



Filosofia

Georges Bataille

La parte maledetta

preceduto da

La nozione di *dépense*



Bollati Boringhieri

La nozione di *dépense*¹

1. Insufficienza del principio classico dell'utilità

Ogni volta che il senso di una discussione dipende dal valore fondamentale della parola *utile*, cioè ogni volta che viene affrontato il problema essenziale riguardante la vita delle società umane, quali che siano i partecipanti e le opinioni rappresentare, è possibile affermare che la discussione è necessariamente falsata e il problema fondamentale eluso. Dato l'insieme delle concezioni attuali più o meno divergenti, in effetti non esiste alcun mezzo corretto

AVVERTENZA

Le note tra parentesi quadre riproducono quelle apposte dal Curatore alla precedente edizione italiana (Bertani, Verona 1972); le altre sono dell'Autore. La traduzione di Francesco Serna è stata riveduta e corretta da Mariolina Bertini.

¹ Pubblicato originariamente in «La Critique sociale», gennaio 1933, n. 7. (Questo saggio occupa uno spazio *capitale* all'interno dell'opera di George Bataille. Si può dire che non solo tutta *La parte maledetta* trova la sua origine teorica nella nozione di *dépense*, ma che a questa nozione possono essere ricondotte anche molte pagine dell'*Erotismo* e di *La Luttuosa et le Mal*. Questo testo fu più volte rielaborato da Bataille tanto che possiamo contarne ben sette versioni: quella che qui riproduciamo è la quinta, pubblicata da Jean Piel in testa alla seconda edizione di *La Part maudite* nel 1967 (cfr. G. Bataille, OC, vol. 1, pp. 147-58 e note relative). La lettura del testo e delle sue varianti (di cui citeremo solo qualche riga, quando sia veramente utile all'approfondimento o al chiarimento del discorso) ci mostra come la scrittura di Bataille sia – anche all'interno dei testi discorsivi, a una prima lettura meno brillanti di quelli letterari o aforistici – una scrittura «plurale», una scrittura cioè che «eccede» la logica e la sintassi della filosofia tradizionale, esponendone i concetti a un continuo «lavoro», a una continua messa «fuori luogo» (e quindi «fuori legge»: verso *La parte maledetta*). In questo primo saggio, «denso e folgorante» (J. Piel), viene mantenuto il termine francese *dépense*, per sottolineare, in qualche modo, la ricchezza (l'incertezza) d'implicazioni, di significati che questo termine mantiene lungo tutto il saggio. Più avanti tradurremo con *dispendio*, la parola, in italiano, che più si avvicina allo spazio concettuale occupato dalla nozione di *dépense* nel testo di Bataille. Non è nemmeno il caso di sottolineare come, in questo articolo, il discorso di Bataille incroci quello della psicoanalisi: basti ricordare quanto la nozione stessa di *dépense* si avvicini alla pulsione di morte freudiana, per arrivare al significato di dono degli estremisti. Su questa prossimità di Bataille e Freud, cfr. J.-M. Rey, *Le Signe anergique*, in «L'Arce», 1971, n. 44 e dello stesso Rey, *Négation et discours*, in «Nuova Corrente», 1973, nn. 61-62).

che consenta di definire ciò che è utile agli uomini. Questa lacuna è dimostrata a sufficienza dal fatto che è costantemente necessario ricorrere nel modo più ingiustificato a principi che si cerca di collocare al di là dell'utile e del piacere: l'*onore* e il *dovere* vengono ipocritamente impiegati in combinazioni di carattere pecuniario e lo *Spinto*, per non parlare di Dio, serve a mascherare lo smarrimento intellettuale dei pochi che rifiutano di accettare un sistema chiuso.

Tuttavia, la pratica corrente non si preoccupa di queste difficoltà elementari, e la coscienza comune, al primo approccio, sembra non possa opporre altro che riserve verbali al principio classico dell'utilità, cioè della pretesa utilità materiale. Questa, teoricamente, ha per fine il piacere – ma soltanto in una forma temperata, essendo considerato *patologico* il piacere violento – e viene limitata all'acquisizione (praticamente alla produzione) e alla conservazione dei beni, da un lato; alla riproduzione e alla conservazione delle vite umane, dall'altro (veramente, vi si aggiunge la lotta contro il dolore la cui importanza è sufficiente da sola a segnare il carattere negativo del principio del piacere introdotto teoricamente alla base). Nella serie di rappresentazioni quantitative legate a questa concezione dell'esistenza piatta e insostenibile, soltanto il problema della riproduzione si presta seriamente alla controversia, per il fatto che un aumento esagerato del numero dei viventi rischia di diminuire la parte individuale. Ma, in complesso, qualsiasi giudizio generale sull'attività sociale sottintende il principio che ogni sforzo particolare dev'essere riducibile, per essere valido, alla necessità fondamentale della produzione e della conservazione. Il piacere, si tratti di arte, di vizio consentito o di gioco, viene ridotto, in definitiva, nelle rappresentazioni intellettuali *correnti*, a una concessione, cioè a un momento di distensione il cui ruolo sarebbe sussidiario. La parte più apprezzabile della vita è data come la condizione – talvolta perfino come la deplorabile condizione – dell'attività sociale produttiva.

Vero è che l'esperienza personale, quando è quella di un uomo giovanile, capace di sprecare e di distruggere senza ragione, smen-tisce ogni volta questa concezione miserabile. Ma, nello stesso momento in cui si prodiga e si distrugge senza tenerne il minimo conto, anche l'uomo più lucido ignora il perché, o s'immagina di essere malato; è incapace di giustificare *utilitaristicamente* la propria

condotta, e non gli viene mai l'idea che una società umana possa avere, come lui, *interesse* a perdite considerevoli, a catastrofi che provochino, *in conformità a bisogni definiti*, tumultuose depressioni, crisi di angoscia e, in ultima analisi, un certo stato orgiastico.

