cet événement est en train de dissimuler*) della realtà effettuale, della sostituzione di una trasformazione effettuale con un immaginario bellico di facciata (p. 38). Usando il lessico baudrillardiano potremmo forse parlare di un simulacro di primo ordine. Ecco quindi il de-potenziamento e la neutralizzazione della strategia-Baudrillard: de-limitare lo spazio della simulazione e dei suoi effetti per procedere, di contro, ad un'analisi politica di altro tenore (la morte, il

petrolio, le istituzioni del diritto internazionale), un'analisi politica illuminista, forse 'realista'.

Derrida insiste allora su due processi paralleli ma co-implicantesi reciprocamente: l'usura della concettualità politico-giuridica occidentale e la conseguente necessità di operare ad una sua decostruzione radicale e l'inevitabile trasformazione delle istituzioni che si sorreggono su questa concettualità. Una trasformazione, questa, che Derrida intende nei termini di una perfettibilità ma che, ad ogni modo, è inscritta nella Storia in ragione degli effetti di ciò che accade. È l'inestricabile co-implicazione di decostruzione e istituzione sulla quale Derrida riflette a partire dagli anni '90 nei termini di un'etica e di una politica dell'ospitalità e della responsabilità, che sappiano fare i conti con le aporie della legge e della violenza (si pensi a *Force de loi* del 1994), perorando la causa di una Giustizia come eccedenza alla norma e alla sua applicazione, in nome di ciò che ha anche chiamato «democrazia a venire».

Ci troviamo di fronte – spiega Derrida – all'apparizione di una violenza che non è riconducibile né al registro discorsivo della guerra né a quello del terrorismo (p. 50). Ciò che è venuto a cadere nella contemporaneità è la centralità dello Stato come categoria del politico e conseguentemente tutta la grammatica politico-giuridica che sulla figura statuale e la sua Sovranità si articolava. I concetti di 'guerra' e di 'terrorismo' si inscrivono entro questa grammatica e nella sua storicità, rendendosi ad oggi indisponibili ad un uso ragionevole e critico, che non sia cioè strumentale e manipolativo. Si dà 'guerra' solamente nei limiti di una dichiarazione bellica coinvolgente due Stati sovrani, così come si dà 'terrorismo' solamente nei limiti di una lotta orientata verso l'istituzione o il riconoscimento di uno Stato (pp. 47, 49). Con la configurazione, quantunque incerta, di una condizione post-statuale si rende quindi necessaria la messa in opera di una decostruzione radicale – che sospenda le condizioni di un discorso politico inficiato dall'usura di questa concettualità e sempre a rischio di incertezza, infondatezza, manipolazione – e l'invenzione di nuove categorie del politico che siano operative per le istituzioni dei Lumi a venire.

Dove il *débat* tra Baudrillard e Derrida si rovescia in un *différend* definitivamente mancato è sulla soglia di una *illusion* che monopolizza il discorso, distraendolo dal punto d'intersezione più rilevante e tuttavia assente, vale a dire la questione evidentemente biopolitica dell'auto-immunità, della causalità virale e della reversibilità.

Nei testi dedicati al 9/11 Baudrillard aveva insistito largamente su questa dimensione virale e auto-immunitaria della guerra mondiale in corso, restituendo al dibattito pubblico e mediatico incastrato sullo scenario del *Clash of Civilizations* l'immagine di un antagonismo più profondo e radicale, quello della mondializzazione alle prese con se stessa, del mondo come anti-dispositivo di resistenza terroristica alla globalizzazione. Un tema, questo, che negli interventi di Baudrillard è delineato con chiarezza nei termini di una prevenzione della morte e della vita, della loro stessa indistinzione, e di una prevenzione della potenza, in base alla quale l'incondizionalità della *puissance*

finisce inesorabilmente per esercitarsi su se stessa (p. 29). Altrettanto centrale, in riferimento a questo discorso, è la messa in rilievo – in risposta a Derrida – di una fine della sovranità e quindi della effettualità del diritto a vantaggio di una condizione di guerra civile planetaria che vedrebbe i poteri contrapporsi alle popolazioni.

A questa sollecitazione Derrida non sembra rispondere veramente. Certo, dichiara apertamente di sentire sempre più la necessità di questo schema interpretativo dell'*auto-immunité* che possa applicarsi al terrorismo suicida così come alle pulsioni suicidarie della politica israeliana, per non parlare delle trasformazioni sicuritarie e anti-liberali della democrazia statunitense sotto la presidenza Bush (pp. 45-46). Si tratta però di una ricognizione rapida e tutto sommato de-contestualizzata rispetto all'ordine del discorso da lui portato avanti e certamente non pensata come risposta al punto di vista virale sollevato da Baudrillard. Sì, Derrida riconoscerà l'interesse della nozione di 'virus', legata com'è ad una indeterminazione della vita della morte, e dichiarerà che una psicanalisi dei processi auto-immunitari dovrà prendere in conto questa causalità di tipo virale laddove non si può più ricondurre con chiarezza l'oggetto della minaccia ad un registro della vita/morte (p. 56). Ma anche qui, se non è un appunto, è una promessa, forse un'illusione.

L'*illusion* cui mi riferivo come ad un elemento di distrazione del *débat* non si riduce a una questione di parole, per quanto ovviamente si appunti su un certo risentimento linguistico. A distanza di anni, l'oggetto di questa illusione appare sicuramente meno rilevante dell'orizzonte biopolitico che si apre con la questione auto-immunitaria. E questo per due ragioni diverse ma tra loro intrecciate: in primo luogo perché lo scenario politico entro cui ci muoviamo sembra confermare ogni giorno di più l'urgenza di delineare un paradigma bio-/tanato-/necro-politico, in secondo luogo perché mentre una messa in forma della portata biopolitica del decostruzionismo di Derrida è all'opera già da qualche anno – a partire chiaramente dall'ultima elaborazione derridiana tra *La bête et le souverain* e *Voyous* – una formalizzazione puntuale di un contributo baudrillardiano alla discussione, per quanto paradossale possa sembrare considerata la centralità del rapporto potere/morte ne *L'échange symbolique et la mort*, manca all'appello. Ora, io credo che sia giunto il momento di mettere all'opera le categorie baudrillardiane entro la cornice biopolitica definita da Foucault, Agamben ed Esposito – senza sottovalutare il fatto che proprio una lettura biopolitica di Baudrillard permetterebbe di fare ulteriore luce e chiarezza sul dissidio tra lui e Foucault e forse, addirittura, sull'origine stessa della questione biopolitico-governamentale –, e sospetto inoltre che un confronto più preciso e più serrato con la questione auto-immunitaria in Derrida potrebbe costituire la chiave di accesso a questa formalizzazione. Di tutto ciò, però, in *Pourquoi la guerre aujourd'hui?* non c'è che la disillusione.

Certo, anche il bisticcio sull'*illusion*, in un certo senso, appartiene ad un registro immunitario, quello della reazione allergica. Irritato dallo scetticismo di Baudrillard, Derrida ripeterà più volte di essere *sans illusion* riguardo

alle trasformazioni a venire di una politica internazionale post-universalista (pp. 56-58, 60). Senza illusioni ma con la quasi-certezza (*quasi-certitude*) di una perfettibilità delle istituzioni del diritto internazionale (p. 60). Le cose cambieranno nella struttura decisionale del Consiglio di sicurezza dell'ONU e lo faranno incontestabilmente, nella misura in cui le attuali tensioni tra i membri permanenti e i membri non-permanenti, la polarizzazione tra l'Europa e gli Stati Uniti costituiscono *un* segno, *il* segno che le cose dovranno cambiare. Qui Derrida inscrive la sua paradossale filosofia dei modali (se è possibile/allora è necessario) nella cornice kantiana dell'evento-segno per il quale è lecito sperare nel progresso giuridico-morale dell'umanità (p. 56). Una speranza orientata da un universalismo dei valori – democrazia, libertà, ecc. – e da una certa fiducia, al contempo condizionale e incondizionale, nei confronti delle istituzioni giuridiche che sostengono quell'universalismo. Tutto ciò nei confronti del quale, tanto più nell'era del *Mondial*, Baudrillard si considera radicalmente disilluso.

Si ricorderà il ruolo che il tema dell'*illusion* e della *disillusion* – della fine della storia, dell'estetica e dell'arte, della politica post-89 – ha giocato nella produzione teorica baudrillardiana degli anni '90. Quel decennio apertosi col primo conflitto nel Golfo si configurava come un decennio di sciopero, di stallo, di non-evento, di riciclaggio storico-culturale del Novecento, un decennio sul quale non valeva la pensa di farsi alcuna illusione. Questo il giudizio di Baudrillard. Al punto che, recuperando un'idea già formulata negli anni '80, Baudrillard suggerì di saltare definitivamente al di là della fine, di passare oltre il passaggio di secolo e di millennio. Lo stesso decennio vedeva sempre più impegnato Derrida nella decostruzione del diritto internazionale, nel ripensamento del cosmopolitismo, nella formulazione di un'etica dell'ospitalità. Tutto fa pensare, quindi, che nonostante il 9/11, e a fronte del dispositivo di guerra alle porte, il dibattito tra i due sia rimasto incastrato nella cornice del decennio precedente, tra prese di distanza sul non-aver-luogo della guerra e illusioni, disillusioni, quasi-certezze sulle istituzioni a venire. Un limite, questo, che mi sembra vada ascritto innanzitutto a Derrida.

L'ultima parte del testo, a cura di René Major, cerca di fare il punto – a distanza di più di dieci anni – sul *débat* visto alla luce degli eventi geo-politici successivi, dal referendum sulla Costituzione Europea del 2005 fino al più recente affermarsi del Daesh, o Stato Islamico. Un esercizio di *actualisation* del *débat*. Ora, per quanto concerne le trasformazioni delle istituzioni del diritto internazionale prospettate da Derrida, Major segnala l'importanza della risoluzione ONU nel caso della Libia post-Gheddafi, risoluzione che ha costituito un precedente rilevante per la proposta di riforma avanzata da Kofi Annan sulla sostituzione della nozione di 'ingerenza' – inficiata dal suo legame col passato coloniale – con quella di 'responsabilità di protezione' (pp. 78-79). L'operazione in Libia, mirata appunto alla protezione dei civili, si sganciava così definitivamente dalla concettualità bellica. A fronte di questo però, il caso della Siria, la questione delle armi chimiche emersa nel 2013, la gravità del conflitto israelo-palestinese e la sconcertante rivelazione del movimento jihadista dello

Stato Islamico, dimostrano con tutta evidenza la persistente fragilità dell'ONU e la debolezza istituzionale della prospettiva cosmopolitica (pp. 80-81).

Di contro René Major mette a frutto lo schema auto-immunitario evidenziando come i presupposti del discorso baudrillardiano sulla mondializzazione alle prese con se stessa, sull'esplosione virale delle singolarità e sulla polarizzazione poteri/popolazioni all'orizzonte della scomparsa della sovranità nel controllo preventivo globale convergano tutti, anche alla luce degli eventi, con un'analisi auto-immunitaria. Baudrillard non aveva torto a prospettare uno scenario nuovo, terroristico e globale, definito da una crisi radicale della rappresentanza politica. A testimoniarlo, in primo luogo, la voragine apertasi in Europa nel 2005 con la questione referendaria, che Baudrillard ebbe modo di commentare dalle pagine di *Libération*. Una questione, quella costituzionale, che diventa ancora più problematica alla luce delle politiche sicuritarie globali e degli accordi internazionali USA-EU (pp. 72-73).

La *governance* si sposta in uno spazio orbitale e assolutamente simulativo, non-rappresentazionale, che destina le manifestazioni popolari contro la guerra in Iraq, tanto discusse e mediatizzate, all'abbandono terrestre, così come Baudrillard segnalava già nella seconda metà degli anni '80 a proposito del territorio, del corpo, delle economie non finanziarie. È la fine della sovranità e della delega, la satellizzazione del *demos*. Uno scollamento del genere non può che costituire la premessa di una deriva auto-immunitaria del potere, una deriva entro la quale non è più possibile distinguere tra popolazione e nemico, difesa delle libertà e controllo post-poliziesco. Ma Major fa un passo oltre e segnala tre ulteriori territori d'analisi auto-immunitaria: 1) la crisi economica mondiale del 2007-2008, nella quale si è visto il sistema bancario mettere a rischio la propria immunità in ragione degli effetti malevoli della propria speculazione, per poi operare una *mise en commun* al fine di spartire e condividere il proprio male con il credito al consumo, in un esercizio di paradossale comunismo del capitale (p. 75); 2) la catastrofe energetica, a partire dalla ricorrenza dell'evento nucleare che mette geo-politicamente in sequenza Černobyl' e il collasso dell'U.R.S.S. con Fukushima e il destino del sistema capitalistico dello sviluppo. Un raddoppiamento che andrebbe analizzato alla luce del nesso stringente tra i dispositivi di sicurezza del territorio che ruotano attorno alla gestione del nucleare e gli effetti perversi della deregulation naturale (p. 76); 3) le Primavere arabe e l'insurrezione – anche simbolica – che ha visto le popolazioni del Nord-Africa insorgere potentemente contro il dispositivo sovrano. Un evento, questo, che Major ri-legge in chiave di sfida mortale al potere ed emersione delle singolarità (pp. 76-77).

Se è pur vero che non si può chiedere a un testo più di quanto questo non consegni, senza dissimulare la disillusione, bisogna saper rilanciare la posta sulle proprie illusioni. L'opera di Jean Baudrillard – tanto più se lavorata da un'istanza decostruttiva – permette di pensare insieme sovranità e governamentalità, biopotere e tanatopolitica, catastrofe e simulazione, auto-immunità e reversibilità simbolico-terroristica, e l'incontro nuovamente mancato con Jacques Derrida,

nei suoi vuoti e nelle sue assenze, lo testimonia in modo ambivalente. Non c'è *différánce* nello scambio simbolico.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Discussione

S. Latouche, *Baudrillard o la sovversione attraverso l'ironia*

Jaca Book 2016

Enrico Schirò

Lo si confessi apertamente: vedere associati il nome 'Jean Baudrillard' e lo slogan '*décroissance*' desta stupore. Cosa c'entra il pensatore della simulazione e dell'iperrealtà, della sparizione del reale e dell'elogio immorale del terrorismo, con la galassia discorsiva e sociale della decrescita serena e/o felice? Quale *partage* lega Jean Baudrillard a Serge Latouche? Queste sono le domande che immediatamente solleva la pubblicazione di *Baudrillard ou la subversion par l'ironie* (2016) all'interno della collana *Les précurseurs de la Décroissance* per l'editore *Le Passager clandestin*. Il testo, a firma del maggior teorico e sostenitore del paradigma della decrescita, nonché direttore della collana, Serge Latouche, è tradotto e pubblicato in Italia dall'editore Jaca Book, che porta avanti un progetto editoriale omonimo, tangente e parallelo, a quello francese. Ci troviamo di fronte ad una piccola consacrazione: Jean Baudrillard precursore della decrescita, parola di Serge Latouche! Il suo nome viene registrato nella collana assieme a quello di altri pensatori, che si ritiene abbiano dato – volenti o meno – un contributo di valore alla definizione del paradigma della decrescita. Fourier, Ellul, Tolstoj, Giono, Gorz, Castoriadis, Baudrillard... ecco alcuni dei protagonisti di questa avventura. L'edizione francese della collana, che inizia la sua pubblicazione nel 2013, comprende un angolo di rifrazione retrospettiva decisamente più ampio (Lao-Tzu, Diogene, Epicuro). L'edizione italiana, che segue la francese solamente di un anno, se deve ancora colmare delle lacune (attendiamo volentieri Benjamin, Weil, Mumford), in compenso offre le sue specificità locali (Pasolini, Berlinguer, Terzani). È la storia anteriore della decrescita.

Ma cos'è la decrescita, in breve? Nata come parola d'ordine occasionale in un periodo di stagnazione del discorso ecologico e della sua efficacia politica (2001-2002), la decrescita ha un lungo percorso alle spalle, fatto di ricerche antropologiche sulle economie informali in Africa e di critiche ecologiche ed etico-politiche del paradigma economico ufficiale, in particolare del concetto di 'sviluppo' e di quella formazione ideologica di compromesso che sarebbe lo 'sviluppo sostenibile'. Secondo l'analisi di Latouche il processo dello sviluppo è di

per sé ecologicamente non-sostenibile e socialmente iniquo. In una prospettiva decrescente occorre decolonizzare l'immaginario dal dominio dell'economia e procedere da subito ad una fuoriuscita dal sistema capitalistico, cominciando con l'invertire il corso della crescita. La decrescita non è quindi solamente un'emergenza discorsiva interna al paradigma dell'economia o al campo delle scienze sociali. Si configura piuttosto come modello alternativo di organizzazione sociale (e conseguentemente economica) basato su di una trasvalutazione anti-utilitaristica e conseguentemente sul recupero di valori tradizionali (sobrietà, convivialità, lentezza, località) venuti a disperdersi con l'imporsi del processo di Modernità-Globalizzazione, a partire dalla riattivazione antropologica del dono inteso come elemento regolatore dei rapporti degli uomini tra loro e con la natura. In quest'ottica, sia teorica che pratica, la decrescita può essere considerata un orientamento radicale dell'ecologismo contemporaneo che recupera e organizza in programma socio-politico elementi teorici diversi, tratti da Mauss, Gorz, Illich, Ellul, ecc. Della ormai vasta bibliografia sul tema segnalo *La scommessa della decrescita* (2007) e *Breve trattato sulla decrescita serena* (2008), le due migliori introduzioni al pluriverso decrescente disponibili in italiano.