La contraddizione tra le concezioni sociali correnti e i bisogni reali della società richiama così, nel modo più pressante, la ristrettezza di giudizio che fa sì che il padre si opponga alla soddisfazione dei bisogni del figlio che è a suo carico. Questa ristrettezza è tale da render impossibile al figlio esprimere la propria volontà. La sollecitudine a metà malevola di suo padre riguarda l'alloggio, il vestiario, gli alimenti e, a rigore, qualche distrazione anodina. Ma non ha nemmeno il diritto di parlare di ciò che gli dà la febbre: è costretto a lasciar credere che non prende nemmeno in considerazione simili *orrori*. A questo proposito, è triste affermare che *l'umanità cosciente è rimasta minorenne*: essa si riconosce il diritto di acquistare, conservare e consumare razionalmente, ma esclude per principio la *dépense improduttiva*.

È vero che questa esclusione è superficiale e che non modifica l'attività pratica più di quanto i divieti limitino il figlio, il quale si abbandona a passatempi inconfessabili appena non è più alla presenza del padre. L'umanità può permettere quanto vuole a certe teorie, improntate alla piatta condiscendenza e alla cecità paterna, di esprimersi a nome suo. Nella pratica della vita, essa non si comporta per questo in modo meno consono alla soddisfazione di bisogni di una ferinità disarmante, e non pare nemmeno in grado di sopravvivere se non al limite dell'orrore. Così, se un uomo è, sia pure in misura minima, incapace di piegarsi interamente a considerazioni ufficiali o suscettibili di esserlo, se è sia pur minimamente incline a subire l'attrazione di chi vota la propria vita alla distruzione dell'autorità costituita, è difficile credere che l'immagine di un mondo pacifico e conforme ai suoi calcoli possa diventare per lui altro che una comoda illusione.

Le difficoltà che si possono incontrare nello sviluppo di una concezione che non sia regolata sul modo servile dei rapporti del padre con il figlio, non sono quindi insuperabili. Si può ammettere la necessità storica d'immagini vaghe e fallaci a uso della maggioranza, la quale non agisce senza un minimo di errore (di cui si serve come di una droga) e che, d'altronde, in ogni circostanza, rifiuta

di riconoscersi nel dedalo risultante dalle incoerenze umane. Una estrema semplificazione rappresenta la sola possibilità, per le parti incolte o poco colte della popolazione, di evitare una diminuzione della forza aggressiva. Ma sarebbe vile accettare come un limite alla conoscenza le condizioni di miseria, le condizioni di necessità nelle quali si formano simili immagini semplificate. E se, di fatto, una concezione meno arbitraria è condannata a rimanere esoterica ove, in quanto tale, si scontri, nelle circostanze immediate, con una morbosa repulsione, bisogna dire che tale repulsione è esattamente la vergogna di una generazione in cui sono i ribelli ad aver paura delle loro stesse parole. È impossibile quindi tenerne conto.

2. Il principio della perdita

L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo dev'essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessario, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti suntuari, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale) rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in se stesse. Orbene, è necessario riservare il nome di *dépense* a queste forme improduttive, escludendo tutti i modi di consumo che servono da termine intermedio alla produzione. Pur essendo sempre possibile opporre le diverse forme enumerate le une alle altre, esse costituiscono un insieme caratterizzato dal fatto che, in ciascun caso, l'accento vien posto sulla *perdita* che dev'essere la più grande possibile affinché l'attività acquisti il suo vero senso.

Questo principio della perdita, cioè della *dépense* incondizionata, per quanto contrario al principio economico del pareggio dei conti (le spese regolarmente compensate dagli acquisti), il solo *razionale* nel senso stretto della parola, può essere messo in evidenza con l'aiuto di un piccolo numero di esempi presi dall'esperienza corrente.

1) Non basta che i gioielli siano belli e splendidi, il che ne renderebbe possibile la sostituzione con altri falsi: il sacrificio di una fortuna alla quale si è preterita una collana di diamanti, è necessario alla costituzione del carattere affascinante di tale collana. Questo fatto deve essere messo in rapporto con il valore simbolico dei gioielli, che è generale nella psicoanalisi. Quando un diamante, in un sogno, ha un significato escrementizio, non si tratta soltanto di associazione per contrasto: nell'inconscio, i gioielli come gli escrementi sono materie maledette che colano da una ferita, parti di se stessi destinate a un sacrificio ostensibile (di fatto servono a sonosi regali carichi di amore sessuale). Il carattere funzionale dei gioielli esige il loro immenso valore materiale e spiega da solo il poco conto in cui sono tenute anche le più belle imitazioni, che sono pressoché inutilizzabili.

2) I culti esigono uno spreco sanguinoso di uomini e di animali da *sacrificio*. Il sacrificio non è altro, nel senso etimologico della parola, che la produzione di cose *sacre*.

Fin dall'inizio, appare come le cose sacre siano costituite da un'operazione di perdita: in particolare, il successo del cristianesimo dev'essere spiegato attraverso il valore del tema della crocifissione infamante del figlio di Dio che porta l'angoscia umana a una rappresentazione della perdita e del decadimento senza limiti.

3) Nei diversi giochi competitivi, la perdita, in generale, si produce in condizioni complesse. Somme considerevoli di denaro vengono spese per la manutenzione dei locali, degli animali, delle attrezzature o degli uomini. Si prodiga tanta energia quanta è possibile, in modo da provocare un senso di meraviglia, in ogni caso con una intensità infinitamente più grande che nelle imprese produttive. Il pericolo di morte non viene evitato e costituisce al contrario l'oggetto di una forte attrazione inconscia. D'altra parte, le competizioni sono talvolta occasione di premi attribuiti ostensibilmente. Vi assistono folle immense: le loro passioni si scatenano il più delle volte senza misura alcuna e la perdita di pazzeresche somme di denaro è *impegnata* sotto forma di scommesse. È vero che questa circolazione di denaro avvantaggia un piccolo numero di scommettitori professionisti, ma ciò nonostante resta il fatto che questa circolazione può essere considerata come un *onere* reale delle passioni scatenate dalla competizione, e che comporta per un gran numero di scommettitori perdite sproporzionate ai loro mezzi; tali

perdite spesso raggiungono una tale demenza che i giocatori non hanno altra via d'uscita che la prigione o la morte. Inoltre, diverse forme di *dépense* improduttiva possono essere collegate, a seconda delle circostanze, ai grandi spettacoli di competizione: come certi elementi animati da un movimento proprio vengono attirati in un vortice più grande. Così, alle corse di cavalli sono associati processi di classificazione sociale di carattere suntuario (è sufficiente menzionare l'esistenza di *Jockey Clubs*) e la produzione ostentatoria delle lussuose novità della moda. D'altronde, bisogna far osservare che il dispendio complessivo rappresentato attualmente dalle corse è insignificante paragonato alle stravaganze dei bizantini i quali legavano alle competizioni ippiche l'insieme dell'attività pubblica.

4) Dal punto di vista della *dépense*, le produzioni artistiche devono essere divise in due grandi categorie, la prima delle quali è costituita dalla costruzione architettonica, dalla musica e dalla danza. Questa categoria comporta un dispendio *reale*. Tuttavia la scultura e la pittura, per non parlare dell'utilizzazione dei luoghi per cerimonie o spettacoli, introducono nella stessa architettura il principio della seconda categoria, quello del dispendio *simbolico*. Dal canto loro, musica e danza possono facilmente essere caricati di significati esteriori.

Nella loro forma maggiore, letteratura e teatro, che costituiscono la seconda categoria, provocano l'angoscia e l'orrore con rappresentazioni simboliche della perdita tragica (decadimento o morte); nella loro forma minore, provocano il riso con rappresentazioni la cui struttura è analoga, ma che escludono certi elementi di seduzione. Il termine «poesia», che si applica alle forme meno degradate, meno intellettualizzate, dell'espressione di uno stato di perdita, può essere considerato come sinonimo di *dépense*: esso significa, infatti, nel modo più preciso, creazione per mezzo della perdita. Il suo senso è dunque vicino a quello di *sacrificio*.² È vero che il nome

² [Terza versione, OC, vol. 1, p. 631: «ma qui non si tratta più di perdita reale di una vita animale o umana, ma di perdita rappresentata da associazioni d'immagini che distruggono l'ordine delle cose pratiche. Questa *dépense*, è vero, cessa di essere puramente *simbolica nelle sue conseguenze*». Riproduciamo queste righe per l'importanza che rivestono nel chiarire il nesso profondo in Bataille tra *dépense* e poesia, come si può vedere in *La Littérature* cit. La poesia è una distruzione simbolica e una produzione reale, materiale, che ha delle «conseguenze» che non sono «puramente simboliche»; la scrittura è una distruzione/produzione reale ed è all'interno di questa distruzione (incagazione)/produzione che ha luogo la *communication*, il rapporto dialettico tra il soggetto plurale che scrive e il lettore, che «produce» la pratica significante della lettura].

di poesia non può essere applicato in modo appropriato se non a un residuo estremamente raro di ciò che serve a designare volgarmente, e che, in mancanza di previa riduzione, si possono introdurre le peggiori confusioni; ma è impossibile, in una prima rapida esposizione, parlare dei limiti infinitamente variabili tra talune forme sussidiarie e l'elemento residuale della poesia. È più facile indicare che, per i rari esseri umani che dispongono di questo elemento, la *dépense* poetica cessa di essere simbolica nelle sue conseguenze: così, in una certa misura, la funzione di rappresentazione impegna la vita stessa di chi l'assume. Lo vota alle forme di attività più deludenti, alla miseria, alla disperazione, all'inseguimento di ombre inconsistenti che non possono dare altro che vertigini o rabbia. Capita spesso di non poter disporre di parole se non per la propria perdita, di esser costretti a scegliere tra un destino che fa di un uomo un proscritto, tanto profondamente separato dalla società quanto le deiezioni lo sono dalla vita apparente, e una rinuncia il cui prezzo è un'attività mediocre, subordinata a bisogni volgari e superficiali.

3. *Produzione, scambio e dépense improduttiva*

Una volta indicata l'esistenza della *dépense* come funzione sociale, bisogna esaminare i rapporti di questa funzione con quelli di produzione e di acquisizione che le sono opposti. Tali rapporti si presentano immediatamente come quelli di un *fine* con l'*utilità*. E se è vero che la produzione e l'acquisto, cambiando forma nel loro sviluppo, introducono una variabile la cui conoscenza è fondamentale per la comprensione dei processi storici, essi, tuttavia, non sono altro che mezzi subordinati alla *dépense*. Per quanto spaventosa, la miseria umana non ha mai fatto presa sulle società a tal punto da far prevalere la preoccupazione della conservazione, che conferisce alla produzione un'apparenza di finalità, su tale *dépense* improduttiva. Per mantenere questa preminenza, dato che il potere viene esercitato dalle classi che spendono, la miseria è stata esclusa da ogni attività sociale; e i miserabili non hanno altro mezzo per rientrare nella cerchia del potere se non la distruzione rivoluzionaria delle classi che l'occupano, cioè una *dépense* sociale sanguinosa e illimitata.