Considerare Jean Baudrillard un precursore del paradigma della *décroissance* può essere un'operazione problematica ma non impossibile, a parere di Latouche. Se da una parte Baudrillard risulta un pensatore inclassificabile (p. 9), impertinente (p. 54) e provocatorio nella sua vertiginosa predilezione per le ipotesi più contro-intuitive (p. 38), dall'altra la sua opera – in particolare quella sociologica – continua ad essere, ancora oggi, un punto di riferimento per qualsiasi critica del consumo e della crescita. Su questo punto Latouche non ha dubbi e nell'affermarlo non si fa remore ad adottare il lessico e il tono pseudo-religioso che molto spesso lo contraddistinguono. «I primi cinque libri del nostro autore, un vero e proprio smontaggio della società della crescita, potrebbero, a una prima lettura, essere perfino presi per il *pentateuco* della decrescita» (p. 13). C'è anche una motivazione personale che spinge Latouche a includere Baudrillard sotto l'etichetta della *decroissance*.

Se non spetta a me valutare l'influenza del pensiero di Baudrillard sulla formazione delle mie concezioni – certamente non è stato decisivo – tuttavia non posso fare a meno di riconoscere che esso è intervenuto in un dato momento, quello sì decisivo. Ho conosciuto e frequentato l'uomo nel periodo in cui ultimavo il mio primo lavoro *Epistémologie et économie, essai sur une anthropologie sociale freudo-marxiste* (Anthropos, Paris 1973), che era stata la mia tesi di filosofia che lui aveva amichevolmente sostenuto. Ero impegnato in una critica radicale dell'economico sia in quanto teoria che in quanto pratica. Il nostro intenso dialogo ebbe come esito l'organizzazione di un convegno, dal titolo «Pratica economica e pratica simbolica», di cui fu la star (p. 14, in nota).

Del Baudrillard critico dell'economia politica del segno Latouche apprezza la messa in discussione dello statuto di codice del paradigma produttivistico

– ciò che spinge la critica dell'economia politica molto al di là dei limiti del marxismo classico – critica del ruolo ideologico svolto dal linguaggio pubblicitario, la posizione anti-tecnicista, la disillusione nei confronti del sistema della rappresentanza e della forma-partito, l'analisi della globalizzazione e infine anche la «*legge* [sic] di reversibilità» (p. 14), che considera vicina al concetto di 'controproduttività' elaborato da Ivan Illich, vale a dire al rovesciamento sull'asse dei valori (positivo/negativo) degli effetti prodotti da un'istituzione, superata una certa soglia di complessità (pp. 13-14). Ma sono ovviamente le pagine che Baudrillard dedica, ne *La société de consommation*, alla relazione strutturale e funzionale tra crescita e disuguaglianza quelle a cui Latouche guarda con maggior interesse. C'è un tasso di distorsione tra volume e accessibilità dei beni che struttura sottilmente, ma inesorabilmente, la crescita e il suo senso. Paradossalmente, la crescita dell'abbondanza procede di pari passo con l'aumento dei fattori di negatività sociale. Motivo per cui non è possibile considerare – a confronto con l'organizzazione sociale primitiva, sulla scia dei lavori di Marshall Sahlins – la società contemporanea come una reale società dell'abbondanza (pp. 21-22, 27-28).

Questo per quanto riguarda il Baudrillard critico. Che farsene però del Baudrillard delle *stratégies fatales*? Come è noto, si distinguono generalmente due fasi dell'opera baudrillardiana. La prima, quella più sociologica e critica, in forte polemica con il marxismo, va da *Le système des objets* a *L'échange symbolique et la mort*, coprendo l'arco temporale che si distende dal '68 alla metà degli anni '70. La seconda fase, che si apre appunto a metà anni '70, si annuncia in *De la séduction* e trova la sua più matura formalizzazione in *Les stratégies fatales*, comprende tutta l'opera baudrillardiana successiva, fino a *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal* del 2004. Latouche non rettifica questa lettura consolidata, ma ne offre un'interpretazione diversa, meno storicistica. Piuttosto che distinguere storiograficamente due fasi del pensiero baudrillardiano, occorre chiedersi se tra questi due tratti della sua opera non sussista una relazione di dissonanza cognitiva che, in un certo modo, metterebbe in questione la stessa identità psichica dell'autore. Poiché risulta molto difficile tenere insieme il sociologo critico della società dei consumi e della crescita con lo scrittore ironico, fatale, patafisico, bisogna riconoscere nello stile teorico baudrillardiano un fenomeno di sdoppiamento della personalità, di scissione dell'Io (*Ichspaltung*). Non si tratta di una diagnosi clinica, bensì di una chiave ermeneutica: leggendo l'opera baudrillardiana a partire dal punto prospettico del doppio ci si accorgerà che, col passare da una fase all'altra del suo lavoro, il tema della scissione e della dualità irriducibile assumerà una portata sempre più centrale, fino alle controverse tesi sul manicheismo. L'opera baudrillardiana è ossessionata dal fantasma di un doppio. E sulla base di questa lettura quasi-psicoanalitica Latouche finirà per considerare – mancando forse il bersaglio – il tema della dualità come una variazione dell'adorniana dialettica negativa. Per Latouche, il pensiero baudrillardiano è un pensiero dialettico nel quale la sintesi

è delegittimata e esclusa, un pensiero della contraddizione irresolubile e quindi della malinconia per l'inevitabile disincanto della modernità (pp. 11-12).

Per quanto voglia restituire, con questa piccola pubblicazione, una gratitudine personale ed un apprezzamento genuino nei confronti del pensatore dei simulacri, Latouche non nasconde le criticità. In particolare, vengono segnalati tre limiti del pensiero baudrillardiano rispetto agli orizzonti aperti dal paradigma della decrescita: l'indifferenza – se non l'aperta ostilità – verso la dimensione ecologica e il discorso ecologista, il nichilismo di fondo della posizione teorica baudrillardiana e infine l'ambiguità del suo atteggiamento ironico e distaccato, molto vicino all'auto-compiacimento radical-chic. Per quanto riguarda la questione ecologista, Latouche si sofferma opportunamente sulle numerose ed esplicite prese di distanza baudrillardiane. Ad esempio nel colloquio con l'architetto e amico Jean Nouvel. Oppure nelle pagine de *L'illusion de la fin, ou La grève des événements* dedicate ad una *écologie maléfique*. Baudrillard ha nutrito un forte pregiudizio nei confronti di qualsiasi rivendicazione politica che mettesse al centro l'oggetto o il soggetto Natura, credendo fermamente nell'idea – di matrice semiotica – secondo la quale una politica ecologista non possa che ratificare la sparizione sistematica dei dati naturali. L'ecologia non sarebbe altro che un'astuzia del sistema, volta a perpetuarne la (ri)produzione contro la crisi di razionalità, senso e legittimità dell'economico. Per questo lo sguardo di Baudrillard si appunta essenzialmente sul rapporto tra ecologia ed environmental design, trascurando la dimensione politicamente sovversiva della questione ecologista, così come sottolineata, ad esempio, da Castoradis (pp. 34-35).

Il nichilismo baudrillardiano emerge, per Latouche, su due fronti distinti ma intimamente connessi: il disimpegno politico e l'ipotesi della sparizione della realtà. La rinuncia al radicalismo politico si configurerebbe nel caso baudrillardiano come una pura e semplice liquidazione del politico a vantaggio di una concezione transpolitica incentrata sull'analisi dei fenomeni terroristici e sulle trasformazioni sociali della servitù volontaria che esiterebbe infine in una filosofia dell'anti-volontà e del destino. In ogni caso Baudrillard rinuncerebbe a prospettare qualsiasi alternativa concreta al sistema. La sparizione della realtà è invece il tratto saliente della concezione baudrillardiana della simulazione, cui andrebbe però accompagnata la categoria speculare di iperrealtà. Cosa che Latouche trascura di fare. A suo parere l'errore di Baudrillard consisterebbe nel dare corpo e sostanza ad un'ipotesi analitica – la de-realizzazione – trasformandola surrettiziamente in un'affermazione, con la conseguenza di mantenere rispetto alla questione una posizione incerta e ambigua (p. 39). In realtà, Baudrillard è stato senz'altro – e per sua stessa ammissione: si rilegga *Sur le nihilisme*, il saggio posto in chiusura a *Simulacres et simulation* – un pensatore del nichilismo. Ma di un nichilismo delle forme, un nichilismo inteso quale elogio delle apparenze e delle singolarità e non piuttosto il nichilismo della (s)valutazione della vita, che ne fa oggi un bene da tutelare e proteggere secondo una razionalità assicurativa. Il rispetto incondizionato della vita e la sua tutela feroce è per Baudrillard ben

peggiore della volontà di negazione, configurandosi piuttosto come il rifiuto della vita come scommessa, posta in gioco, sacrificio e sfida (p. 48).

Ad ogni modo, tornando alla questione della de-realizzazione, va detto che, sebbene Latouche non dimentichi di menzionare il simbolico, rispetto al quale il reale costituirebbe un residuo non consumato, nel complesso l'interpretazione che ne offre finisce col cadere nell'errore comune di attribuire alla questione un peso ontologico che in Baudrillard semplicemente manca (p. 40). Questo è anche il limite teorico dell'analisi – pure molto interessante – che Latouche dedica al tema della reversibilità e che ci porta dritti alla questione dell'ironia, il terzo limite individuato (42-45). Come attesta lo stesso titolo del libro, Latouche in realtà apprezza l'ironia baudrillardiana e ne ricerca la logica e le ragioni. Giustamente sottolinea la centralità dell'idea di reversibilità simbolica quale logica motrice della retorica baudrillardiana. Ma quali sono le ragioni di questa reversibilità retorica? È qui che Latouche, mettendo in gioco Heidegger e la sua concezione del *logos* poetico come disvelamento dell'Essere, propone di pensare l'ironia baudrillardiana come traduzione linguistico-letteraria di una posizione ontologica forte sulla reversibilità dell'essere. Secondo questa prospettiva, la reversibilità esprimerebbe – per il tramite di una proprietà linguistica – l'ontologia delle cose, particolarmente nella forma della metalessi, che Baudrillard interpreta come riassorbimento della causa nell'effetto. Latouche trova conferma di questa interpretazione tra gli appunti di *Cool Memories*.

Sarebbe possibile trasferire i giochi linguistici nei fenomeni sociali: l'anagramma, il palindromo, l'acrostico, l'inversione, la rima, la strofa e la catastrofe? Non solo le grandi figure della metafora e della metonimia, ma i giochi istantanei, puerili e formali, i tropi eterocliti, delizia dell'immaginario volgare? […] C'è qualcosa del genere nella metalepsi – sostituzione dell'effetto con la causa. C'è predestinazione perché l'effetto è già nella causa – non ci sono più cause, ma solo effetti. Il mondo esiste effettivamente. Senza nessuna ragione, e Dio è morto (pp. 44-45)

Dov'è il problema? È chiaro che Baudrillard, muovendo da basi strutturaliste, assume una prospettiva fortemente linguistico-semiotica nella sua sociologia. Si potrebbe anzi dire che Baudrillard sotto i nomi di simulacri e simulazione non abbia mai pensato ad altro che alla dimensione linguistica del segno nella sua chiusura auto-referenziale e intrascendibilità. Sarebbe da delineare quindi il profilo di un Baudrillard pensatore radicale del *linguistic turn*, occupato a definire lo spazio di una rottura e/o di un reverse interno dell'orizzonte linguistico. Da questo punto di vista – e direi inevitabilmente – Baudrillard non ha potuto che accentuare la dimensione struttualmente linguistica dei fenomeni sociali. E a questo riguardo, si potrebbe aggiungere, la singolarità dell'approccio baudrillardiano consisterebbe nella predilezione per la metonimia rispetto alla metafora, figura retorica centrale e largamente studiata dalla teoria della letteratura alle scienze cognitive. Ma non sono solo i fenomeni

sociali ad essere ricondotti ad un piano linguistico strutturale. Selezionando un'opzione neo-primitivista affascinata dall'idea di scambio-dono di Mauss e Bataille, Baudrillard finirà per importare nello spazio iper-razionalista della teoria una traccia di arcaismo, ciò che lui chiama 'riduzione etnologica', e per interpretare tutti i fenomeni, compresi quelli naturali, come fenomeno socio-rituali, sottomessi alle regole dello scambio simbolico. Il linguaggio è quindi certamente centrale nella posizione elaborata da Baudrillard, ma ciò non implica un impegno ontologico esplicito. Esiste un pensiero dell'essere in Baudrillard? È molto dubitabile. C'è piuttosto una certa *nuance* metafisica, che a dire il vero non è stata affatto approfondita dalla critica. Ma bisognerebbe distinguere metafisica e ontologia per venire a capo della questione. Se c'è della metafisica in Baudrillard, infatti, questa non è che una metafisica/patafisica del senso e del non-senso, vale a dire una *prassi* speculativa del linguaggio, un uso metafisico del linguaggio come strategia di ritorsione teorica contro la simulazione. Una prassi linguistica il cui modello, ad esempio, è il *trompe-l'œil* o il fotografico. Siamo molto lontani dal destino dell'essere e dal suo oblio, e molto più vicini alla psicoanalisi.

Chiude il volume la pubblicazione di un'intervista rilasciata da Baudrillard nel 1997 nella quale vengono ricapitolati alcuni passaggi salienti del suo percorso intellettuale. Baudrillard interviene sulla questione controversa del postmodernismo – l'etichetta entro la quale il suo pensiero è stato tipicamente ridotto – e della costruzione anglosassone della French Theory, per prenderne le distanze. Ricostruisce la propria traiettoria teorica dagli anni di *Utopie* fino alla teoria del *crime parfait*, mettendola a confronto con la prospettiva – speculare – di Paul Virilio. Un tratto interessante che emerge dall'intervista è proprio la questione metafisica del reale, così come Baudrillard la ripensa a partire dal *linguistic turn*: «Il reale – dichiara Baudrillard – è la questione a cui si erano date delle risposte che non mi soddisfacevano. […] Appartengono ancora al realismo, al primato del soggetto, quella che fa la Storia o che parla per l'Inconscio» (pp. 63-64). Attaccando il realismo con la sua teoria dei simulacri e della simulazione Baudrillard mirava a colpire non tanto il reale quale assoluta singolarità, bensì la retorica realista delle filosofie del Soggetto. Comprese quelle filosofie che – pur dichiarando la morte del Soggetto – ne costituivano di fatto una prosecuzione. Da qui l'urgenza di ripensare la posizione dell'Oggetto – giustamente evidenziato come invariante del discorso baudrillardiano, piuttosto che tema (p. 61) – e l'irriconciliabilità dell'Altro. Una prospettiva, questa, che andrebbe rivalutata dal punto di vista del realismo speculativo, e che andrebbe avvicinata, ad esempio, alla filosofia dell'esteriorità di Lévinas, così come questa è stata recentemente riletta e ripensata al di fuori della sua tradizionale e largamente consolidata ricezione etica (cfr. Tom Sparrow, *Lévinas Unhinged*, Zero Books, 2013). Un avvicinamento di Jean Baudrillard agli orizzonti di della fenomenologia – o almeno di una fenomenologia contaminata dal decostruzionsimo – non dovrebbe stupire. È chiaro che Baudrillard non sia un fenomenologo, e tuttavia, soprattutto nell'ultima sua produzione il tema dell'illusione materiale del mondo

– e della fotografia come scrittura della luce – verrà declinato nei termini di una *phénoménologie sauvage*. Ne fa menzione lui stesso nell'intervista qui pubblicata: «L'illusione del mondo è la sua stessa manifestazione fenomenologica che 'per natura' è inintellegibile» (p. 71).

Nel complesso, comunque, l'operazione di Latouche non sembra riuscire. Il primo Baudrillard può costituire una lettura utile per chiunque sia interessato ad una critica – decrescente o meno – dell'economico, ma in generale l'opera baudrillardiana non può essere ascritta alla galassia della *décroissance* senza suscitare forti stonature. Per quanto Latouche appaia del tutto consapevole della cosa, la lettura che offre resta minata da alcune distorsioni prospettiche. Senza dubbio, tra tutte, l'eccesso di parzialità. La qual cosa di per sé, pur costituendo un limite per definizione, non è necessariamente uno svantaggio. Tuttavia in questo caso la parzialità della lettura di Latouche si articola con la pre-inscrizione, se non altro a titolo di ipotesi, del pensiero baudrillardiano nell'orizzonte della decrescita: non si tratta di una lettura critica, ma di un esercizio genealogico. Esercizio che nulla ha a che vedere con la genealogia in senso nietzscheano e foucaultiano, ma più semplicemente come ricerca di legami di parentela. La lettura è quindi interessata, ma costretta entro i limiti di un interesse familistico e corporativo. Non può che risultarne della confusione. Ad esempio riguardo allo statuto simbolico del linguaggio nella teoria baudrillardiana, all'impossibilità della traduzione integrale e alla incommensurabilità delle lingue e delle forme, data l'irriducibilità delle apparenze. È tutto il discorso dell'esotismo radicale che Baudrillard eredita da Segalen. Latouche lo scambierà per un elogio del multiculturalismo e della tolleranza interculturale (p. 31). Oppure a proposito dell'elogio baudrillardiano delle singolarità come forze antagonistiche emergenti nel processo del Globale e da lui considerate irriducibili. Latouche intravede in questa figura della singolarità l'immagine di alcune esperienze alternative sudamericane (come *Buen vivir* e *Pacha Mama*), sebbene Baudrillard abbia più volte espresso scetticismo e disillusione nei confronti dell'espressioni politiche no-global o anti-global. Anche in questo caso, il tema delle singolarità irriducibili andrebbe letto alla luce dell'esotismo radicale (pp. 41-42).