Il carattere secondario della produzione e dell'acquisizione in rapporto alla *dépense* appare nel modo più chiaro nelle istituzioni economiche primitive, dal fatto che lo scambio vi è ancora trattato come una perdita suntuaria degli oggetti ceduti: si presenta così, *alla base*, come un processo di *dépense* sul quale si è sviluppato un processo di acquisizione. L'economia classica ha immaginato che lo scambio primitivo si verificasse sotto forma di baratto: in effetti non aveva ragione alcuna di supporre che un mezzo di acquisizione come lo scambio avesse potuto avere come origine, non il bisogno di acquisire cui soddisfa oggi, ma il bisogno contrario della distruzione e della perdita. La concezione tradizionale delle origini dell'economia è stata infirmata soltanto di recente, tanto di recente che un gran numero di economisti continua a rappresentare arbitrariamente il baratto come l'antenato del commercio.

In opposizione alla nozione artificiale di baratto, la forma arcaica dello scambio è stata identificata da Mauss sotto il nome di *potlâc*,³ mutuato dagli indiani del Nord-ovest americano i quali ne hanno fornito il tipo più notevole. Istituzioni analoghe al *potlâc* indiano, o tracce di questo, sono state trovate con grande frequenza.

Il *potlâc* dei *lingit*, degli *haida*, dei *tsimshian*, dei *kwakiutl* della costa del Nord-ovest è stato studiato con precisione fin dalla fine del XIX secolo (ma allora non era comparato alle forme di scambio arcaiche degli altri paesi). Le meno avanzate di queste tribù americane praticano il *potlâc* in occasione di cambiamenti nelle situazioni delle persone – iniziazioni, matrimoni, funerali – e, anche in una forma più evoluta, non può mai esser disgiunto da una festa, ne sia esso la causa o abbia luogo in occasione di tale festa. Esso esclude ogni mercanteggiamento e, in generale, è costituito da un considerevole dono di ricchezze ostensibilmente offerte con il fine di umiliare, di sfidare e di *obbligare* un rivale. Il valore di scambio del dono risulta dal fatto che il donatario, per cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida, deve soddisfare all'obbligo, da lui contratto in occasione dell'accettazione, di rispondere ulteriormente con un dono più importante, cioè di restituire a usura.

³ Sul *potlâc*, cfr. soprattutto M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «*Annales sociologiques*», serie II, 1933-24, vol. 1 [trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 155-292].

Ma il dono non è la sola forma del *potlâc*; è egualmente possibile sfidare dei rivali con spettacolari distruzioni di ricchezza. È attraverso quest'ultima forma che il *potlâc* raggiunge il sacrificio religioso, dato che le distruzioni sono teoricamente offerte agli antenati mitici dei donatari. In un'epoca relativamente recente, accadeva che un capo *lingit* si presentasse davanti al rivale per sgozzare qualche suo schiavo di fronte a lui. Tale distruzione veniva ricambiata a una data scadenza sgozzando un numero più grande di schiavi. I *chukchee* dell'estremo Nord-est siberiano, che conoscono istituzioni analoghe al *potlâc*, sgozzano delle mute di cani di valore considerevole, al fine di soffocare e di umiliare un altro gruppo. Nel Nord-ovest americano, le distruzioni giungono fino agli incendi di villaggi, alla rottura di flottiglie di canotti. *Lingotti* di rame blasonati,⁴ specie di monete alle quali si attribuisce talvolta un valore fittizio tale da costituire una immensa fortuna, vengono spezzati o gettati in mare. Il delirio proprio della festa si associa indifferentemente alle ecatombe di proprietà e ai doni accumulati con l'intenzione di stupire e di annientare.

L'usura, che interviene regolarmente in queste operazioni in forma di surplus obbligatorio in caso di *potlâc* di rivalsa, ha potuto far affermare che il prestito a interesse doveva venir sostituito al baratto nella storia delle origini dello scambio. Bisogna riconoscere, in effetti, che la ricchezza si moltiplica nelle civiltà del *potlâc* in un modo che ricorda l'inflazione del credito della civiltà bancaria: cioè sarebbe impossibile realizzare nello stesso tempo tutte le ricchezze possedute dall'insieme dei donatori a partire dagli obblighi contratti dall'insieme dei donatari.⁵ Ma questo accostamento si riferisce a un carattere secondario del *potlâc*.

È la costituzione di una proprietà positiva della perdita – dalla quale discendono la nobiltà, l'onore, il rango nella gerarchia – che dà a questa istituzione il suo valore significativo. Il dono deve essere considerato come una perdita, e anche come una distruzione parziale:⁶ il desiderio di distruggere viene riversato in parte sul do-

⁴ [Sul valore di questi *lingotti* cfr. Mauss, *Saggio sul dono* cit.].

⁵ Su questo problema cfr. F. Boas, *Report on the North-western Tribes of Canada*, citato da Mauss in *Saggio sul dono* cit. e ripreso in nota da Baraille nella seconda versione dell'articolo. Cfr. OC, vol. 1, pp. 632 sg.].

⁶ Cfr. Mauss, *Saggio sul dono* cit.].

natario. Nelle forme inconsece, come sono descritte dalla psicoanalisi, esso simbolizza l'escrezione che pure è legata alla morte in conformità alla connessione fondamentale dell'erotismo anale con il sadismo. Il simbolismo escrementizio dei pezzi di rame blasonati, che costituiscono sulla costa nord-ovest degli oggetti-dono per eccellenza, è basato su una mitologia molto ricca. In Melanesia, il donatore designa come fossero i propri rifiuti i magnifici regali che depone ai piedi del capo rivale.

Le conseguenze nell'ordine dell'acquisizione sono soltanto il risultato non voluto – almeno nella misura in cui gli impulsi che regolano l'operazione sono rimasti primitivi – di un processo diretto in un senso opposto: «L'ideale sarebbe di dare un *poiôtac* – segnala Mauss – e che esso non venisse ricambiato». Questo ideale viene realizzato da certe distinzioni rispetto alle quali la consuetudine non conosce contropartita possibile. D'altra parte, essendo i frutti del *poiôtac* in qualche modo impegnati anticipatamente in un nuovo *poiôtac*, il principio arcaico della ricchezza è posto in evidenza senza alcuna delle attenuanti che risultano dall'avarizia sviluppata in stadi ulteriori: la ricchezza appare come acquisizione in quanto un potere viene acquisito dall'uomo ricco, ma essa è interamente diretta verso la perdita nel senso che questo potere è caratterizzato come potere di perdere. Soltanto attraverso la perdita la gloria e l'onore le sono legati.

In quanto gioco, il *poiôtac* è il contrario di un principio di conservazione: esso mette fine alla stabilità delle fortune quali esistevano all'interno dell'economia totemica, in cui il possesso era ereditario. All'eredità una eccessiva attività di scambio ha sostituito una specie di poker rituale, di forma delirante, come fonte del possesso. Ma, dopo aver fatto fortuna, i giocatori non possono mai ritirarsi: essi restano alla mercé della provocazione. In nessun caso dunque, la fortuna ha la funzione di mettere chi la possiede *al riparo dal bisogno*. Essa resta invece funzionalmente, e così pure il possessore, *alla mercé di un bisogno di perdita smisurata* che esiste allo stato endemico in un gruppo sociale.

La produzione⁷ e il consumo non suntuari che condizionano la ricchezza appaiono così come utilità relativa.

⁷ Seconda versione, OC, vol. I, p. 634: «In questa economia, la produzione e il consumo utili hanno soltanto un valore relativo: il valore autentico appartiene al consumo inutile».

4. La dépense funzionale delle classi ricche

La nozione di *poiôtac* propriamente detto dev'essere riservata alle *dépenses* di tipo antagonistico che vengono fatte per sfida, che comportano delle contropartite e più precisamente ancora: a forme che non si distinguono dallo *scambio* per le società arcaiche.

È importante sapere che lo scambio, alla sua origine, è stato *immediatamente* subordinato a un fine umano; tuttavia è evidente che il suo sviluppo legato al progresso dei modi di produzione è cominciato soltanto allo stadio in cui questa subordinazione ha cessato di essere immediata. Lo stesso principio della funzione di produzione esige che i prodotti vengano sottratti alla perdita, quanto meno provvisoriamente.

Nell'economia mercantile, i processi di scambio hanno un senso acquisitivo. Le fortune non son più messe su un tappeto verde e sono diventate relativamente stabili. Soltanto nella misura in cui la stabilità viene assicurata, e non può più venir compromessa nemmeno da perdite considerevoli, le fortune vengono sottoposte al regime della spesa improduttiva. Le componenti elementari del *poiôtac* si ritrovano in queste nuove condizioni sotto forme che non sono più così direttamente antagonistiche:⁸ la *dépense* è ancora destinata ad acquistare o a mantenere il rango, ma in linea di massima, non ha più per fine di farlo perdere a un altro. Quali che siano queste attenuazioni, la perdita ostentatoria rimane universalmente legata alla ricchezza come sua funzione ultima.

Il rango sociale è legato, più o meno strettamente, al possesso di una fortuna, ma ancora a condizione che la fortuna venga parzialmente sacrificata a spese sociali improduttive quali feste, spettacoli e giochi. Si osserva che nelle società selvagge, dove lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo è ancora debole, i prodotti dell'attività umana non affluiscono verso gli uomini ricchi soltanto in ragione dei servizi di protezione e di direzione sociali che si crede essi forniscano, ma anche in ragione delle spese spettacolari della collettività di cui essi devono sopportare il carico. Nelle cosiddette

⁸ Nel senso che comportano rivalità e lotte. [Ma non comportano più, ovviamente, quella dialettica di cui il *poiôtac* è segno irriducibile, dipendente].

società civilizzate, l'obbligo funzionale della ricchezza non è scomparso se non in un'epoca relativamente recente. Il declino del paganesimo ha determinato quello dei giochi e dei culti di cui i ricchi romani dovevano obbligatoriamente sopportare le spese: ecco perché si è potuto dire che il cristianesimo aveva individualizzato la proprietà, dando al suo possessore una completa disponibilità dei prodotti e abrogando la sua funzione sociale. Quanto meno abrogando questa funzione in quanto obbligatoria, giacché alla spesa pagana prescritta dalla consuetudine, il cristianesimo ha sostituito la libera elemosina, sia sotto forma di distribuzione dei ricchi ai poveri, sia soprattutto sotto forma di donazioni estremamente importanti alle chiese e più tardi ai monasteri; e proprio queste chiese, questi monasteri, si sono assunti nel Medioevo la maggior parte della funzione spettacolare.

Oggi, le forme sociali, grandi e libere della spesa improduttiva sono scomparse. Tuttavia, non bisogna concluderne che il principio stesso della *dépense* abbia cessato di costituire il fine ultimo dell'attività economica.

Una certa evoluzione della ricchezza, i cui sintomi hanno il senso della malattia e dell'esaurimento, mette capo a una vergogna di sé e nello stesso tempo a una meschina ipocrisia. Tutto ciò che era generoso, orgiastico, smisurato è scomparso: i temi di rivalità che continuano a condizionare l'attività individuale si sviluppano nell'oscurità e assomigliano a eruttazioni vergognose. I rappresentanti della borghesia hanno adottato un comportamento riservato: ora lo sfoggio di ricchezze si fa in privato, in conformità a convenzioni cariche di noia, deprimenti. Per di più, i borghesi della classe media, gli impiegati e i piccoli commercianti, nell'accedere a una fortuna mediocre o infima, hanno finito per svilire la *dépense* ostentatoria, la quale ha subito una specie di lottizzazione; quel che ne è rimasto, è una massa di sforzi vanitosi, legati a fastidiosi rancori.