Più significativo ancora il *qui pro quo* sull'ossessione baudrillardiana per l'oggetto. Come è noto, in diverse occasioni Baudrillard sottolinea che proprio la fascinazione per l'oggetto – la sua magia, il suo carattere immaginario, fantasmatico, onirico – abbia costituito il punto di partenza della sua traiettoria teorica. Se si pensa a *Les système des objets* e suoi lavori sul consumo tutto sembra tornare, ma non è così. Come ci ha insegnato *L'Autre par lui-même*, l'autobiografismo intellettuale è un esercizio di dissimulazione retrospettiva, cosa di cui Latouche è del resto perfettamente consapevole: Baudrillard ama cancellare le proprie tracce, che considera un supplemento d'origine indesiderabile (p. 54). L'oggetto in questione, l'oggetto feticcio e spettro che ossessiona la scena del soggetto è e al contempo non è lo stesso oggetto del *Système*, della società

del consumo. Fraintendere questo aspetto porta Latouche a creare confusione laddove sarebbe meglio essere chiari.

È verissimo che le analisi sociologiche di Baudrillard sono incentrate sulla liturgia dell'oggetto, sull'accumulo e la profusione, sul *gadget*, sul simulacro del dono nell'abbondanza consumista, ma è meno chiaro, entro un'ottica di pura critica della società del consumo, in che senso Baudrillard possa arrivare a sostenere che l'oggetto si vendichi del soggetto, anzi che la posizione dell'oggetto sia l'unica posizione sostenibile nella contemporaneità. Se Latouche ha ragione a sottolineare la derivazione strutturalista e foucaultiana della teoria baudrillardiana dell'oggetto, quale variazione sul tema della morte dell'uomo, il riferimento – decontestualizzato e non problematizzato – alla distinzione heideggeriana tra *Gegestand* e *Ding* non aiuta. Semplificando molto, Heidegger pensa all'oblio dell'essere nell'epoca della tecnica come alla scomparsa delle cose a vantaggi degli oggetti (p. 17), e si sforza di definire l'orizzonte di un pensiero poetico e post-metafisico volto a restituire voce alle cose in quanto cose, ad entrare in risonanza con l'eloquente – linguistica – vibrazione dell'essere (p. 44). Credo che bisognerebbe essere più cauti nello stimare l'influenza heideggeriana sull'opera di Baudrillard e a maggior ragione sulla questione del linguaggio poetico. Certo Baudrillard ha letto Heidegger, come tutti in Francia, ma è molto lontano dal consideralo una sua fonte e anche ad una lettura attenta ed esigente non potrebbero non emergere le distanze. Ad ogni modo, le conseguenze teoriche che Latouche trae dall'accostamento di Baudrillard al secondo Heidegger risultano controverse.

> Questa apparente *regressione* non è innocente, perché permette di sganciare la merce dal suo fondamento *naturale*, il bisogno naturale. Quale puro artefatto l'oggetto crea a sua volta il soggetto. […] Sganciato anch'esso da ogni fondamento, il soggetto diventa puro riflesso dell'oggetto, come lui sospeso nel vuoto. Questo processo di simulazione sfocia in un dispositivo speculare […]. La vita è un sogno che si trasforma spesso in incubo... Tutto è simulacro (p. 18).

Il passaggio è esemplare del *misreading* di Latouche. La prospettiva baudrillardiana è notoriamente anti-naturalista nella misura in cui lo statuto del Naturale è quello di un'essenza socialmente dominata dal codice della produzione. C'è Natura (forza, energia, equilibrio ecologico) perché c'è produzione, ovvero perché il codice di dominio economico e semiotico occidentale è operativo a partire dalla de-simbolizzazione e dalla de-socializzazione impostasi con la Modernità. Di conseguenza, nell'ottica baudrillardiana non c'è sganciamento dell'oggetto-merce dal bisogno come fondamento naturale della prassi economica. Al contrario, la Modernità si caratterizza proprio in virtù dell'imposizione ideologica della categoria di bisogno e della definizione dell'*homo oeconomicus* quale modello astratto di attore socio-economico. Per Baudrillard, i bisogni sono di per sé un prodotto della repressione e il valore d'uso un alibi strutturale del valore di scambio, e per questo né l'una categoria né l'altra possono offrire alcuna prospettiva rivoluzionaria di disalienazione. Alla luce di ciò, la deriva semiotico-

simulativa dell'oggetto, lo scollamento tra dimensione tecnico-pragmatica e dimensione linguistico-semiotica, tra funzione e segno, non costituiscono una reale de-naturalizzazione, bensì uno spostamento interno al codice nella logica ad incastro degli ordini di simulacri. Una prospettiva che, nonostante tutti i tentativi di far quadrare le cose, non può non risultare problematica a Latouche.

Ora, se c'è oggetto perduto in Baudrillard, questo non è certo il naturale, bensì il simbolico nella sua forma di organizzazione sociale crudele, territoriale, rituale, vale a dire una certa prassi sociale dei segni, una certa forma dello stesso simulacro. Latouche è invece costretto dalla sua prospettiva naturalista ad una lettura moralistica del simulacro e della simulazione, che lo spinge ad un catastrofismo realista. Motivo per cui non può convergere con Baudrillard sui cosiddetti orizzonti dell'azione (p. 15). Inizialmente Baudrillard ha optato per un elogio della rivolta immanente – per certi versi luddista – che instanziasse l'utopia nel qui e ora dello scambio. Successivamente, e coerentemente col proprio discorso, Baudrillard ha ripensato la radicalità come esercizio di un pensiero indecidibile e non-verificabile, un pensiero che rifiuti di dare prova di sé in uno scambio al ribasso col simulacro del reale, per scommettere invece sulla sfida oggettiva, sull'intelligenza del Male. Le due cose, apparentemente lontane, hanno in comune il carattere de-realizzante e anti-trascendente di un'utopia pensata sotto l'angolatura temporale dell'adesso. Per quanto Latouche resti affascinato dall'idea baudrillardiana di una rivoluzione che, contro l'autonomizzazione dell'economico, miri alla totalità della vita (p. 26), una corrispondenza tra questo gesto di rivolta immediata e immanente e la concezione della trasformazione socio-economica propria al paradigma della *décroissance* solleva molti dubbi.

Per concludere vorrei suggerire quelli che mi sembrano i parametri più appropriati per un avvicinamento teoreticamente proficuo della posizione baudrillardiana alla questione ambientale ed ecologica, al netto dei limiti e delle profonde differenze già segnalate. In questo senso, muovendo dal presupposto che Baudrillard non è e non può essere un autore di riferimento dell'ecologismo, ci si può chiedere in che modo la sua prospettiva possa essere comunque tradotta e inscritta all'interno di questa cornice, per valutare poi quali possano essere i vantaggi concreti di una simile operazione. Si potrebbe partire dall'insistenza con la quale Baudrillard identifica l'ordine simbolico-primitivo – e le sue eventuali ricorrenze violente, trasgressive e/o reversive, nella contemporaneità – con la dimensione della *crudeltà*. Lungi dal potersi definire felice o serena, un'ipotetica ecologia del simbolico – qualora ad esempio si volesse proporre una teoria dello 'scambio simbiotico', che avvicini Baudrillard alle tesi di Gilles Clément sull'*Alternative ambiante* – occorrerebbe da una parte ridefinire lo spazio teorico e pratico della *dépense* batailleana entro un quadro di omeostasi completa e senza resto nell'interazione uomo-ambiente e dall'altra, ma correlativamente, ripensare al ruolo della morte e della negatività nella dimensione del naturale. Ne risulterebbe un'ecologia crudele e malefica, in qualche modo vicina alle tesi più radicali di Edward Goldsmith e di René Dumont.

Un abbozzo di ecologia malefica Baudrillard lo ha in effetti lasciato, come si ricordava sopra, ne *L'illusion de la fin*. In quel testo Baudrillard criticava la proposta di Michel Serres di sostituire il contratto sociale moderno con un 'contratto naturale' che riconosca alla natura lo status di soggetto di diritto. Proprio questa traduzione dell'estraneità oggettiva del naturale nel registro politico-giuridico del soggetto era vista da Baudrillard con sospetto. A suo giudizio il rapporto tra uomo e ambiente andrebbe letto in parallelo alla storia dei dispositivi di colonizzazione/de-colonizzazione, una storia di sterminio culturale e simbolico. È la singolarità della natura – che Baudrillard definisce metamorfica, forse recuperando la sua esperienza di germanista – che la scienza moderna e contemporanea, così come una politica della natura volta ad emancipare il dato natura soggettivandolo come titolare di diritti, tende a elidere e cancellare. Ne concludeva l'impossibilità – e soprattutto la non-auspicabilità – di una riconciliazione con la Natura. Ciò che non significa affatto accontentarsi o addirittura difendere la (ri)produzione – culturale, semiotica, economica – della Natura. Il simbolico, del resto, è una funzione-limite radicale, si oppone all'illimitatezza di qualsiasi produzione, economica e semiotica, e alla definizione di un resto-residuo a partire dal quale si originerebbe l'accumulazione. Definisce un modello di organizzazione sociale circolare e reversibile, in questo omologa all'immaginario anti-prometeico delle civiltà pre-moderne che ossessiona il discorso ecologico. La posta in gioco sarebbe tutta nella possibilità di pensare, al di là della (ri)produzione capitalistica e/o ecologica della Natura, una seduzione delle forme naturali che non cada nell'errore del bio-moralismo. Baudrillard pensatore della territorializzazione e del silenzio animale – un Baudrillard per lo più dimenticato – potrebbe essere una traccia su questo percorso.

Recensione

N. Poirier (a cura di), *Baudrillard, cet attracteur intellectuel étrange*

Le Bord de L'eau 2016

Federica Castelli

Come Nicolas Poirier, curatore, sottolinea più volte nel corso della sua ricca introduzione, e come molti dei saggi presenti nel volume non mancano di ricordare a più riprese, il lavoro di Jean Baudrillard non è mai stato posto al centro di una vera e propria discussione o approfondita riflessione all'interno dei dibattiti e delle ricerche accademiche. Almeno, non in patria. Forse, si ipotizza, come strana eredità, controverso riflesso di una marginalizzazione rispetto agli ambienti accademici che lo stesso Baudrillard ha sia subito che agito nel corso della sua vita. Quello stile 'troppo disinvolto', la sua personalità troppo indisciplinata per gli ambienti istituzionali, quel suo gusto troppo marcato per il paradosso e la contraddizione – nel pensiero, come nella vita –; insofferente agli steccati disciplinari, troppo incline alla contaminazione e all'infrangimento delle regole metodologiche, Jean Baudrillard è difficile da cogliere a partire da un contesto rigidamente disciplinato come quello della discussione accademica. Perchè forse, in fondo, e in modo più radicale, si può dire che è impossibile cogliere il suo atteggiamento di ricerca e nei confronti del mondo a partire da una posizione interpretativa classica (F. Séguret, *Tel qu'en lui meme enfin l'ét(h)ernité*, pp. 131-139).

Pensatore che rifiuta l'idea di oggettività, la cui curiosità indisciplinata ha spesso spinto a considerarlo come un pensatore poco serio, fastidiosamente singolare, Baudrillard promuove un posizionamento ironico e radicale in risposta alle evoluzioni della società contemporanea. Sullo sfondo della morte della realtà e, con essa, dell'illusione della verità (Gaillard, *cit.*, p. 123) avanza piano Baudrillard, forte del suo nichilismo indifferente (S. Latouche, *Le paradoxe Baudrillard: un précurseur malgré lui de la décroissance*, p. 46). In tale contesto, il pensiero critico non ha più alcuna ragion d'essere: occorre trovare un altro campo, un altro modo. Ogni discorso di verità è infatti impossibile in un mondo da cui la verità stessa si è ritirata. Il pensiero va allora usato come forza di seduzione (J.P. Curnier, *Baudrillard et le «Complot de l'art» (Nullité et nudité des idoles*, p. 183). Resta il pensiero come possibilità, resta il giocare col mondo

un gioco diverso, nuovo, con la consapevolezza del fatto che in questo gioco è il mondo stesso, non il pensiero, a tenere le redini, a definire le regole. E questo mondo guarda a noi con estrema indifferenza. Occorre sposare l'idea di una radicale estraneità del mondo, e lasciarsi giocare dal suo enigma, dalla sua ironica seduzione (Gaillard, *cit.*, p. 120). La via per cui Baudrillard tenta di condurci è infatti quella di un nichilismo ironico e non pessimista. Una teoria ironica, lucida e ludica. Con una precisazione: non è Baudrillard a essere un nichilista, è la realtà ad esserlo, nel suo scomparire nell'iperrealtà. Ma forse, ci suggerisce Latouche nel suo saggio, per Baudrillard questa realtà non c'è mai stata davvero.

Non ci resta che il ludico, dunque. Scacco, gioco: le due dimensioni si implicano a vicenda e ci conducono là dove la riflessione ha pudore di andare. Forse, in fondo, dietro alla complicata relazione tra Baudrillard e l'accademia, afferma Caillè sulla scia di Séguret, giace il fatto che Baudrillard non può che condurci a fare i conti con la nostra impotenza politica e teorica davanti al mondo (Caillé, *cit.*, p. 56). Qualcosa di impossibile da assimilare, per certi versi, da parte dell'impostazione accademica tradizionale.

La diffidenza e i malintesi rispetto al lavoro di Baudrillard si muovono non solo sullo sfondo di un'impostazione metodologica classica, o di una certa 'sobrietà istituzionale'. Le sue posizioni controverse sull'ecologia, le sue affermazioni sulla liquidazione della politica, sulla depoliticizzazione sotto la legge del codice, sull'inutilità dell'impegno e sulla stupidità del militante, sono elementi troppo forti per essere accolti in modo non doloroso, e con semplice entusiasmo. Per Baudrillard, infatti, l'apparizione di Internet segna distintamente il compimento di quel processo che ci ha condotti verso la logica egemone del codice nel panorama neoliberista, che non ci lascia altro spazio se non quello del gioco (giocare con lui, o farsi giocare da lui). Dalla società simbolica e del dono, alla società strutturata dalla Legge (morale, religiosa, politica) e dai suoi istituti, fino alla nostra società, quella strutturata dalla virtualità e dal codice, il passo è breve. Questo è un punto su cui moltissimi saggi insistono, compreso quello di Anne de Rugy, nel suo saggio indaga i nessi e le vicinanze tra l'analisi di Baudrillard e le posizioni di George Perec, autore de *Le cose* (A. de Rugy, *Perec-Baudrillard: comment parler de la societé de consummation?*, pp. 67-81). Il mercato, la mercificazione, la supremazia del valore di scambio sul valore d'uso all'interno della società dei consumi, la perdita del valore dell'oggetto in sé, che muta in puro segno: il sistema degli oggetti diventa un sistema di segni onnipresenti, un sistema di comunicazioni, un consumo di segni (de Rugy, *cit.*, p. 74; ma si veda anche G. Briche, *La sociologie imaginaire de Jean Baudrillard*, pp. 85-98, e N. Poirier, *Baudrillard et la critique du marxisme*, pp. 99-113). In questo quadro emancipazione, rivoluzione e lotta all'alienazione si mostrano nel pieno della loro inutilità (Poirier, *cit.*,). Questo anche perchè, spiega Anne de Rugy, in questo sistema la l'alienazione assume la forma di una paradossale ricerca di sé nell'ossessione dell'oggetto, in un sistema in cui gli individui sono continuamente spossessati e gli oggetti non esistono se non come segni (de

Rugy, *cit.*, p. 75). L'alienazione coincide dunque con la perdita di una relazione semplice con gli oggetti, che non possono più essere posseduti, solamente acquistati, scambiati (Ivi, p.77).

Questo quadro teorico è ulteriormente complicato dalla difficoltà di definire il posizionamento di Baudrillard in maniera netta e univoca. Il saggio di Jean-Louis Violeau, *La Gauche divin e et l'intelligence avec l'ennemi* (pp. 143-153) ci ricorda le critiche avanzate da Baudrillard alla sinistra francese tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, la sua ostilità alla posizione di potere al governo e il suo rifiuto di sostenere un partito rivoluzionario destinato così a cadere nella contraddizione di cercare di durare il più possibile al potere. Perchè, per Baudrillard, la politica è condannata inesorabilmente allo scacco di coloro che cercano di universalizzare il sociale in nome di una Idea; e perchè, afferma, non vi è più storia ormai, solamente miti. Per questo Baudrillard sceglie di ritirarsi deliberatamente: occorre far parte del mondo, si, e a volte anche in maniera conflittuale, ma soprattutto è importante non confondersi mai con esso.