Tanne poche eccezioni, però, simili atteggiamenti caricaturali sono diventati la principale ragione di vita, di lavoro e di sofferenza per chiunque manchi del coraggio di votare la società ammuffita in cui vive a una distruzione rivoluzionaria. Intorno alle banche moderne, come intorno agli alberi totemici dei kwakiutl, il medesimo desiderio di offuscare gli altri anima gli individui e li trascina in un sistema di piccole parate che li acceca reciprocamente, come

se fossero davanti a una luce troppo forte. A qualche passo dalla banca, gioielli, abiti, macchine attendono nelle vetrine il giorno in cui serviranno a costituire l'accresciuto splendore di un sinistro industriale e della sua vecchia consorte, ancor più sinistra. A un grado inferiore, pendole dorate, credenze per sale da pranzo, fiori artificiali, rendono servizi egualmente inconfessabili a coppie di droghieri. L'invidia da essere umano a essere umano si libera come tra i selvaggi, con equivalente brutalità: solo la generosità, la nobiltà sono scomparse e, con loro, la contropartita spettacolare che i ricchi ricambiavano ai miserabili.

In quanto classe detentrica della ricchezza, avendo ricevuto insieme alla ricchezza l'obbligo della *dépense* funzionale, la borghesia moderna si caratterizza per il rifiuto di principio che oppone a tale obbligo. Essa si è distinta dall'aristocrazia in quanto ha accettato di *spendere* soltanto *per sé*, al proprio interno, cioè dissimulando le proprie *dépenses*, per quanto possibile, agli occhi delle altre classi. Questa forma particolare è dovuta, in origine, allo sviluppo della sua ricchezza all'ombra di una classe nobilitare più potente di lei.⁹ A queste concezioni umilianti della spesa limitata hanno corrisposto le concezioni razionaliste ch'essa ha sviluppato a partire dal XVII secolo e che non hanno altro senso se non quello di una rappresentazione del mondo strettamente *economica*, nel senso volgare, nel senso borghese della parola. L'odio verso la *dépense*¹⁰ è la ragion d'essere e la giustificazione della borghesia: nello stesso tempo esso costituisce il principio della sua spaventosa ipocrisia. I borghesi hanno utilizzato gli sperperi della società feudale come un fondamentale capo d'accusa e, dopo essersi impadroniti del potere, si sono creduti in grado, a causa delle loro abitudini alla dissimulazione, di praticare un dominio accettabile per le classi povere. Ed è giusto riconoscere che il popolo non ha la capacità di odiarli quanto i suoi antichi padroni: proprio nella misura in cui è incapace di amarli, poiché per loro è impossibile dissimulare, almeno, un volto sordido, così rapace senza nobiltà e così spaventosamente meschino che ogni vita umana, a vederli, sembra degradata.

⁹ [A questo punto, nella sesta versione figura una lunga integrazione. Cfr. OC, vol. 1, pp. 634 sg.].

¹⁰ [In quanto modo della negazione della produttività, cioè della ragione stessa della borghesia].

Contro di loro, la coscienza popolare è costretta a mantenere in profondità il principio della *dépense*, rappresentando l'esistenza borghese come la vergogna dell'uomo e come un sinistro annullamento.

5. La lotta di classe

Con i suoi sforzi per isterilire la *dépense*, in conformità a una ragione che tiene i conti, la società borghese è riuscita solo a sviluppare la meschinità universale.¹¹ La vita umana ritrova l'agitazione, in rapporto a bisogni irriducibili, soltanto nello sforzo di chi spinge all'estremo le conseguenze delle concezioni razionaliste correnti. Quanto resta dei modi di *dépense* tradizionali ha preso il senso di un'atrofia e il vivente tumulto suntuuario si è perduto nell'inaudito scatenamento della *lotta di classe*.

Le componenti della *lotta di classe* sono date nel processo della *dépense* a partire dal periodo arcaico. Nel *poïlac*, l'uomo ricco distribuisce prodotti che gli forniscono altri uomini miserabili. Cerca d'innalzarsi al di sopra di un rivale ricco come lui, ma il gradino più elevato che egli prende in considerazione ha, come scopo principale, quello di allontanarlo il più possibile da quegli uomini miserabili, dalla loro natura. Così la *dépense*, pur essendo una funzione sociale, mette capo immediatamente a un atto agonistico di separazione, dall'apparenza antisociale. L'uomo ricco determina la rovina dell'uomo povero, creandogli una categoria di decadenza e di abiezione che apre la via alla schiavitù. Ora è evidente che il mondo moderno, dell'eredità indefinitamente trasmessa dal mondo suntuuario antico, ha ricevuto proprio questa categoria, attualmente riservata ai proletari. Indubbiamente la società borghese che pretende di governarsi seguendo dei principi razionali, e che tende d'altronde con il proprio movimento alla realizzazione di una certa omogeneità umana, non accetta senza protestare una divisione che

¹¹ [Sesta versione, in margine, OC, vol. 1, p. 635: «Sforzandosi di subordinare ogni spesa all'utilità, consacrando una ragione che tiene i conti, la società borghese ha stabilito un mondo della meschinità all'interno del quale la vita umana è per quanto possibile, paralizzata: ciò che sussiste dello spirito di prodigalità del passato ha, d'altronde, preso il senso di una volontà di conservazione anch'essa completamente paralizzante»].

sembra distruttiva dell'uomo medesimo, ma è incapace di spingere la propria resistenza più in là della negazione teorica. Essa dà agli operai diritti uguali a quelli dei padroni e annuncia questa *uguaglianza* scrivendo ostensibilmente la parola sui muri: tuttavia i padroni, che agiscono come se fossero l'espressione della società stessa, si preoccupano – più che di ogni altra cosa – di sottolineare che loro non partecipano in niente all'abiezione degli uomini da loro impiegati. Il fine dell'attività operata è di produrre per vivere, ma quello dell'attività padronale è di produrre per votare i produttori operai a una spaventosa decadenza: poiché non esiste alcuna separazione possibile tra la qualificazione cercata nei modi di *dépense* propri del padrone, che tendono a elevarlo molto al di sopra della bassezza umana, e la bassezza medesima di cui tale qualificazione è funzione.