Il motivo per cui è essenziale oggi interrogare Baudrillard, a partire *anche* da una posizione accademica, giace proprio sulla scommessa della totale atipicità del suo pensiero. Occorre fare i conti con questa atipicità (forse la forma più tipica di una certa radicalità), cercando di metterne a fuoco i contorni, cogliendone il posizionamento radicale come centro essenziale. Per questo non è retorico dedicare un saggio intero a tale radicalità, a questa impertinenza teorica – che non coincide strettamente né con una radicalità politica, morale, o intellettuale – che è stata in fondo alla base di tutti i suoi fraintendimenti. (F. Gaillard, *Jean Baudrillard: un penseur radical*, pp. 117-129). Senza dubbio, rileggere Baudrillard oggi offre degli strumenti importanti: basti pensare alla sua rilettura del marxismo, alla sua attenzione al quotidiano. Nel suo tempo, ma fuori dagli eventi, Baudrillard ci aiuta oggi a focalizzare il potere derealizzante dei media, così come del sistema delle comunicazioni in generale. Oggi, al tempo dei social network, dei reality show, di Pokémon Go. La sua riflessione sull'11 settembre, come il saggio di Katharina Nyemer – *Le (souvenir du) 11 septembre 2001, les médias et Jean Baudrillard* – non manca di mettere in rilievo, torna oggi attuale in ogni nostro «Je suis (Charlie)»: *mot-evenement/ mot de passe* dei nostri giorni più recenti, proprio come l''undici settembre' essa innerva la memoria collettiva, le narrazioni, i discorsi d'informazione, le teorie accademiche. Allo stesso modo, le riflessioni di Baudrillard sul terrorismo, sulla presa in ostaggio del sistema mediatico da parte di un continuo susseguirsi di immagini drammatiche e violente, ci dicono molto della corrente implosione mediatica e simbolica in atto. Quando Baudrillard, nelle sue riflessioni sul terrorismo e sull'undici settembre 2001, descrive lo svanire della realtà e il processo che porta l'evento a mutare in immagine e l'immagine a mutare in evento, quando ci parla dell'evento che 'si prolunga' nella *mot de passe* virale,

non fa che descrivere qualcosa che continua ad agire nel nostro presente, con una portata e una violenza sempre maggiore.

La capacità di Baudrillard di descrivere il contemporaneo, anticipandone alcune dinamiche fondamentali e alcune derive impreviste, lascia sorpresi, ma solo in un primo momento. Certo affascina e colpisce, ma in fondo, dopo una breve frequentazione con le modalità e le riflessioni di Baudrillard, lo stupore scompare. Questa capacità di saper leggere il futuro non è arte divinatoria, né sfacciata fortuna, ma trova spazio ogni qualvolta il pensiero si addentri nelle dinamiche più silenziose e nascoste del quotidiano fino a individuare quei nodi che, radicalizzandosi, potrebbero portare in futuro la società là dove l'analisi di oggi non riesce a guardare. Baudrillard, invece di limitare il pensiero alla dimensione fattuale del sociale e alla sua spiegazione causale, ne spinge al limite la sua logica interna fino al parossismo, anticipando così il corso futuro delle cose (N. Poirier, *Présentation*, pp. 7-36) In questo modo, Baudrillard è riuscito a dirci in anticipo cosa sarebbe diventato il mondo, semplicemente seguendo il filo delle sue premesse.

Il volume curato da Poirier raccoglie dodici tra gli interventi tenuti durante il convegno *Jean Baudrillard. L'expérience de la singularité*, organizzato dal gruppo Sophiapol a Parigi, dal 26 al 28 novembre 2014, presso l'Università Paris – Ouest Nanterre – La Defense. Come già questa breve recensione ha lasciato trapelare, ospita contributi di pensatori importanti.

La struttura del libro, la disposizione dei saggi sembrerebbe suggerire l'esistenza di (almeno) due Baudrillard, due fasi di un pensiero in continuità tra loro. Il libro infatti è diviso in due sezioni, di cui la prima, che tiene assieme contributi sul Baudrillard "di prima maniera" – per quanto, in fondo, la maggior parte dei contributi tenda a problematizzare questa divisione – ci presenta un Baudrillard centrato sull'analisi critica della società dei consumi e delle nuove forme del capitalismo contemporaneo. I testi analizzati in questa prima sezione sono quelli della prima produzione di Baudrillard, come ad esempio *Il sistema degli oggetti* (1968) e *Lo scambio simbolico e la morte* (1976). La riflessione guarda a Marcel Mauss come a un punto di riferimento e, per nelle sue ambiguità, alla relazione di Baudrillard con la redazione del MAUSS (Caillé, *cit.*); il riferimento a Bataille è costante ma silenzioso. Questo è il periodo della sua critica alla società dei consumi e dell'analisi del ruolo della pubblicità nella costruzione di una «società dello spettacolo», così come Debord l'aveva descritta, che precede nei fatti la società del simulacro. Latouche individua nella decrescita il filo conduttore di tutta la riflessione di Baudrillard di questo periodo, come il nodo su cui innestare una proposta di fuoriuscita dalla società dei consumi, dal credo dell'accrescimento e dalla religione dell'economia (Latouche, *cit.*). Ciò che caratterizza questa fase, arricchita dalla critica all'uniformazione culturale, alimentata da una forte speranza nel pluriversalismo, sarebbe proprio il fermo rifiuto dell'ideologia del progresso e della riduzione del desiderio umano a una famelica 'voglia di cose'. Su questo punto si innesta anche la critica a Marx, e al bisogno come elemento

opposto alla rivoluzione.

La seconda parte del volume, spiega Poirier nella sua introduzione, vuole invece prendere in esame alcune parole chiave degli ultimi contributi di Baudrillard. Radicalità, seduzione, osceno, simulacro. Parole che delineano un percorso attraverso cui rinvenire il susseguirsi di quei temi che segnano la riflessione di Baudrillard nel corso degli anni Ottanta e Novanta: il terrorismo, la fine della politica, l'arte, i media, la comunicazione, l'immagine, la fotografia. Sullo sfondo di una realtà che sparisce per lasciare posto all'iperrealtà, la distanza tra segno e contenuto, tra segno e sostanza, si fa squarcio insanabile. Lontani dal capitalismo della produzione, così come anche da quello dei consumi, ci troviamo oggi immersi in un capitalismo semiurgico, capitalismo della manipolazione dei segni. Le parole assumono vita propria, seducono il pensiero (Gaillard, *cit.*, p. 129). Dunque la fotografia, la poesia, il simbolismo divengono mezzi essenziali.

Viene da chiedersi, una volta terminato il volume, se davvero queste due sezioni corrispondano a due differenti momenti del pensiero di Baudrillard. Il 'primo' e 'l'ultimo' Baudrillard, il Baudrillard marxista e quello postmoderno, esistono davvero? Come anticipato, questa partizione netta non manca di lasciare perplessi alcuni degli autori dei saggi. La tentazione è grande (Briche, *cit.*), occorre però problematizzarla, guardare questa partizione 'impulsiva' alla luce del filo che, in piena coerenza, sposta lo sguardo di Baudrillard sempre verso nuovi posizionamenti, nuove interrogazioni. In fondo, quanti Baudrillard ci sono davvero? (Latouche, *cit.*, p. 39) Uno per ogni libro, per ogni frammento, per ogni frase, si sarebbe tentati di dire. Essere contraddizione, essere pluralità, essere uno e tanti e mai nessuno: forse anche questa è la radicalità di Baudrillard.

Nel testo, non solo il pensiero di Baudrillard. La sua vita trapela attraverso la teoria. Indisciplinata, sfugge dalle maglie più larghe del discorso, si lascia intravedere negli incontri, e negli scontri. Nelle passioni. Ma a volte l'immagine che si intravede è così mossa, inafferrabile che per coglierla bisogna fermarne l'immagine in un confronto con altri intellettuali a lui vicini per pensiero, formazione, affinità, o per casi della vita: Lefebvre, Mauss, i situazionisti, Bataille, i patafisici, Perec. Il pensiero di Baudrillard è un pensiero che costringe al corpo a corpo. Il libro riesce a rendere questa dimensione: non è infatti un omaggio all'autore, ma piuttosto un affondo, netto e preciso, che non teme di denunciare i punti critici e i limiti del suo pensiero. Il testo è perfetto anche per chi Baudrillard non lo conosce molto o non lo conosce affatto, perchè il suo sguardo lucido e penetrante riesce a dare strumenti essenziali alla comprensione del suo pensiero senza sfociare mai nell'elogio acritico, ma sottolineandone costantemente contraddizioni e criticità.

Baudrillard è un attrattore strano. Una stranezza che seduce, dice Poirier, ma che in fondo è anche salvifica. In epoca di alienazione e spossessamento, di fronte alle nuove tecnologie di controllo e sorveglianza generalizzata, l'estraneità diviene valore perchè ci riconduce alla nostra essenziale relazione con il mondo. Diviene il modo per sfuggire dalla trappola identitaria e lasciarsi 'lavorare'

dall'alterità. Perchè i guai, quelli veri, cominciano non quando si perde se stessi, ma quando si perde l'altro. Il pensiero dunque deve restituire al mondo la sua estraneità, mettendo tra parentesi i discorsi ideologici sulla realtà, siano essi epistemologici, morali, politici o psicologici.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Recensione

G. Agamben, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*

Neri Pozza 2016

Matteo Acciaresi

Dopo *Che cos'è la filosofia?* (Quodlibet, Macerata 2016), il 'che cos'è' agambeniano si cimenta in ambiti sinora inediti rispetto al suo pensiero. Per la prima volta, infatti, l'autore si dedica, seguendo un articolo di Ettore Majorana (*Il valore delle leggi statistiche nella Fisica e nelle Scienze sociali*, apparso nel 1942 in «Scientia», scritto tra il '33 e il '37 e accluso al testo dopo il saggio di Agamben), alla considerazione delle implicazioni filosofiche di una specifica teoria scientifica a alla *Weltanschauung* che essa filosoficamente sottende: quella della fisica dei quanti, unitamente al suo carattere probabilistico.

Il testo si divide in due macrosezioni: la prima, *Che cos'è il reale?* (pp. 5-53), consiste nel saggio di Agamben – la seconda (pp. 55-78) nel già citato articolo di Majorana. In gioco (*filosoficamente* in gioco) per entrambi è, potremmo dire, lo statuto del reale in quanto tale e alla luce, appunto, della svolta teoretico-scientifica impressa al sapere dalla fisica quantistica, che proprio negli anni di attività di Majorana si dispiegava in tutto il suo fervore. Non a caso insistiamo sul 'filosoficamente': poiché, per quanto riguarda Agamben, *quanto esaminato dello e affermato sullo statuto del reale viene pienamente inquadrato e situato (ancorché non esplicitamente) nel solco delle riflessioni precedenti dell'autore*. In questo senso, ma lo si vedrà, se Agamben si cimenta in un ambito nuovo rispetto a quelli, pure largamente eterogenei, da lui trattati, per nulla nuovo (sempre che qualcosa come una 'novità' abbia, in filosofia, qualche senso) è l'esito cui perviene. E, occorre dirlo in via preliminare e a mo' di tesi per ora puramente enunciativa: *nell'insieme dell'argomentazione agambeniana la questione della scomparsa di Majorana è, se non un mero espediente, quanto meno un elemento paradigmaticamente strumentale,* una sorta di McGuffin filosofico. Del che, naturalmente, più avanti si dirà. Ma consideriamo, intanto, il breve testo di Majorana – il quale, ancorché posto dopo quello di Agamben, viene da quest'ultimo presupposto.

Esso, come suggerisce il titolo, si propone l'affermazione di una stretta «analogia formale» (p. 70) tra le leggi statistiche della fisica e delle scienze sociali, in particolare alla luce del passaggio cruciale dalla fisica classica alla fisica dei

quanti – vale a dire: da una «concezione pienamente deterministica della natura», che «non lascia alcun posto alla libertà umana e obbliga a considerare come illusori, nel loro apparente *finalismo*, tutti i fenomeni della vita» (p. 60), a quella «spiegazione unica e meravigliosamente semplice» dei fenomeni, inesplicabili sino in fondo secondo la Meccanica classica, qual è quella «contenuta nei principii della meccanica quantistica» (p. 73), per la quale, probabilisticamente, «*a*) non esistono in natura leggi che esprimano una successione fatale di fenomeni: anche le leggi ultime che riguardano i fenomeni elementari (sistemi atomici) hanno carattere statistico, permettendo di stabilire soltanto la *probabilità* che una misura eseguita su un sistema preparato in un dato modo dia un certo risultato, e ciò qualunque siano i mezzi di cui disponiamo per determinare con la maggiore esattezza possibile lo stato iniziale del sistema» (p. 74), e nella quale, al contempo, sussiste «*b*) una certa mancanza di *oggettività* nella descrizione dei fenomeni», intendendo, con ciò, una sorta di *de-fissazione*, di *de-stabilizzazione* di un sistema, per la quale «qualunque esperienza eseguita in un sistema atomico esercita su di esso una perturbazione finita che non può essere, per ragioni di principio, eliminata o ridotta. Il risultato di qualunque misura sembra perciò riguardare piuttosto *lo stato in cui il sistema viene portato nel corso dell'esperimento stesso* che non quello inconoscibile in cui si trovava prima di essere perturbato. Questo aspetto della meccanica quantistica è senza dubbio più inquietante, cioè più lontano dalle nostre intuizioni ordinarie, che non la semplice mancanza di determinismo» (p. 75, corsivo mio) implicata dal punto *a*. Solo lo stato *hic et nunc*, come considerato a partire dall'istante dell'esperimento stesso, e non già in quanto *fissato o ricostruito precedentemente rispetto ad esso*, consente la sua giustificazione probabilistica: la stabilità della ricostruzione entra in ineludibile difetto.

In questo modo, «rigettando in maniera verosimilmente definitiva il determinismo assoluto della Meccanica classica» (p. 72), la causalità assoluta della quale era divenuta «un modello di valore universale» (*ibid*), la causalità apre alla casualità: come dimostrano esperimenti e studi sui processi radioattivi, «esistono vari metodi per l'osservazione, o anche per la registrazione automatica delle singole trasformazioni che avvengono nel seno di una sostanza radioattiva, ed è stato quindi possibile verificare, mediante dirette rilevazioni statistiche e applicazioni del calcolo della probabilità, che i singoli atomi radioattivi non subiscono alcuna influenza reciproca o esterna per quanto riguarda *l'istante della trasformazione*; infatti il numero delle disintegrazioni che hanno luogo in un certo intervallo di tempo è soggetto a *fluttuazioni dipendenti esclusivamente dal caso, cioè dal carattere probabilistico della legge individuale di trasformazione*» (p. 76, corsivi miei). Precisamente su questo *istante*, sul terreno indecifrabile di questa imprevedibilità, si dispiega, secondo Majorana, l'urgenza sollevata dalla fisica contemporanea, e, del pari, è qui che si gioca la necessità di *una testimonianza del reale che assuma il suo carattere a-deterministicamente, semplicemente, casualmente imprevedibile se non secondo il suo carattere probabilistico.* Ma decisiva, per lo scritto del fisico come per quello di Agamben, è la sua conclusione. Poiché se «l'introduzione nella

fisica di un nuovo tipo di legge statistica, o meglio semplicemente probabilistica, che si nasconde, in luogo del supposto determinismo, sotto le leggi statistiche ordinarie, obbliga a rivedere le basi dell'analogia che abbiamo stabilita più sopra [in relazione al determinismo 'classico', cui anche le scienze sociali avrebbero sinora soggiaciuto] con le leggi statistiche sociali» (pp. 76-77), essa, l'analogia (che è, in ultima istanza, proprio l'analogia con quel reale di cui urge una testimonianza altra), ne uscirà non già indebolita, ma rafforzata: giacché «non vi è nulla dal punto di vista strettamente scientifico che impedisca di considerare come plausibile che all'origine di avvenimenti umani possa trovarsi un fatto vitale egualmente semplice, invisibile e imprevedibile [come quel fenomeno di «disintegrazione accidentale di un solo atomo radioattivo» (p. 77) che distingue la casualità probabilistica nei processi atomici]. Se è così, come noi riteniamo, le leggi statistiche delle scienze sociali vedono accresciuto il loro ufficio, che non è soltanto quello di stabilire empiricamente la risultante di un gran numero di cause sconosciute, ma soprattutto *di dare della realtà una testimonianza immediata e concreta. La cui interpretazione richiede un'arte speciale, non ultimo sussidio dell'arte di governo*» (p. 78, corsivo mio). Quest'ultimo periodo, in particolare, si rivelerà dirimente per la manovra filosofica di *Che cos'è reale?*. Quel che, in ogni caso, dal testo di Majorana strettamente si desume, è la necessità, improrogabile, di una ri-voluzione del reale nella testimonianza che dall'incontro con esso scaturisce – necessità che si esplica per il tramite dello stretto legame analogico tra fisica e scienze sociali, tra piano sperimentale e piano pratico del sapere. E se si obiettasse, come in effetti si potrebbe, che «la disintegrazione di un atomo è un fatto semplice, imprevedibile, che avviene improvvisamente e isolatamente dopo un'attesa talvolta di migliaia e perfino di miliardi di anni; mentre niente di simile accade per i fatti registrati dalle statistiche sociali» (p. 77), questa non si rivelerebbe «un'obiezione insormontabile»: poiché «la disintegrazione di un atomo radioattivo può obbligare un contatore automatico a registrarlo con effetto meccanico, reso possibile da adatta amplificazione», e «bastano quindi comuni artifici di laboratorio per preparare una catena comunque complessa e vistosa di fenomeni che sia *comandata* dalla disintegrazione accidentale di un solo atomo radioattivo» (pp. 77-78, corsivo dell'autore). In altre parole, come Agamben sottolinea con forza, lo stesso carattere probabilistico dei fenomeni in gioco nella fisica quantistica «autorizza un intervento dello sperimentatore che gli permette di 'comandare' il fenomeno stesso in una certa direzione», di modo che «il principio di indeterminazione rivela qui il suo vero significato, che non è quello di porre un limite alla conoscenza, ma quello di *legittimare come inevitabile l'intervento dello sperimentatore*» (pp. 17-18, corsivo mio): il reale, inteso come concatenazione deterministicamente causale, è allora *sospeso*, e nella sua sospensione probabilistica s'insinua la *legittimità dell'intervento del comando*, in seguito al quale esso viene inevitabilmente riplasmato nel suo statuto. Con ciò, com'è evidente, siamo già al saggio agambeniano.

Esso apre risollevando l'enigma della scomparsa del fisico, nel 1938, a partire dalle lettere a Carrelli del 25 e 26 marzo dello stesso anno, in seguito alla

considerazione delle quali si può solo concludere che «la scomparsa di Majorana è […] altrettanto certa quanto improbabile (nel senso letterale del termine: essa non può essere in alcun modo provata e accertata sul piano dei fatti). Costante è soltanto l'affermazione delle motivazioni non psicologiche né soggettive tanto della scomparsa che della rinuncia. Il suo 'caso' è in ogni senso davvero 'differente'» (p. 10); in seguito, dopo aver citato l'importante libro di Sciascia in merito (*La scomparsa di Majorana*, del '75), e aver rapidamente ripercorso l'articolo di Majorana che abbiamo visto sopra (insistendo particolarmente, come accennavamo, sulla questione della *sospensione* probabilistica del reale e del conseguente *comando* su di esso), Agamben chiosa che è possibile, e auspicabile, «che l'ipotesi di Sciascia sulle motivazioni che hanno spinto Majorana ad abbandonare la fisica vada corretta e integrata nel senso che, se non è certo che Majorana avesse intravisto le conseguenze della scissione dell'atomo, è invece sicuro che egli avesse visto con chiarezza le implicazioni di una meccanica che rinunciava a ogni concezione non probabilistica del reale: la scienza non cercava più di conoscere la realtà, ma – al pari della statistica nelle scienze sociali – *soltanto di intervenire su di essa per governarla*» (p. 19). La *pointe* agambeniana comincia così ad intravedersi: essa si gioca sul terreno del *governo assoluto del reale in sostituzione del reale stesso* (si potrebbe aggiungere, senza incoerenza: del reale stesso *nel suo aver-luogo*). Ed è proprio qui che, dopo una distesa considerazione di *Sur la science* di Simone Weil, nella sua aspra critica alla fisica quantica e al probabilismo e nella sua fedeltà al «paradigma della necessità e del rapporto causa-effetto» su cui, per lei, «riposa la superiorità della fisica classica» (p. 29), dopo aver ricordato la *querelle* tra Einstein e Bohr sulla «"modificazione di tutte le idee sul carattere assoluto dei fenomeni fisici"» (p. 33) alla luce della teoria dei quanta – è proprio qui che egli torna, citando Schrödinger: questo ribadisce che «non è possibile descrivere gli oggetti come nella fisica classica e se ne deve pertanto dare una rappresentazione puramente probabilistica. Prima che l'osservatore *intervenga a misurarle*, le variabili di un sistema fisico non hanno alcun valore definito e misurarle non significa *accertare* il valore che esse *effettivamente hanno*. L'operazione di misura modifica irrevocabilmente il sistema, ma, *prima di essa, nella rappresentazione probabilistica*, la particella da osservare si trova per così dire contemporaneamente in tutte le posizioni che può assumere o, nel caso di due stati distinti, in una qualsiasi loro combinazione» (pp. 33-34, corsivi miei), sicché (conclude Agamben dopo l'esposizione del 'paradosso del gatto' di Schrödinger) «tanto per i fautori della teoria ortodossa che per i loro critici, lo stato del sistema prima e dopo l'osservazione non è uno stato reale, ma uno stato probabilistico; di questo stato essi sembrano, però, farsi una rappresentazione, ragionando *come se la probabilità fosse una realtà molto speciale, che si può pensare solo in modo paradossale* (ad esempio, come se una particella si trovasse contemporaneamente nello stato A e nello stato B). *Ma è legittimo rappresentare il probabile come se fosse qualcosa di esistente?* In questione è, cioè, un problema di ontologia del probabile» (pp. 35-36, corsivi miei).

La risposta di Agamben è che, se è certamente possibile che il probabile venga a sostituire il reale (cosa che è di fatto accaduta), ciò sarà a prezzo del *reale stesso*, cioè dell'*esistenza* stessa – poiché se «il mondo, nelle parole di Wittgenstein, è solo 'ciò di cui è il caso' […], *la probabilità non può pertanto mai esistere come tale, perché essa non è che quello stesso mondo [reale], la cui realtà viene sospesa, per poterlo governare* e prendere decisioni su di esso. Ciò che chiamiamo 'caso' è la finzione che il probabile e il possibile 'cadano' nella realtà, mentre è vero il contrario: è il reale che, considerato in un certo modo, sospende la sua realtà e può, in questo modo, cadere in se stesso in quanto meramente probabile» (p. 41, corsivo mio); e, di nuovo qualche pagina dopo: «la probabilità non si realizza mai puntualmente come tale, né riguarda un singolo evento reale, ma, come aveva compreso Majorana, permette di intervenire sulla realtà, considerata in una speciale prospettiva, per governarla» (pp. 43-44).

Come non riconoscere, in queste parole, la stessa matrice che anima il discorso de *Il regno e la gloria* sul Governo e la *gubernatio mundi*, intesi come intervento e operazione terreni *in relazione alla sospensione* (alla non-presenza attuale) del *regno* di Dio, sospensione resa possibile, qui, dal dispositivo della Gloria come zona d'indistinzione tra Regno e Governo? Come non rintracciare, nella sospensione del reale ad opera del (dispositivo del) probabile, assolutizzatasi oggi in un governo, in una *oikonomia* autonomamente onnipervasiva del (bio) politico (dove il genitivo è più soggettivo che oggettivo), quella *separazione totale* della nuda vita di cui è questione tanto in *Homo sacer* quanto, ad esempio, in *Profanazioni*? Sennonché, qui, protagonista ed *exemplum* della dialettica agambeniana diviene la fisica quantistica nel suo risvolto probabilistico, il cui impiego filosofico, secondo un'operazione familiare ad Agamben, viene *paradigmaticamente* applicato a e dispiegato attraverso un elemento, appunto, esemplare: la scomparsa di Majorana. Sulla quale Agamben, dopo aver richiamato la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele in relazione alla *dynamis* come origine del (concetto di) possibilità in contrapposizione ad una realtà attuale (*energeia*) e alla impossibilità che, secondo il suo pensiero, possa «esistere qualcosa come una scienza del caso o dell'accidentale» (p. 49), qualcosa come un sapere della *tyche* qual è quello probabilistico contemporaneo, ritorna in conclusione del testo. Se, aristotelicamente, «ciò che è avvenuto nella statistica moderna e nella fisica quantistica è che la tavoletta per scrivere – cioè la possibilità pura – si è sostituita alla realtà», se «ciò che la conoscenza conosce è ora soltanto la conoscenza stessa» e «ciò che non cessa di scriversi sulla *tabula rasa* dell'intelletto non è la realtà, ma la stessa potenza del pensiero» (p. 50), se si accetta che il caso di Majorana «sia consapevolmente 'differente', allora la sua scomparsa dovrà contenere in se stessa, con le proprie motivazioni e il suo senso, anche un'obiezione decisiva alla natura probabilistica della meccanica quantistica» (p. 52), «se la convenzione che regge la meccanica quantistica è che la realtà deve eclissarsi nella probabilità», conclude Agamben, «allora la scomparsa è l'unico modo in cui *il reale può affermarsi perentoriamente come tale*, sottraendosi alla presa del calcolo. Majorana ha fatto della sua stessa persona la cifra esemplare dello statuto del reale

nell'universo probabilistico della fisica contemporanea, e ha prodotto in questo modo un evento insieme assolutamente reale e assolutamente improbabile» (pp. 52-53, corsivo mio), solo così sollevando e potendo sollevare *risolutamente e concretamente* la domanda: «che cos'è reale?» (*ibid.*).

C'è, in Agamben, una ben nota *esigenza di risoluzione*, una sempre operante *urgenza (poi)etico-messianica,* che innerva il suo pensiero e lo trascina verso il piano d'immediatezza (nonché, in certo senso, d'immanenza) del reale, sempre chiamato al *gesto etico* del suo compimento. Ebbene, *Che cos'è il reale?* è un ulteriore voce di quest'esigenza, ove rinvenire le tracce di un pensiero tanto longevo quanto costante, tanto tematicamente ampio quanto filosoficamente omologo. Non è un caso che Agamben richiami, anche qui come quasi ovunque, l'Aristotele non solo della *Metafisica* e della *Fisica*, ma corsivamente anche quello, a lui forse filosoficamente più caro, del *De anima* e della «tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora stato scritto in atto» (p. 50): poiché qui, e dunque in generale in *Che cos'è il reale?*, a parlare è il grande *leitmotiv* agambeniano, quello della *pura potenza*. La quale, è bene precisarlo, non viene intesa da Agamben, qui come già 30 anni fa in *La potenza del pensiero*, come *obiettivo 'soterico' da raggiungere o conquistare*: non è che l'uomo *debba farsi pura possibilità* – giacché questo, come testimonia *Che cos'è il reale?* (che, in questo, getta senz'altro una luce più forte sul concetto agambeniano di potenza), sarebbe nient'altro che la sospensione del reale in luogo del possibile (o, se si vuole, del probabile), nient'altro che l'autonomizzazione di quest'ultimo inglobante e presupponente il reale; piuttosto, la cifra dell'uomo, chiamato all'urgenza e all'esigenza di *testimoniare del reale* (della quale testimonianza Majorana assurge a *exemplum*), risiede per Agamben nell'*assunzione radicale di questa pura potenza, e perciò stesso, ulteriormente, nella sua risoluzione reale, nel suo «affermarsi perentoriamente come tale»* (p. 52). 'Potenza' non è, agambenianamente, *puro possibile* come *non-attuale* – possibilità che *si definisce tale solo relativamente* all'attualità. È proprio qui che riposa la sua 'purezza': pura, la potenza agambeniana lo è in quanto *non più possibilità in-attuale*. In gioco, in Agamben, è *la relazione stessa potenza-atto* – è questa ciò da cui si vuol prendere congedo, e *non* l'attualità in sé, oltre la quale rimarrebbe un 'puro possibile' (che continuerebbe, comunque, a considerarsi tale solo in quanto non-attuale): è *la relazione stessa* (cioè la *distinzione* e la *distinguibilità*) tra essi che è chiamata alla destituzione. Una potenza dunque, quella di Agamben, che con quella che siamo abituati a considerare tale (quella, cioè, che sono in-relazione-con l'*actus*, e con il trapasso in esso, si definisce) non ha, a rigore, nulla a che fare. La differenza, l'ulteriorità *poietica* che è agambenianamente in questione è certo sottile, e nondimeno ineludibilmente cruciale. Tanto che, se si conducesse una disamina della terminologia del Testo agambeniano a partire già dagli anni '70, vi si rinverrebbe il costante ricorso ad una *semantica del reale* e della sua *risoluzione poietica*, del suo *compimento* (messianico, concreto o etico, che dir si voglia). L'affermatività, la necessità del *positum* ontologico ed etico (di spinoziana memoria), sono, in Agamben, una cifra insegregabile – la quale indubbiamente, in *Che cos'è il reale?*, si cimenta in temi inesplorati. Resta, tuttavia

(lo domandiamo), da considerare se tale esplorazione sia non già probabile, ma sino in fondo plausibile.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Recensione

I. Pelgreffi (a cura di), *Il filosofo e il suo schermo. Video-interviste confessioni monologhi*

Kaiak Edizioni 2016

Prisca Amoroso

Quello della filosofia con lo schermo è un rapporto antico, di cui abbiamo traccia almeno fin nel buio della caverna platonica, luogo, questo, di un'esperienza, quasi cinematografica, di visione ingannevole e di smascheramento. Bisogna precisare sin da subito, però, che lo 'schermo' costituito dalla parete della caverna su cui vengono proiettate le ombre delle cose manca di una componente: esso non ha bordi. È forse questo che lo rende veicolo di un inganno, laddove invece lo schermo del cinematografo è piuttosto il luogo d'apparizione di un'illusione, come tale voluta, cercata, abbracciata. Inganno e illusione, dunque (fondamentale resta su questo tema la lezione di A. M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Milano, Mondadori, 2010).

Se il rapporto della filosofia con gli schermi era cominciato sotto il cattivo auspicio della caverna, il cinema ha stimolato la riflessione dei filosofi in modi differenti, e con esiti talvolta opposti a quello. Questa ambiguità è d'altronde costitutiva dell'idea dello schermo, che appunto 'scherma', impedisce, cioè, la propagazione di qualcosa, oppure riflette o diffonde un'immagine; nasconde e palesa. E la riflessione filosofica sul cinema (su cui si veda anche il recente M. Carbone, *Filosofia-schermi*, Milano, Raffaello Cortina, 2016) non può non essere legata ad una discussione sul movimento, che lo definisce e gli è essenziale almeno quanto il medium – lo schermo, appunto –, e forse più di questo (si pensi alla critica di Deleuze a Bergson, di non aver compreso che esso dà immediatamente l'immagine-movimento).

Bisognerà quindi fare un passo indietro, all'immagine ferma, alla fotografia, o, se si vuole, andare ancora dietro questa, alla pittura. Quando faccio riferimento alla pittura e alla fotografia, le considero legate allo schermo in quanto definito da due proprietà: l'essere veicolo di qualcosa che si mostra e l'avere dei bordi, una cornice. È piuttosto scontato, insomma, che quando parliamo di schermi parliamo del vecchio problema della rappresentazione: problema dei più cruciali,

e che rinnova la sua attualità in accordo con le novità di una tecnologia in veloce evoluzione.

Bisogna tenere presente questo ordine di problemi, qui molto parzialmente abbozzati, quale sfondo tematico de *Il filosofo e il suo schermo. Video-interviste confessioni monologhi*, libro collettaneo curato da Igor Pelgreffi per Kaiak Edizioni, che, nella varietà delle proposte contenute nei dodici saggi corredati da un'intervista a Valerio Magrelli, presenta una sostanziale compattezza, sorretta dalla capacità che i molti autori hanno di dialogare tra loro, seppure indirettamente.

Ho accennato alla fotografia. In pagine celebri, attraversate dal lutto per la perdita della cara madre, Roland Barthes ha evidenziato il rapporto della fotografia con la morte, che si esplicita anzitutto nella volontà di cristallizzazione della vita che la fotografia pretende di opporle: i fotografi sono presentati, ne *La camera chiara*, come 'agenti della morte'. Certamente questa idea ha a che fare con il movimento, o meglio con la sua assenza. Maurice Merleau-Ponty, in un certo senso similmente, aveva diffidato della fotografia, che gli sembrava incapace di testimoniare del movimento facendosi veicolo piuttosto di una scomposizione meccanica in istanti, cieca alla complessità gestaltica che viene invece offerta dalla pittura e chiarita dal cinema.

Ma è possibile un altro modo di leggere la fotografia? In parte Barthes lo ha già proposto. Si potrebbe dire che il movimento in essa fermato, interrotto, si mostra nell'assurdità della sua scomposizione, la addita? Quello che dice Deleuze del cinema, che l'immagine cinematografica è già movimento, non potrebbe valere anche per la fotografia, che mentre nega il movimento, lo ri-vela?

Di che natura deve essere allora 'l'addio in immagini', che il *selfie* – l'autoscatto fotografico, spesso digitale e condiviso – rappresenta? Questa domanda è oggetto del saggio di Ubaldo Fadini, che, mediante una rilettura di Benjamin, Kracauer, Deleuze, rintraccia una *chance* politica nell''allentamento dell'io' che l'autoscatto produce: estroflessione del sé, «quello sono (voglio essere) io… ma insieme non lo sono… finalmente…» (p. 54): ecco uno dei sensi possibili della pratica del *selfie*, un senso liberatorio, rintracciato con anticonformismo dall'autore, che si distacca di molto dal coro paranoide dei moralisti dell'era digitale.