Chi oppone a questa concezione della *dépense* sociale agonistica la rappresentazione dei numerosi sforzi borghesi tendenti al miglioramento del destino degli operai, non fa altro che dar voce alla vigliaccheria delle moderne classi superiori, le quali non hanno più la forza di riconoscere le proprie distinzioni. Le *dépenses* affrontate dai capitalisti per venire in aiuto ai proletari e dar loro l'occasione di elevarsi sulla scala umana sono solamente la testimonianza di un'impotenza – per esaurimento – a spingere fino in fondo un processo suntuuario. Una volta realizzata la rovina del povero, il piacere del ricco si trova a poco a poco svuotato del suo contenuto e neutralizzato: fa posto a una specie d'indifferenza apatica. In queste condizioni, allo scopo di mantenere – nonostante elementi (sadismo, pietà) che tendono a perturbarlo – uno stato neutro che la stessa apatia rende relativamente gradevole, può essere utile com-pensare una parte della *dépense* che genera l'abiezione con una nuova *dépense* tendente ad attenuare i risultati della prima. La sensibilità politica dei padroni, insieme a certi sviluppi parziali di pro-sperità, hanno talvolta consentito di dare un'ampiezza notevole a questo processo di compensazione. È così che nei paesi anglosassoni, in particolare negli Stati Uniti d'America, il processo primario avviene soltanto a carico di una parte relativamente ridotta della popolazione e che, in una certa misura, la stessa classe operata è stata portata a parteciparvi (soprattutto quando la cosa era facilitata dalla previa esistenza di una classe di comune accordo considerata abbietta, come quella dei negri). Ma queste scappatoie, la

cui importanza è del resto strettamente limitata, non modificano per niente la divisione fondamentale delle classi d'uomini in nobili e ignobili. Il gioco crudele della vita sociale non muta considerando l'uno o l'altro dei diversi paesi civili, dove lo splendore insultante dei ricchi annulla e degrada la natura umana della classe inferiore.

Bisogna aggiungere che l'attenuazione della brutalità dei padroni – che non si riferisce d'altronde tanto alla distruzione stessa quanto alle tendenze psicologiche alla distruzione – corrisponde all'attrofia generale degli antichi processi suntuari che caratterizza l'epoca moderna.

La lotta di classe diventa invece la forma più grandiosa della *dépense* sociale quando viene ripresa e sviluppata, questa volta dagli operai, con una ampiezza che minaccia l'esistenza stessa dei padroni.

6. Il cristianesimo e la Rivoluzione

Al di fuori della rivolta, ai miserabili provocati è stato a volte possibile rifiutare ogni partecipazione morale a un sistema così oppressivo: in certe circostanze storiche, sono riusciti, in particolare per mezzo di simboli più stupefacenti ancora della realtà, ad abbassare l'intera « natura umana » fino a un'ignominia così spaventosa, che il piacere dei ricchi nel misurare la miseria degli altri diventava improvvisamente troppo acuto per essere sopportato senza vertigine. Si è istituito così, indipendentemente da ogni forma rituale, uno scambio di sfide esasperate soprattutto dalla parte dei poveri, un *poêlac* in cui la lordura reale e l'immondizia morale svelata hanno rivalleggiato in orribile grandezza con tutto ciò che il mondo contiene di ricchezza, di purezza o splendore; e ad aprire uno sbocco eccezionale a queste convulsioni spasmodiche ha provveduto la disperazione religiosa, che le ha sfruttate senza riserve. Con il cristianesimo, l'alternanza di esaltazione e di angoscia, di supplizi e di orge, che costituiscono la vita religiosa, viene portata a svilupparsi intorno a un tema più tragico, a contendersi con una struttura sociale malata che si strazia da sé con la più sconcia crudeltà. Il canto di trionfo dei cristiani magnifica Dio perché è entrato nel gioco sanguinoso della guerra sociale, perché ha « precipitato i potenti dall'alto della loro grandezza e ha esaltato i miseri ». I loro

miti associano l'ignominia sociale, il decadimento cadaverico del suppliziato, allo splendore divino. Così il culto assume quella funzione di mettere in contrapposizione tra loro forze che procedono in senso opposto, funzione fino ad allora ripartita tra i ricchi e i poveri, di cui gli uni votano gli altri alla rovina. Esso si lega strettamente alla disperazione terrestre, non essendo a sua volta altro che un epifenomeno dell'odio smisurato che divide gli uomini, ma un epifenomeno che tende a sostituirsi all'insieme dei processi divergenti che riassume. Conformemente alla parola attribuita al Cristo, che diceva di essere venuto per dividere e non per regnare, la religione non cerca dunque affatto di far sparire ciò che altri considerano la piaga dell'umanità: sotto la sua forma immediata, nella misura in cui il suo movimento è rimasto libero, essa si volta invece in un brago indispensabile ai suoi estatici tormenti.