Certo, il problema non è qui soltanto quello dell'autorappresentazione: se è vero che l'autoritratto ha una storia lunghissima alle spalle, una novità è indubbiamente introdotta dalla fluidità digitale e dalla condivisione a mezzo Internet. La smaterializzazione operata dal digitale rende la foto cancellabile o distruttibile senza sforzo: per il fotografo, la frase «fammi vedere come sono venuto!», pronunciata davanti allo schermo di una macchina fotografica digitale, segna la fine di un mondo: lo sviluppo del rullino ha forse a che fare con «una stratificazione, una complessità, un'intensità» (p. 213) che è propria anche al *delay* filosofico di cui scrive Daniele Goldoni. Ma, insieme, la foto digitale è meno corruttibile (non si consuma, non ingiallisce: un altro passo della fotografia contro la morte?) e più facilmente trasferibile: circostanza che permette la

diffusione incontrollabile delle immagini, e rende meno riconoscibili i confini tra pubblico e privato.

Ecco, allora, introdotto un altro tema chiave del libro: quello del rapporto del filosofo all'*altro*, approfondito in queste pagine mediante un'indagine sull'intervista, e sulle potenzialità e sulle trappole che essa reca. L'intervista deve essere compresa anzitutto nella sua natura peculiare di forma co-autoriale, nella quale il filosofo, come scrive Pelgreffi (p. 13), «accetta di sperimentare una quota di indebolimento creativo» facendo entrare nel suo *corpus* la parola dell'altro. Così, la domanda fondamentale di fronte a cui la pratica dell'intervista pone è: chi è l'autore? Che ne è dell'autore? Una domanda sulla soggettività, dunque, sul porsi fuori di sé di chi parla, sulla corrispondenza a un altro – sia nel senso di altro da questo filosofo che parla, l'intervistatore che co-costruisce l'intervista; sia nel senso che, per la sua natura divulgativa, l'intervista è altro dalla filosofia, o meglio svela un altro lato di questa, che si rivolge al suo *fuori,* al pubblico non specialista.

Nel saggio di Paolo Vignola – che commenta le conferenze via Internet di Bernard Stiegler e la riflessione di quest'ultimo sui 'processi di digitalizzazione delle coscienze' – la presenza del filosofo nei media è indagata nelle potenzialità di un dispositivo che permette di entrare in contatto con il «sapere vivente, incorporato nella postura del soggetto parlante» (p. 65).

L'esigenza di restituire alla parola scritta la condotta epistemologica personale, mediante uno sforzo di introspezione; la figura del filosofo saggista, Montaigne; e tutto ciò che da questi modi della filosofia il filosofo odierno può imparare quando si accosta allo strumento-intervista sono gli oggetti del saggio di Fabrizio Scrivano, che evidenzia ambiguità e trappole dell'intervista filosofica.

Di queste trappole si avvedeva già Deleuze, quando – era la fine degli anni Settanta – avvertiva del rischio che l'intervista o l'articolo di giornale fossero tenuti in maggior conto del libro di cui essi parlano; e vedeva la 'giornalizzazione' del testo filosofico. Già parlava, Deleuze, dei numeri da circo di cui i filosofi si rendono protagonisti con l'avvento della televisione (p. 217). Ed è proprio ad un'intervista, sebbene assai particolare, che il filosofo francese affida interessanti considerazioni sul ruolo della *cultura* nella società odierna: la lettera C del suo *Abecedario* è molto densa e vale la pena tenerla a mente, perché mette in guardia da un certo snobismo della cultura, che è però il rovescio della medaglia di questa 'giornalizzazione', spettacolarizzazione della figura dell'intellettuale, che lo vuole *in orario* – riprendo l'espressione di Goldoni –, cioè nella prima serata televisiva: intellettuale «prodigioso, qualsiasi cosa gli si dica è come se si spingesse un bottone e via», dice Deleuze di Umberto Eco, non a caso un coltissimo divulgatore.

Questo libro va incontro proprio all'urgenza di una riflessione sulla divulgazione filosofica (ma anche scientifica). Due immagini dell'intellettuale, opposte ma segretamente vicine, si rispondono: da un lato, il modello statunitense che ha dato vita ad esperienze culturali come TED, il noto *format* di conferenze; dall'altro il paternalismo europeo dell'intellettuale, il tacito, indubitabile

senso della sua superiorità sull'uditore. Modelli solidali nell'affermazione della relegabilità del filosofo nella gabbia del circo mediatico. Se non si può contrastare l'intellettuale, se gli si deve lasciare l'ultima parola, è perché questa parola conta ben poco, è perché non la si vuole, forse, ascoltare davvero: «la filosofia deve preventivamente scusarsi di esistere» (p. 215).

Credo che in questo senso il saggio di Michela Becchis su *Autoritratto* di Carla Lonzi possa fornire un modello alternativo particolarmente interessante. L'autrice ricostruisce l'esigenza epistemologica al fondo della scelta di Carla Lonzi di usare la registrazione: questa è intesa come mezzo di evasione dalle chiuse dottrinali, una forma di scrittura non patriarcale, che libera il rapporto tra il critico e l'artista (ma possiamo facilmente estendere questa considerazione al dialogo filosofico), facendo dell'opera d'arte sì un punto di incontro tra le due parti, ma non nel senso di una sintesi dialettica. In ossequio a questa esigenza, le trascrizioni di *Autoritratto* contengono delle ce(n)sure poste tra puntini di sospensione, perché «lo srotolarsi di una conversazione tra amici» (p. 138) non abbia troppo a soffrire dei lacci della sua traduzione in parola scritta: vi è qui, infatti, anche una riflessione sulla lingua. Il momento dialogico è il luogo del recupero di un tempo epistemologico femminile, in cui, se una dialettica deve essere ammessa, essa sarà «semmai una dialettica tra differenze insuperabili, ma costantemente alterabili» (p. 139), ove il conflitto, istanza femminile, si scontra con il simbolico, cifra del tempo lineare e maschile.

Questo motivo è presente anche nel saggio che Eleonora de Conciliis dedica al Foucault intervistato, che esprime una «volontà di verità, che però si piega ironicamente su se stessa per distruggersi» (p. 125), in un femminile – è detto in senso epistemologico – rifiuto dell'assoluto.

Un pensiero *fuori orario*, qualcosa di simile a quegli spazi di libertà di cui scrive Andrea Sartini, con riferimento, in questo caso, a Derrida: «pensare la realtà come costantemente inquietata nel suo stesso darsi, nel suo offrirsi, da un'ulteriorità, da un fuori che è lì per testimoniare l'inadeguatezza a sé di ogni presente» (pp. 105-6), esigenza magistralmente espressa da Carmelo Bene.

E ancora, in quello che è forse il più esplicitamente filosofico dei saggi di questo volume, Marco Tronconi si rivolge alle condizioni stesse della filosofia. Come ho detto, il tema dello schermo è anche il problema della cornice: ed è proprio alla cornice che guarda Tronconi, in una riflessione che, accogliendo la lezione di Carlo Sini, interroga la pratica filosofica fino alle sue fondamenta alfabetiche.

Per tornare all'intervista, allora, bisogna aggiungere che essa è un'occasione preziosa se è intesa, come fa notare Valerio Magrelli nella conversazione telefonica con Pelgreffi, come lavoro su committenza, in cui l'intervistato deve mettersi alla prova con qualcosa di estraneo: «come poeta, – dice Magrelli (p. 240) – ritengo che l'invito su commissione sia una delle cose più preziose che esistano, e paradossalmente proprio per via della sua estraneità». Penso che questa osservazione possa valere da avvertimento: il rapporto con il pubblico, ma anche con il proprio lavoro, funziona se si è disposti a mettersi in gioco.

Non c'è buona divulgazione senza sforzo, insomma, e da entrambe le parti. Il libro propone alcuni episodi felici della relazione della filosofia con schermi e interviste. Oltre al già citato saggio di de Conciliis, quelli di Stefano Marino, che ricostruisce il rapporto di Gadamer con l'intervista, e di Sara Baranzoni, sull'apparizione televisiva di Felix Guattari in *Cammini del pensiero*, dell'emittente statale greca ERT. E ancora il testo di Vincenzo Cuomo su un'originale esperienza radiofonica: le ottantadue interviste impossibili trasmesse su Radio2-Rai tra il 1974 e il 1975, conversazioni immaginarie tra intellettuali dell'epoca, come Sciascia, Calvino, Sanguineti, e filosofi noti al pubblico, a partire da Socrate.

Come spero di essere riuscita a suggerire, il profondo merito di questo libro è nella sfida di affrontare gli interrogativi che i *media* in esame lanciano – intesi, essi, proprio nel senso letterale di mezzi, strumenti, di comunicazione ma anche di *produzione* di pensiero – e di farlo con «lo sguardo ordinario del ricercatore» (p. 12), come scrive Pelgreffi nel saggio introduttivo che getta le basi dell'intero lavoro. Ordinario, perché l'anomalia di cui, in una certa misura, l'intervista e TV radio e web sono portatori deve essere ricondotta all'eterno e più proprio compito del filosofo: pensare il fuori, il non ancora saputo, mediante una domanda che è anche costantemente auto-riflessiva e auto-critica.

Recensione

D. Di Cesare, *Tortura*

Bollati Boringhieri 2016

Massimo Donà

Si tratta di un libro 'duro', coraggioso, e per ciò stesso importante. Un libro la cui autrice è perfettamente consapevole del fatto che «il complice più stretto e efficace della tortura è il silenzio».

Donatella Di Cesare lo afferma a chiare lettere, nell'epilogo della sua ultima encomiabile fatica, intitolata appunto: *Tortura*. Un lavoro intenso e rigoroso; volto a mostrare come, proprio in rapporto alla pratica della tortura, si giochino i destini – minati da troppi 'non-detti' – di una cultura e di una civiltà (come quelle occidentali) che troppo spesso si autoincensano per esser riuscite a consolidare un sistema di potere ancorato ai principi fondamentali della democrazia.

Sì, perché Donatella Di Cesare sa bene che la tortura non è un 'ferro vecchio' della storia; ma continua a venire praticata, in forme più o meno esplicite – troppo spesso giustificate dalla cosiddetta logica del 'male minore' – anche là dove la si camuffa da semplice esercizio emergenziale del potere, tutt'altro che legittimato dal diritto, ed affidato piuttosto ad una personale assunzione di responsabilità (reclamata a gran voce da quella che viene diffusamente percepita come situazione di rischio terroristico incombente).

La tortura appare connaturata a una apparentemente legittima esigenza di evitare il peggio; ma, in modo speculativamente impeccabile, Donatella Di Cesare ci mostra come essa cresca e si alimenti nelle pieghe di qualsivoglia logica del 'potere', minando nel profondo una legislazione nel cui orizzonte la libertà rischia di farsi semplice corollario della sicurezza.

Sì, perché la comunità ha bisogno di immunizzarsi, e soprattutto di rendersi omogenea; perciò ci si impegna ad eliminare quelle che sembrano pure scorie o semplici scarti, al fine di salvaguardare il corpo comune. Che, per lo stesso motivo, proprio nelle figure del *potere* avrebbe trovato la legittimazione ai propri *eccessi*; in qualche modo connaturati, sempre secondo Donatella Di Cesare, alle promesse di brutalità di cui ogni forma di potere ha sempre avuto bisogno per 'funzionare' e mantenere l'ordine costituito.

I riferimenti al modo in cui Benjamin aveva già analizzato i compromettenti rapporti tra 'diritto' e 'violenza', mostrano poi la natura costitutivamente

indeterminata che caratterizza la minaccia di cui è sempre portatore il 'diritto'; facendoci altresì comprendere il ruolo e la funzione della *polizia*, quasi sempre utilizzata per *garantirsi* in quegli innumerevoli casi di "oscurità giuridica" non altrimenti dirimibili. Un'*indeterminatezza* che qualifica peraltro la stessa costituzione, potremmo dire 'ontologica', della tortura; un atto di violenza che quasi mai mira alla semplice soppressione fisica della vittima – almeno, nelle sue forme più 'raffinate'. La perfezione dell'atto di tortura, infatti, 'vuole' la sopravvivenza di chi la subisce; da cui una vera e propria forma di violazione intima e totale. Che costringe il condannato a sperimentare una radicale devastazione della condizione umana; conseguente alla sorprendente interruzione della continuità dell'esistere.

A venire incisa è dunque una ferita che da nulla sembra poter essere sanata, perché tocca, come dice con grande efficacia Donatella Di Cesare, «il fondo abissale dell'esistenza». E impedisce al torturato di scorgere fili e nessi che possano «rammendare e ricomporre quello strappo».

Quella che viene resa possibile, in virtù della tortura, è insomma una vera e propria esperienza 'limite', che ha sempre a che fare con l'impossibile: anche solo per il fatto di consentire una vera e propria esperienza di morte.

Sì, la stessa di cui secondo Epicuro nessuno avrebbe mai potuto farsi testimone (se c'è la morte, non ci siamo noi, e se ci siamo noi, non c'è la morte).

Consentendo, alla vittima, di sperimentare la morte *da viva*. E di vivere sopravvivendo allo spegnimento della propria esistenza; portandosela addosso, tale *fine*, come insostenibile ed irrimediabile fardello.

Perciò il torturato finisce per trasformarsi in un semplice sopravvissuto, in quanto tale, perfettamente isolato – che difficilmente potrà tornare a sentirsi a casa nel mondo.

Quanto mai significativo, poi, il fatto che questa pratica sia tornata *in auge* (se mai avesse subito una qualche interruzione) dopo l'11 settembre, con il risultato di legittimare il sovrano a vestire «apertamente i panni del questurino», e a criminalizzare un 'nemico' considerato in ogni caso illegale, e per ciò stesso 'torturabile'.

Ma, ancor più inquietante, secondo la nostra filosofa, è che in Italia la tortura non sia ancora stata dichiarata 'fuori legge'. Nonostante il suo costituirsi come frutto di una vera e propria economia del male; tanto potente e silenziosa da averci resi quasi tutti assuefatti alla più immonda delle efferatezze.

In ogni caso, ci ammonisce, intransigente, l'autrice di questo lucido e coraggioso volume: da tempo «è caduto l'alibi del 'non so', del 'non ero a conoscenza'»; ecco perché è quanto mai urgente, oggigiorno, tornare a squarciare l'immoto silenzio dei mondi ideali (denominati troppo spesso 'utopie') cui l'Occidente ha costantemente indirizzato il proprio sguardo, continuando a deresponsabilizzarsi. Da ciò la necessità che soprattutto il filosofo, o, più in generale, l'intellettuale, usi il proprio 'logos', ossia la propria parola… per urlare, indignato, la necessità di spezzare l'inammissibile (nonché colpevole) silenzio da sempre connesso alla più meschina complicità.

Recensione

K. Vieweg, *La «logica della libertà». Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*

Edizioni ETS 2017

Federica Pitillo

Nel 2015 Manfred Frank denunciava sulle pagine della «Frankfurter Allgemeine Zeitung» la difficoltà di studiare filosofia classica tedesca proprio nella terra che le aveva dato i natali. L'articolo si intitolava, significativamente, *Hegel wohnt hier nicht mehr*, Hegel non vive più qui. Frank rilevava come, nei dipartimenti tedeschi, l'eredità dell'idealismo fosse stata soppiantata dalla filosofia analitica e suggeriva, a chi volesse studiare Kant o Hegel, di recarsi in Brasile o in Cina. Il nuovo libro di Klaus Vieweg, che insegna presso la Friedrich Schiller Universität di Jena, mostra, in controtendenza, come gli studi su Hegel siano ancora vivi in Germania. Tradotto per la prima volta in italiano da Cecilia Muratori, Tommaso Pierini, Davide De Pretto, Ugo Ugazio e Giuseppe Varnier, il volume raccoglie i testi di alcune lezioni che Vieweg ha tenuto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino e si presenta come un compendio del più ampio libro dedicato alla filosofia pratica di Hegel, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Monaco 2012), che è, ad oggi, una delle opere più rilevanti su questo tema.

Il titolo, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, esprime le linee programmatiche del volume, la cui tesi di fondo è che si può comprendere pienamente la filosofia pratica di Hegel soltanto all'interno di un orizzonte interpretativo che ne riveli il legame intrinseco con la logica; solo a partire dalla definizione del nesso fra teoria dell'agire e categorie logiche si può misurare il tentativo di considerare i *Lineamenti di filosofia del diritto* dal punto di vista della loro attualità. Così, Vieweg intreccia le letture attualizzanti della filosofia del diritto hegeliana (Pippin, Siep, Honneth, Kervégan) con alcuni decisivi studi dedicati alla *Scienza della logica* (Fulda, ma soprattutto Dieter Henrich). È, inoltre, interessante notare come, rispetto alla tradizionale visione che contrappone le *Grundlinien* ai corsi di lezione o considera questi ultimi

come 'aggiunte' al testo principale, l'A. riesca a tessere un dialogo fecondo tra le due fonti, seguendo una tendenza interpretativa in via di consolidamento.

Con occhio rivolto al presente, Vieweg traccia un percorso nei *Lineamenti* volto a discutere i passaggi più significativi della filosofia del diritto hegeliana, un percorso che, a causa della sua densità teorica, potrà essere restituito qui soltanto in parte. Al concetto di volontà libera come perno attorno al quale si costruisce la filosofia pratica hegeliana è dedicato il primo capitolo, che prende le mosse dai decisivi §§5-7, architrave logica dell'intera opera: nell'individualità come autodeterminazione dell'Io trovano il loro fondamento i momenti dell'universalità (indeterminatezza, astrazione, pura identità con sé) e della particolarità (determinazione, negatività, differenza). Secondo l'A., bisogna richiamare qui le categorie della *dottrina del concetto*, che rappresentano la *conditio sine qua non* per un'adeguata comprensione delle *Grundlinien*. In questo quadro, si colloca, inoltre, la discussione di alcune posizione etiche contemporanee, di cui Vieweg, sulla scorta della filosofia hegeliana, intende mostrare l'unilateralità: tanto il determinismo (il riferimento è, in particolare, alle neuroscienze) quanto il soggettivismo e il volontarismo non sono in grado di fornire una definizione adeguata della volontà libera, nella misura in cui assolutizzano, rispettivamente, il condizionamento della natura e l'arbitrio dell'uomo, dando luogo così a quelle che l'A., riprendendo Welsch, qualifica come «forme esagerate di un estremo antropocentrismo» (p. 31). Di qui deriva la necessità di distinguere «i risultati della scienza (delle scienze esatte)» dalle «interpretazioni *metafisiche* che ad esse si riallacciano» (p. 30).

L'*Auseinandersetzung* con la filosofia trascendentale di Kant è al centro del terzo e del quarto capitolo, che hanno a oggetto le pagine delle *Grundlinien* sulla *Moralità*. Anche qui Vieweg sottolinea l'impianto logico della critica di Hegel alla moralità kantiana, il cui principio fondamentale, l'imperativo categorico, ricalcherebbe la struttura formale del giudizio apodittico. Dal punto di vista hegeliano, a Kant va riconosciuto certamente il merito di aver posto l'accento sull'autonomia del soggetto morale (una delle più importanti conquiste della filosofia pratica moderna), tuttavia la forma del giudizio, su cui tale autonomia è fondata, appare inadeguata a determinare il concetto di azione, poiché non riesce a pensare assieme l'universalità della legge morale e la particolarità del contenuto dell'agire. La giustapposizione di dovere morale e sensibilità conduce alla inadeguatezza logica del progresso all'infinito, a quella che l'A. chiama «perenizzazione del dovere» (p. 48). A riprova della connessione, non immediatamente visibile, fra punto di vista morale e logica del giudizio, Vieweg ricorda che Hegel, richiamandosi a Böhme e Hölderlin, intende il giudizio come separazione originaria (*Ur-Teilung*), che è, in ultima analisi, il carattere peculiare della soggettività morale in quanto potenza giudicante.

I tre capitoli successivi introducono all'*Eticità* e sono dedicati, più specificatamente, alla *bürgerliche Gesellschaft*, a cui l'A. attribuisce un ruolo fondamentale, andando oltre quel luogo comune che vede in Hegel un critico del sistema dei bisogni. Contro tale posizione, Vieweg rileva come il principio della

particolarità, che sottende il sistema di relazioni della società civile, sia decisivo per poter intendere adeguatamente il concetto hegeliano di libertà. Tuttavia la società civile appare, nell'esposizione di Hegel, come l''apprendista stregone' che non sa dominare gli spiriti che ha evocato e rischia di distruggere se stessa, senza la necessaria mediazione razionale. Lo stato del bisogno (*Notstaat*) o stato dell'intelletto (*Verstandesstaat*), che con la proprietà privata, il libero mercato e la concorrenza costituisce la «*forza propulsiva della società moderna*» (p. 87), ha già in sé il germe logico del proprio superamento nella dimensione statuale. In questi capitoli del libro, il confronto con i problemi del presente si fa più serrato, come accade, ad esempio, nelle pagine sulla povertà e sul diritto di resistenza. La povertà, argomenta l'A., non è un fenomeno imprevisto, ma si configura come un elemento costitutivo della società civile e conduce alla diminuzione e, infine, alla perdita dei diritti politici. Dal sentimento della mancanza di diritti deriva l'insurrezione, che intende ristabilire i fondamenti della società civile e della libertà della persona concreta: «si tratta quindi della riconquista del diritto, *in nessun modo* del diritto ad un'*altra* società» (p. 110).

Il viaggio attraverso i *Lineamenti* si conclude, nell'ultimo capitolo, con l'esposizione della teoria hegeliana dello Stato, che rappresenta la chiave di volta dell'opera. Rispetto alle tradizionali strategie di legittimazione, che ricorrono a un principio trascendente o al bisogno di autoconservazione degli individui, Vieweg sottolinea il carattere universalistico dello Stato hegeliano, che è fondato sul pensiero concettuale. Ancora una volta, viene messa in evidenza l'impalcatura logica dell'argomentazione hegeliana: l'individuo supera la propria particolarità in una struttura universale, ovvero riconosce un'istituzione capace di trascendere la determinatezza finita che lo caratterizza e, in ciò, trova la propria verità e realizzazione. Lungi dal rappresentare un elemento di limitazione della libertà individuale, lo Stato, in quanto «è un riunirsi basato sul sapere» (p. 117), dà sostanza etica al libero volere dei singoli. In questo contesto, un ruolo decisivo è svolto dalla *Bildung*, dall'educazione o formazione culturale, dell'individuo, il quale si *sa*, si conosce come cittadino dello Stato, vale a dire si sente a casa propria in un'entità *altra* da lui.

Uno dei pregi del libro di Vieweg, è senza dubbio quello di aver raccolto, sulla scorta dell'interpretazione di Henrich, la difficile sfida teoretica di analizzare i *Lineamenti* a partire dal problema della logicità che intesse la volontà e l'agire libero. Come rilevava Fulda nel 2003, si tratta di un'operazione ermeneutica che ha ottenuto finora soltanto risultati parziali, ma che merita di essere approfondita. Tale diagnosi sembra valida anche per gli studi italiani, con poche eccezioni. La prospettiva di Vieweg, nella misura in cui rivendica anche i tratti più marcatamente metafisici della filosofia hegeliana, assume un posto di rilievo nel dibattito contemporaneo su Hegel, che tende a far dialogare il pensatore tedesco con i problemi contemporanei, smussando tuttavia ciò che in quella filosofia appare oggi inattuale (teologia, metafisica, sistema). Per l'A., tale inattualità costituisce, invece, uno dei nuclei essenziali della filosofia, se, per

dirla con Nietzsche, inattuale «significa operare contro il tempo e, in tal modo, sul tempo e, si spera, a favore di un tempo che viene».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 23, 2017 (I) - Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)

Recensione

C. Molinar Min, G. Piatti (a cura di), *L'impersonale – si pensa, si sente, si crea*

Philosophy Kitchen III, n. 5, settembre 2016

Lorenzo Di Maria

Dedicare un volume di una rivista contemporanea, come *Philosophy Kitchen*, al tema dell'impersonale è come realizzare un *reportage* di guerra: i numerosi interventi contenuti in questa quinta uscita, datata settembre 2016, sono veri e propri racconti documentari di uno 'scontro disarmato' tra il pensiero novecentesco (da Husserl e Bergson ad oggi) e il soggetto metafisico di matrice moderna, la centralità della persona umana. Il pensiero non dispone di armi valide per affrontare la battaglia: le definizioni, come le pistole, implicano una uccisione. Qui si tratta – per citare Deleuze, uno degli autori più sfruttati in questi *reportage* – di *una vita*. È dunque il tentativo che non può non restare tale di oltrepassare i limiti del soggettocentrismo occidentale, di scavare al di sotto di una superficie ridotta ormai a patina sottilissima benché dura come la roccia. È l'epoca in cui viviamo a chiedercelo, ad imporre una riflessione sull'impersonale come via d'uscita dall'impantanamento dualistico-metafisico che continua a caratterizzare l'esodo – straordinariamente rapido nella sua lentezza costitutiva – dalla modernità.

Ma secondo quale significato l'impersonale viene trattato in queste pagine? Istantanee di questo percorso ci sono fornite, in apertura, dall'editoriale di Carlo Molinar Min e Giulio Piatti che chiariscono fin da subito che il modo d'intendere il termine 'impersonale' non è quello comune: non è l'accezione negativa con cui è utilizzato in ambito etico, dove impersonale sta sempre ad indicare freddezza, mancato coinvolgimento in un determinato ambiente; non è neanche l'accezione, al contrario, positiva con cui è utilizzato nelle scienze, dove è sinonimo di obiettività nella misurazione. Niente di tutto ciò. «Riflettere sull'impersonale – commentano i due curatori – significa regredire, positivamente, a un momento genetico, coincidente con un processo di individuazione (biologica, trascendentale, affettiva, artistica, politica, ecologica ecc.) non ancora né soggettivo né oggettivo, ma capace di articolare entrambi

i momenti nel corso della sua genesi». È, insomma, la ricerca di «un comune orizzonte, non (più) personale» (p. 6).

I diversi interventi presenti in questo numero di *Philosophy Kitchen* ci mettono in contatto con pensatori eterogenei ma tutti impegnati in questo lavorio incessante, o se si preferisce, arruolati nella lotta ad un egotismo trionfante nonostante il suo anacronismo. Vale la pena dunque sintetizzare tutti i contributi, cercando di inquadrare come ognuno di essi abbia saputo dare un taglio diverso alla questione e rintracciare un significato peculiare di *impersonale*.

Il primo saggio è il contributo di uno dei protagonisti più influenti del dibattito circa l'impersonale: Roberto Esposito. E in *L'impersonale, tra persone e cose* abbiamo un quadro sintetico del suo pensiero sull'argomento. L'obiettivo è quello di decostruire l'apparente ovvietà che contrappone persone e cose. Uno sguardo più attento, infatti, mostra come la persona sia giuridicamente tale solo in virtù del possesso di cose. Il che implica che ad ogni personalizzazione deve corrispondere sempre una depersonalizzazione: nel capitalismo, se il borghese diventa persona, il proletario è depersonalizzato in forza-lavoro. La soluzione sta dunque nel rovesciare questa gerarchia fondata sul possesso, attivando un contro-movimento di personalizzazione delle cose stesse. Se queste infatti hanno dismesso la loro sostanzialità vitale di *res* per divenire oggetti 'a disposizione' di un soggetto, la loro emancipazione ora passa per il loro uso: non ci sono solo merci ma anche doni, beni comuni e oggetti tecnici, come i computer o le biotecnologie, rappresentazione perfetta della commistione persona-cosa/corporeità. Attraverso essi, per la prima volta dall'età arcaica, le cose sembrano parlarci: «è tempo di prestare loro ascolto provando a dare loro una risposta diversa da quella appropriativa che ha caratterizzato troppo a lungo la nostra civiltà». È qui che si inserisce la visione che Esposito ha dell'impersonale: un paradigma che è «in relazione e non in opposizione a quello di persona» (p. 18), un movimento critico interno finalizzato ad aprire una 'breccia' nel soggettivismo prevalente.

In *Sulla genesi impersonale dell'esperienza*, Rocco Ronchi introduce un aspetto fondamentale della questione, quello dell'empirismo trascendentale di Gilles Deleuze. Concezione apparentemente paradossale, tale empirismo non è da ricondurre alla matrice kantiana, come fondato sulla relazione soggetto-oggetto. Si tratta di un'esperienza immediata, di niente e di nessuno, senza rappresentazioni, e in tal senso del tutto impersonale, radicalmente desoggettivizzata: è 'mediazione immediata', immanenza pura, 'natura naturante' alle spalle della coscienza intenzionale, per dirla col primo Sartre. È un processo a velocità assoluta "monadologicamente" inteso, ossia senza divenire: non c'è una rosa reale, una neuronale e una mentale, ma c'è della rosa solo quella che Bergson chiamava "immagine assoluta" e che i romantici chiamavano 'intuizione intellettuale', coincidente con l'essere stesso della cosa intuita: «prima dell'ascoltatore, c'è la canzone che canta se stessa» (p. 24).

Contro l'esaltazione illuministica della persona-soggetto autonoma, Tonino Griffero, in *Buone impressioni. Meità e impersonalità alla luce della nuova*

fenomenologia, propone un'estetica patica e atmosferologica il cui cuore è il «"saper essere" veicoli dell'accadere anziché soggetti del fare» (p. 28). Se infatti il fare dà origine solo a "fatti oggettivi" consegnati alla neutralità, l'accadere di "atmosfere", sentimenti diffusi, riguarda sempre e solo *me*, "si percepisce" in *me* come "fatto soggettivo", e così *mi* appartiene in un senso più originario della stessa riflessività cognitivo-attributiva del *cogito* cartesiano, ovvero come autocoscienza affettiva. Tale processo di "meizzazione", a partire dall'auto-datità del percipiente, dall'esposizione proprio-corporea all'atmosfera, è rappresentabile come un coinvolgimento emotivo pre-personale che ci restituisce esattamente la cifra di quello che la neofenomenologia intende per "impersonale": una dimensione costitutiva della persona stessa, quella della sua "soggettività assoluta" (*ab-soluta*) a cui la persona regredisce in ogni *routine*, ogniqualvolta si abbandoni a "l'effetto che fa", rammentandole di non potere (più) essere "padrona in casa propria". È, con Merleau-Ponty, «l'oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo» (p. 27).

Disamina particolarmente complessa è quella di Giovanni Leghissa: *Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale*. L'obiettivo è quello di indagare l'impersonale in una dottrina che sembrerebbe non lasciargli spazio come la fenomenologia. Ma a ben guardare in Husserl, accanto all'empirico, giace un "trascendentale" che è condizione di possibilità della coscienza stessa, sia per quel che riguarda le funzioni neuronali sia in riferimento alle rappresentazioni storico-culturali. Il trascendentale è dunque il gesto fondativo, e in quanto tale – come nota Derrida – deve essere un campo impersonale, quello che l'ultimo Husserl chiamerà *Lebenswelt*, il mondo delle "evidenze astratte" ma – come nota invece Blumenberg – sempre di natura biologico-evolutiva e storico-culturale. In sostanza, «quel che viene attivato in ogni atto cognitivo, in termini di senso attuale, presuppone la compresenza, nell'attualità, di significati pregressi, attivi in strati profondi della significazione» (p. 43): si tratta di un vivente orizzonte di inerenza, in cui si sedimentano le modificazioni dell'ambiente umano ma che è anche condizione di possibilità per modificazioni successive, preservando però sempre quella *Invarianz* antropologica di fondo, sintomo del fatto che l'impersonalità risiede, in ultima istanza, nella nostra pre-soggettiva animalità.

Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jacques Derrida, è il titolo dell'intervento di Francesco Vitale, in cui il tema dell'impersonale viene rintracciato, attraverso la decostruzione derridiana, nella struttura 'quasi-trascendentale' del vivente, quella sintetizzata dal concetto di *survie*. Vitale parte dalla performatività assoluta, 'archi-originiaria', di un *sì* che è condizione di possibilità non solo di ogni enunciazione ma in generale di ogni volontà soggettiva. È il *sì* incondizionato alla vita, ciò che si pone come 'sopra-vivenza' e dunque come *différance* sospensiva di ogni decisione, compresa la morte. Questo conduce a concepire la vita secondo una struttura telica: non c'è la sostanzialità soggettivistica di una vita in opposizione alla morte, ma solo 'ripetizione' di se stessi, riaffermazione incondizionata e inconscia, di natura

biologica. La sopravvivenza come struttura performativa del vivente, e in tal senso impersonale, agisce quindi come archivio e trasmissione, è la condizione di possibilità dell'affermazione di sé attraverso segni e parole, 'tracce iterabili' essenzialmente 'differite' rispetto ad ogni presunto (poiché inaccessibile) presente vivente, elaborate per farvi riferimento in un altro momento. Come afferma Derrida, «tutto comincia con la ri-produzione di sé» (pp. 65-66).

Oggetto dell'analisi di Ugo Maria Ugazio è invece, come da titolo, *Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta*. La proposta di Simondon è quella di un'ontologia delle relazioni: soggetto, società e natura non sono entità stabili e definite ma 'individuazioni relative', 'fasi' dell'essere. Questo è il pre-individuale, l'impersonale, non un'unità altra ma il potenziale che resta inespresso nei processi di individuazione: «l'essere consiste interamente nelle sue individuazioni, nelle quali è conservato come "divenire"» (p. 73). L'ontogenesi è dunque processo di individuazione e informazione: l'individuo, come insegna la meccanica quantistica contro il determinismo newtoniano, è solo un germe, una forza che si esprime come tale attraverso un campo di forze, quel *milieu* la cui risonanza interna rende ogni equilibrio precario, provvisorio, ed ogni individuo 'metastabile'. L'obiettivo di Simondon è dunque di assiomatizzare le scienze umane sul modello della fisica quantistica, ovvero non attraverso modelli archetipici stabili ma tenendo sempre in considerazione l'impersonalità dell'essere.