Il senso del cristianesimo si dà nello sviluppo delle conseguenze deliranti della *dépense* di classe, in un'orgia mentale agonistica praticata a scapito della lotta reale.¹²

Tuttavia, per quanta importanza abbia assunto nell'attività umana, l'*umiliazione* cristiana non è che un episodio nella storica lotta degli ignobili contro i nobili, degli impuri contro i puri. È come se la società, cosciente della propria intollerabile lacerazione, fosse diventata per qualche tempo mortalmente ebbra, per gioirne sadicamente: l'ubriachezza più profonda non ha esaurito le conseguenze della miseria umana e, poiché le classi sfruttate si oppongono alle classi superiori con accresciuta lucidità, non si può assegnare alcun limite concepibile all'odio. Nell'agitazione storica, solo la parola Rivoluzione domina l'abituale confusione e porta con sé promesse che rispondono alle esigenze illimitate delle masse: i padroni, gli sfruttatori, la cui funzione è quella di creare forme sprezzanti che escludono la natura umana – la natura umana quale esiste al limite della terra, cioè del fango –, come esige una semplice legge di reciprocità, saranno, si spera, destinati alla paura, in quella *grande sera* in cui le loro belle frasi verranno coperte dalle grida di morte delle sommosse. Ecco la speranza sanguinosa che ogni giorno si confonde con l'esistenza popolare e che riassume il contenuto insubordinato della lotta di classe.

¹² Da sottolineare questa analisi della dialettica reale, del religioso, e l'individuazione dei suoi limiti « mentali ».

La lotta di classe ha solo un termine possibile: la perdita di coloro che hanno lavorato per perdere la « natura umana ».

Ma quale che sia la forma di sviluppo considerata, sia essa rivoluzionaria o servile, le convulsioni generali, costituite diciotto secoli fa dall'estasi religiosa dei cristiani e ai nostri giorni dal movimento operaio, devono venir rappresentate egualmente come un impulso decisivo *che costringe* la società a utilizzare l'esclusione di alcune classi da parte di altre per realizzare un modo di *dépense* il più tragico e libero possibile, per introdurre nello stesso tempo forme sacre così umane da far diventare disprezzabili al confronto le forme tradizionali. È il carattere tropico di tali movimenti che rende conto del valore umano totale della Rivoluzione operaia, capace di attirare verso di sé con una forza cogente quale quella che orienta certi organismi semplici verso il sole.

7. L'insubordinazione dei fatti materiali

La vita umana, distinta dall'esistenza giuridica e tale quale in realtà si svolge su un globo isolato nello spazio celeste, dal giorno alla notte, da una contrada all'altra; la vita umana non può in alcun caso venir limitata ai sistemi chiusi che le vengono attribuiti in talune concezioni ragionevoli. L'immenso travaglio di abbandono, di scorramento e di tempesta che la costituisce potrebbe essere espresso dicendo ch'essa comincia solo con il deficit di tali sistemi; quanto meno, la dose di ordine e di moderazione ch'essa ammette non ha senso se non a partire dal momento in cui le forze ordinate e tenute in serbo con moderazione si liberano e si perdono per fini che non possono venir assoggettati a niente di cui sia possibile render conto. È soltanto con una tale insubordinazione, anche miserabile, che la specie umana cessa di essere isolata nello splendore incondizionato delle cose materiali.

Di fatto, nel modo più universale, isolati o in gruppo, gli uomini si trovano costantemente impegnati in processi di *dépense*. La variazione delle forme non comporta alcuna alterazione dei caratteri fondamentali di questi processi, il principio dei quali è la perdita. Una certa eccitazione, la cui somma viene mantenuta nel corso delle alternative a un livello sensibilmente costante, anima le collettività

e le persone. Nella loro forma più accentuata, gli *stati di eccitazione*, che sono assimilabili a stati d'intossicazione, possono essere definiti come impulsi illogici e irresistibili al rigetto di beni materiali o morali che sarebbe stato possibile utilizzare razionalmente (in conformità al principio del pareggio dei conti). Alle perdite così realizzate si trova legata - tanto nel caso della « *ragazza perduta* » quanto in quello della spesa militare - la creazione di valori improduttivi di cui il più assurdo - e nello stesso tempo quello che suscita maggior avidità - è la gloria. Quest'ultima, completata dalla *decadenza*, sotto forme ora sinistre ora splendidi, non ha cessato di dominare l'esistenza sociale e resta impossibile intraprendere alcuna senza di essa, mentre essa è a sua volta condizionata dalla pratica cieca della perdita personale o sociale.

Così il residuo immenso dell'attività trascina le intenzioni umane - ivi comprese quelle che sono associate alle operazioni economiche - nel gioco qualificativo della materia universale: la materia, infatti, non può essere definita che dalla *differenza non logica* che rappresenta, in rapporto all'economia dell'universo, ciò che il *crimine* rappresenta rispetto alla legge.¹³ La gloria che riassume o simboleggia (senza esaurirla) l'oggetto della *dépense* libera, mentre non può mai escludere il crimine, non può essere mai distinta dalla qualificazione - almeno se si tiene conto della sola qualificazione che abbia un valore paragonabile a quello della materia, della *qualificazione insubordinata* che non è condizione di niente altro.

D'altra parte, se si rappresenta l'interesse, coincidente con quello della gloria (e così pure con quello della decadenza), interesse che la collettività umana collega necessariamente al cambiamento qualitativo realizzato con costanza dal movimento della storia; se ci si rappresenta da ultimo il fatto che tale movimento è impossibile da contenere o da dirigere verso un fine limitato, diventa possibile abbandonata ogni riserva, assegnare all'utilità un valore *relativo*. Gli uomini si assicurano la sussistenza o evitano la sofferenza, non perché queste funzioni di per sé comportino un risultato sufficientemente, ma per accedere alla funzione insubordinata della libera *dépense*.

¹³ È quella ch'è stata definita la dialettica dell'eterogeneo, la materialità nel pensiero di Georges Bataille.