Su tutt'altro piano si pone il saggio *La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale da una prospettiva storico-culturale* di Antonio Lucci, quello di una decostruzione etno-antropologica della soggettività. Come nota Macho, nelle pitture rupestri non v'è traccia del volto delle persone. Queste erano presenze quotidiane, "ossessive", non era necessario ricordarsene. I volti appariranno solo in seguito alla rivoluzione neolitica, quando dalla stanzialità derivò la riconoscenza verso gli antenati, ai quali si deve il benessere materiale della comunità. Il primo volto è dunque quello di un morto: «gli uomini in vita […] non ne hanno bisogno, perché possono sempre testimoniare con […] la loro corporeità, la loro stessa esistenza. Solo il morto ha bisogno di essere rappresentato da un volto, che è sempre una maschera […] funebre» (p. 80). La persona è solo il morto che eravamo e che saremo; la maschera è apposta sulla nostra mortalità per renderla effige, per eternizzarci. Gli antichi, del resto, erano perfettamente consapevoli di come la persona emerga a partire da uno sfondo pre-personale. E tale impersonalità – dice Lucci, servendosi delle ricerche di Meuli – non è, come molti pensano, la vita, ma la morte, come realtà storico-culturale.

Di altro avviso circa quest'ultimo punto è Pierluca D'Amato in *Una vita oltre la maschera: panimmagismo e immanenza*. Innanzitutto, D'Amato mostra come la categoria di persona si sia sviluppata solo attraverso un processo storico di viseificazione in cui gioca un ruolo fondamentale la maschera: «per un verso ess[a] opera come una superficie di dissimulazione che sottende una essenziale eterogeneità [la tensione celata tra anima e corpo, *ndr*], […] per un altro e proprio in virtù di tale nascondimento, si configura come» (p. 92) strumento di surcodificazione relazionale (pubblica) del soggetto. Quello che però D'Amato

vuole dimostrare è che il dualismo mente-corpo di matrice cartesiana è solo un pregiudizio filosofico. Secondo il panimmagismo di Bergson, ogni cosa, cervello compreso, è semplicemente un'immagine che agisce e reagisce con tutte le altre immagini secondo una 'variazione universale', quel 'piano di pura immanenza' che Deleuze definisce '*una* vita'. L'impersonale è dunque «la temporalità autentica alla radice dell'essere, un campo virtuale, ma perfettamente reale, garante della produzione continua del nuovo, dell'insorgenza di eventi e singolarità cui la percezione sensibile, solo in un secondo momento, attribuirà esistenze stabili» (p.100): il cervello produce le rappresentazioni inserendo un ritardo tra il movimento raccolto e il movimento eseguito corrispondente al 'discernimento' dei nostri bisogni. Motivo per cui l'unico dualismo reale è quello tra una totalità impersonale di immagini virtualmente percepibili e le immagini attualmente percepite.

Il complesso saggio immediatamente successivo è *The impersonal superadditive cosmology* di Zornitsa Dimitrova. Lo sforzo qui è di trattare le ontologie dell'evento come cosmologie, a partire dall'idea che la liminalità dell'evento funge da impersonale interfaccia cosmica in grado di dar conto dell'emergere di ogni ente. L'*Ereignis* è per Heidegger esattamente questo: né l'essere né il tempo, ma l'*e* neutrale tra di loro, l'intermediario impersonale che offre il terreno (vuoto) di negoziazione tra essere ed ente temporale finito o, con Deleuze, tra una molteplicità caotica virtuale e la finitezza attuale non di unità predeterminate, ma di singorarizzazioni. Deleuze ritrova perfettamente questo aspetto nella teoria delle *prehensions* di Whitehead: successivi livelli di individuazione, di stampo relazionale e corrispondenti alla nostra consapevolezza onto-fenomenologica dell'esser-dato. In questa stratificazione si verifica una *ingression* che riconfigura molteplici *prehensions* in un unico ente reale massimamente individuale, aggiungendovisi come un *surplus* non essenziale, un *superaddi* che – con Agamben – non va ad intaccarne la sostanzialità ma solo a renderlo *clarior*, più brillante.

Un'indagine, invece, di stampo etico-politico è quella proposta da Gabriele Vissio in *Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem*. Linea-guida del pensiero di Canguilhem è la teoria dei valori, in risposta agli 'adoratori dei fatti'. Su questa teoria un giovane Canguilhem fonda la sua critica al militarismo del dopoguerra francese, una meccanizzazione 'di fatto' che cerca di imporre alla società un particolare ordine valoriale, incurante del fatto che ogni imposizione risulta una forzatura di fronte alla realtà pre-individuale, impersonale: la società infatti «non si presenta come un fatto bruto, inerte di fronte a questa imposizione, ma offre una resistenza di fronte a un ordine di valori che non le si confà» (p. 119). Il Canguilhem maturo, invece, resta contrario alla meccanizzazione della società ma mette in evidenza anche i rischi insiti nel considerarla solo un organismo individuale: le norme vitali, fondate su bisogni prodotti dagli stessi organi in grado di soddisfarli, non possono costituire, infatti, la base delle norme sociali, derivanti invece dalla ricerca di un organo che soddisfi

i bisogni della comunità. Qui l'impersonale risiede nella normalizzazione sociale, necessariamente indipendente da ogni volontà soggettiva.

Incontriamo poi due saggi perfettamente complementari sul pensiero, rispettivamente giovanile e maturo, di Raymond Ruyer, autore ingiustamente dimenticato. Il primo di questi contributi, *"Come i cirri delle piante rampicanti". Ruyer e lo spazio dell'impersonale* di Veronica Cavedagna e Daniele Poccia, si occupa soprattutto del primo Ruyer. Se il Ruyer panpsichista della maturità pensa all'impersonale come ad una graduale sottrazione di qualità 'personali', per il giovane Ruyer l'impersonale è una questione di metodo: esso risiede nell'auto-fattualità di ogni realtà, «il cui *modo d'essere* è tutto il suo essere. […] esistono solo strutture nello spazio e nel tempo (e di persone, dunque, non c'è nemmeno l'ombra: anche una persona è soltanto una struttura)» (p. 132). L'essere, secondo il fisicismo del giovane Ruyer, è «relazione di relazioni»: ogni struttura ha una posizione assoluta sul fondo spazio-temporale, che la rende numericamente distinta, dunque un tutto originale, ma non isolata, dal momento che quella stessa struttura possiede anche una posizione relativa conferitale dal suo funzionamento. Attraverso esso, infatti, è sempre a contatto con strutture 'interferenti', quindi parte di infiniti 'strati' che si sovrappongono senza lasciare buchi, in uno spazio completamente attuale, '*garni*', in cui anche la morte 'fa struttura' contribuendo a successive produzioni: è lo strutturar*si* di un'ide«ntità dinamica – dunque impersonale – di modo che 1=1+n, come una pianta che cresce restando al suo posto. Il secondo Ruyer, e come questi abbia influenzato la «*dissolution sans appel du moi*» in favore di «*una* vita» in Deleuze, è invece il tema affrontato da Natascia Tosel in *Una vita come campo trascendentale impersonale. La ricezione deleuziana di Ruyer*. Per il Ruyer maturo il reale è costituito su due livelli che si tengono insieme in una sintesi disgiuntiva: quello molare, macrofisico, costituito da strutture, aggregati meccanicisticamente interferenti tra loro; quello molecolare, microfisico, costituito da forme, espressioni di un potenziale creativo di matrice quantistica e biologica (da cui neo-finalismo e panpsichismo) da attualizzare in un continuo processo di individuazione/formazione che si esaurisce in se stesso e dunque – in linea con Deleuze – non in unità, ma in una molteplicità impersonale, non in soggetti ma, in una soggettività senza soggetto, un'auto-soggettivarsi, un 'sorvolo assoluto' – la visione che si vede senza essere vista, il *self-enjoyment* whiteheadiano, quella 'superficie assoluta' che, pura immanenza, attività, formazione, esclude ogni dualismo soggetto-oggetto e ammette solo quello epistemologico tra coscienza e cervello, semplice 'apparenza' della più alta 'forma' (tra le tante) di coscienza.

Un modo che potremmo definire antropologico-politico di trattare il tema in oggetto è rintracciabile, andando avanti, nel saggio *Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia* di Federico Luisetti. Latour è convinto che la modernità sia stata semplicemente un'arma di colonizzazione, oggi nelle mani di ex-colonie pronte a sfoderarla contro i loro vecchi oppressori. Nel testo dall'emblematico titolo di *Nous n'avons jamais* été *modernes*, Latour denuncia la '*Great divide*' della modernità occidentale, ossia il dualismo natura-cultura,

come del tutto artificioso: la ragione scientista, gli sviluppi tecnologici e la biopolitica affermatasi insieme al capitalismo dimostrano la sovrapposizione di quelle due sfere, la stessa che veniva criticata alle civiltà premoderne, quel feticismo animista che non si differenzia dunque dalla scienza materialista se non per 'grado'. A partire da ciò, Latour propone una teologia politica della natura fondata sul culto di Gaia, rappresentazione di ciò che resta dopo la decostruzione della modernità e delle sue categorie antropocentriche: si tratta della biosfera terrestre intesa, secondo l'ipotesi del chimico Lovelock, come sistema vitale autoregolante, «the largest living creature on Earth» (p. 163), immagine perfetta di un vitalismo impersonale fatto di corpi e non di 'soggetti' fittizi. Gaia è la dea madre dell'Antropocene, l'era di un nuovo stato (non-naturale) di natura, «in which the protagonists may now be not only wolf and sheep, but also tuna fish as well as CO_2, sea levels, […] in addition to the many different factions of fighting humans» (p. 164). Per il destino dell'Occidente non-moderno risulta dunque essenziale accettare l'impersonalità insita in Gaia e fronteggiarla – afferma provocatoriamente Latour – attraverso un nuovo Leviatano.

Un confronto tra Maurice Merleau-Ponty e Gilbert Simondon come filosofi dell'impersonale è approntato da Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio in *Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale*. La proposta di una ecologia filosofica si fonda sul privilegiare – per dirla con Esposito – «la molteplicità e la contaminazione rispetto all'identità e alla discriminazione», ovvero sull'idea che il soggetto non sia un dato ultimo ma piuttosto «un divenire-individuo in un tessuto di relazioni con un campo pre-individuale» (p. 171). Merleau-Ponty coniuga questo impersonale in termini di 'istituzione', lo stabilirsi di una dimensione, la sua 'sedimentazione', sotto la quale c'è l'acquisito chiuso ma come luogo dove innestare sempre nuove fondamenta, libere, non nel senso della scelta tra alternative ma nel senso di una prassi: «[è la] instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita» (p. 173). Dello stesso avviso è Simondon per il quale «il soggetto consiste nell'insieme formato dall'individuo individuato e *dall'apeiron* che porta con sé» (p. 176). Tra virtuale e attuale c'è quindi perfetta complementarietà nel senso di uno scarto inesauribile in ogni individuazione: è ciò che Simondon chiama "metastabilità", un equilibrio momentaneo a basso tasso di virtualità («il vivente vive sempre sul "*suo limite*"»). In questo senso, affermare che l'essere è la contingenza significa esser consapevoli che l'impersonale 'esser-così' di qualcosa non implica la sua immutabilità, ma allo stesso modo neanche «la "nientità" di tutte le cose, bensì afferma le possibilità espressive che non sono esaurite dall'attualità» (p. 177).

Ad adottare un punto di vista estetico sull'argomento è Pierre Montebello nel suo *L'art, avec et contre l'*être. *Lévinas-Deleuze*. A partire dalla comune lettura di Blanchot, i due pensatori francesi generano una vera e propria spaccatura nell'estetica contemporanea, derivata da due opposte visioni ontologiche. Lévinas è spaventato dall'anonimato di un essere impersonale, da quell'*il y a* che è «notte in pieno giorno» L'evento per lui non è quindi un'apertura

abissale ma una chiusura, quella dell'individuo che 'assume' l'essere attraverso il suo impegno nell'esistenza. In questo contesto, l'arte informale è aspramente criticata da Lévinas in quanto minaccia dell'estinzione del soggetto: il suo è un adeguarsi alla cosa in sé, a linee, punti, colori, elementi impersonali nella loro presenza nuda, brutale. E anche Blanchot affermava – nota Lévinas – che l'arte non può assomigliare a qualcosa senza immobilizzarlo, motivo per cui più che imitazione è «étrangeté *cadavérique*». Sul piano diametralmente opposto si pone Deleuze per il quale l'arte (in particolar modo il cinema) permette un recupero dell'essere, inteso positivamente come *una* vita liberata dal *sé*, esattamente come la letteratura, per Blanchot, doveva rinunciare al *je* in favore dell'*il*. L'arte offre dunque, secondo Deleuze, la possibilità di porci nell'impersonalità della vita interiore (non soggettiva) delle cose, a condizione di rinunciare alla 'nostra' istanza rappresentativa, a condizione cioè di considerare «[le] monde d'avant l'homme *même s'il est produit par l'homme*» (p. 189).

L'ultimo contributo è quello di Emilia Marra, intitolato *L'inquietudine bestiale:* The Lobster *come esperienza dell'impersonale*. In *The Lobster*, film del 2015 di Yorgos Lanthimos, ci viene presentata una società distopica, la Città, anestetizzata negli impulsi naturali in favore di un'etica fondata su effimere (e asettiche) affinità di coppia: questa è la vita migliore a cui si può ambire, l'unica che conferisce lo *status* di persona. Il protagonista, David, lasciato dalla compagna, è costretto a rimpiazzarla all'Hotel, «frontiera esterna dell'anormale». Da lì si esce in tre modi: o trovando un nuovo *partner* e quindi riaffermando la propria personalità tornando in Città; o decidendo di 'sopravvivere' con le sembianze di un animale a propria scelta in cui si viene trasformati; oppure scappando dall'Hotel per cercare rifugio nel Bosco, terzo 'luogo' della condizione umana, tra i cosiddetti Solitari, anch'essi unilateralmente totalitari nel proibire ogni tipo di relazione sentimentale. Il Bosco però, a differenza dell'immobilismo di Città e Hotel, è luogo d'azione: la caccia impone un adattamento attivo in cui quell'animale 'pronto alla fuga' che è l'uomo scopre la sua precarietà e la sua incompletezza. È ciò che Deleuze chiama «inquietudine bestiale», condizione che porta all'assimilazione costante di «piccole percezioni», bisbigli provenienti dall'ambiente stesso. In questo contesto, «David è il nome proprio e accidentale di un corpo che incarna la virtualità non attualizzata della trasformazione in animale, che non per questo cessa di essere quel costante formicolio che lo spinge verso la libertà» (p. 198). È la vita di un corpo che è sede di «quell'inquietudine che permette di identificare il proprio Altro salvifico non nel compagno, come vorrebbe il regime di *The Lobster*, ma nella propria animalità» (p. 199), unico punto di vista alternativo ai 'meccanismi' di integrazione (Città e Hotel) e differenziazione (Bosco): David, infatti, solidarizza con entrambi gli ambienti, ma quando il dolore diventa insopportabile, spezza gli ingranaggi e fuoriesce da entrambi. In questa 'libertà animale' ritroviamo così la vita impersonale come piano di immanenza di Deleuze, per il quale l'unica salvezza rispetto alla stasi delle attualizzazioni è assecondare l'apertura ad una totalità virtuale.

Siamo giunti alla conclusione di questa rapida carrellata in cui sono state tratteggiate, una ad una, le varie prospettive attraverso cui vengono inquadrate le battaglie che costituiscono la guerra 'archeologica' contro la terra dura della 'personalizzazione'. Ma prima di concludere sarebbe interessante soffermarsi brevemente a riflettere sul titolo della raccolta proposta in questo numero di *Philosophy Kitchen*, ovvero *L'impersonale.* Si *pensa,* si *sente,* si *crea*. L'impersonale, in sostanza, si definisce attraverso tre vie: la sua pensabilità (al di là di categorie concettuali precostituite), la sua esperibilità (da intendere come *Erlebnis*) e la sua producibilità (in termini tecnico-artistici). Ma una tale interpretazione, a ben guardare, riferirebbe in un certo senso l'impersonale al soggetto pensante, a quell'*io* dal quale ci si vuole affrancare, utilizzando la particella pronominale *si* in modo 'riflessivo' (e dove c'è riflessività – Hegel *docet* – c'è dualismo). Ma l'uso del *si* a cui dobbiamo puntare è quello, appunto, 'impersonale' che sta ad indicare esattamente come l'esperienza del pensiero o della vita o della tecnica si innesti necessariamente su di un piano che ne è condizione di possibilità, ma soprattutto che si dà già-da-sempre ed è il non-ancora-datosi, la scaturigine costante e inafferrabile (qui Heidegger *docet*) di ogni processo di individuazione e quindi anche della persona stessa, da intendere come cristallizzazione concettuale di un movimento reale che non possiamo più permetterci di ignorare.

Ci si impone, ad oggi, un'urgente riflessione sull'impersonale, riflessione di cui questo insieme di *reportage* è senz'altro testimonianza viva, ma riflessione che dovrebbe estendere il suo discorso oltre i limiti costitutivi dell'ontologia – comunque imprescindibile punto di partenza – per riferirsi, ampliando il lavoro cominciato in questo numero della rivista, ad oggetti di studio come i *social network*, i nuovi *media*, la serialità televisiva o i *videogames* come fenomeni sociali, o ad ambiti come la cibernetica, l'informatica, le biotecnologie, e adottando con maggior coraggio, pena la sterilità stessa del discorso filosofico, prospettive antropologico-culturali, socio-economiche ed etico-politiche.