

---

Bruno Moroncini

## LA COMUNITÀ DELL'EBBREZZA E DEL BISOGNO

**ABSTRACT:** *Community of need and intoxication*

This essay analyses the concept of community according to Georges Bataille, in opposition to anti-modern theories of community such as those of the past (Tönnies) and of the present (Toni Negri and Ugo Mattei). According to Bataille the question is to combine the objective demand for freedom from needs - marxist communism - with the subjective demand for ecstasy and enjoyment - the surrealist experience. The essay criticises Tönnies's distinction between community and society and reflects upon Bataille's concept of general economy and upon his interpretation of the Marshall Plan.

**Key words:** Community, Ecstasy, Needs

I - La storia si ripete. Stando a Marx, la prima volta accade sotto forma di tragedia, la seconda di una farsa. Forse è meglio essere più cauti: non sempre la storia è una tragedia. All'inizio le faccende possono essere serie, forse drammatiche, non necessariamente tragiche. Quando si ripetono invece fanno sempre ridere<sup>1</sup>. Può accadere cioè che una teoria scientifica o un'ipotesi politica o un discorso che sia le due cose insieme, la prima volta che compare, nonostante i suoi evidenti limiti concettuali e pratici, sia tuttavia degno di considerazione perché si sforza di affrontare in modo serio, documentato e sostenuto dall'onestà intellettuale di colui che lo enuncia, questioni oggettive e rilevanti sia dell'ambito disciplinare in cui s'iscrive sia della società e dell'epoca alle quali appartiene; ma che quando a distanza di un secolo o di più quel discorso si ripresenti sostanzialmente immutato – soltanto rivestito secondo i dettami delle ultime grida della moda per farlo sembrare attuale –, generi negli spiriti avvertiti o più semplicemente in coloro che sono abbastanza avanti nell'età una ilarità irrefrenabile. Mista però anche a un po' di rabbia: come, di nuovo? Ancora? Ma non ce n'eravamo sbarazzati una volta per tutte? Com'è che è ancora qui?

La storia moderna del concetto della comunità corrisponde, pressappoco, a questo schema: quando nel 1887, nel pieno della "grande depressione", cioè della prima grave crisi del capitalismo, Ferdinand Tönnies pubblica la prima edizione del suo *Comunità e società* con il sottotitolo *Trattato del comunismo e del socialismo come forme culturali empiriche*, poi cambiato nelle edizioni successive col più generico *Concetti fondamentali della sociologia pura*, l'evento fa epoca nella sociologia scientifica e ha un'incidenza nel campo delle ideo-

---

1 Questa lettura del passo marxiano che costituisce l'*incipit* de *Il 18 Brumaio* di Luigi Bonaparte appartiene come è ovvio alla vulgata: in realtà esso introduce una discussione estremamente importante sul rapporto fra passato e presente nella considerazione degli eventi storici tutta incentrata – siamo a tre anni dal *Manifesto* – sullo statuto della "spettralità" nell'azione politica.

logie politiche. Ma quando in tempi recenti e di nuovo in un'epoca di crisi, il concetto della comunità, sotto la forma dei beni comuni o del comune (*Commonwealth*<sup>2</sup>) sembra tornare di moda, il carattere farsesco, cioè schiettamente reazionario, del suo uso è fuor di dubbio. In mezzo, ma in verità più spostata verso la seconda metà del secolo scorso, sta una fioritura di discorsi in cui la domanda di comunità, il desiderio comunale, sono declinati non in opposizione alla società borghese e capitalistica ma a partire da essa, a partire dall'individualismo che la contraddistingue e dalla esigenza di consumo da cui è mossa: con la sola eccezione di Bataille la cui riflessione sulla comunità risale agli anni cinquanta, i testi di Nancy e di Blanchot vedono la luce durante gli anni ottanta<sup>3</sup>.

Se in entrambi i casi, la pubblicazione nel 1887 di *Comunità e società* e quella recentissima dei libri di Toni Negri e Michael Hardt e di Ugo Mattei<sup>4</sup>, abbiamo ricordato che vedevano la luce nel bel mezzo di crisi economico-sociali di tali proporzioni da essere vissute come gli annunci della prossima fine del capitalismo, è perché crediamo che si possa ritenere quasi una legge storica la relazione fra l'emergenza di un discorso sulla comunità antimoderno e reazionario e i momenti ciclici in cui il capitalismo subisce l'effetto della caduta del tasso di profitto con conseguente disoccupazione e restrizione dei redditi da lavoro salariato. Il ricorso alle versioni pre-moderne, in particolare medioevali, della comunità, usate come toccasana nei confronti dei mali della società moderna, individualista e iperproduttivistica, ci appare come l'interfaccia intellettuale della resistenza che ceti piccolo-borghesi attivano contro quello che per loro è il rischio della proletarizzazione. Poiché l'inizio di un periodo di transizione al comunismo è la prestazione specifica della classe operaia, marxianamente intesa come quella componente del rapporto economico-sociale capitale-lavoro salariato adibita a produrre plus-valore, qualunque resistenza a divenirne parte, ampliandone il raggio e la portata sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, allontana il momento della rottura rivoluzionaria.

Quasi sempre la spinta innescata dalla crisi sfocia a destra – la comunità di suolo e sangue d'ispirazione heidegger-nazista; ma alle volte che non sono poche pende verso sinistra: anche la direzione politica e l'armatura teorica del movimento rivoluzionario sono oggetto

---

2 Alla lettera "ricchezza comune" oltre che titolo dell'ultimo libro di Toni Negri e Michael Hardt, *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard 2009, tr. it. di G. Giordano, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

3 La prima versione dello scritto di Nancy già intitolato *La communauté desoeuvrée* compare nel numero 4 della rivista «Alea» nel 1983; nello stesso anno, come risposta-commento al precedente, compare di Maurice Blanchot *La communauté inavouable* (Minuit); infine nell'86 viene pubblicato il libro di Nancy *La communauté desoeuvrée* per i tipi di Christian Bourgois Editeur. Il mio saggio *La comunità impossibile* è pubblicato in un volume collettaneo nel 1991 e poi ristampato in *La comunità e l'invenzione*, Cronopio 2001; abbiamo poi G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* Einaudi, Torino 1998 preceduto però da accenni al tema già presenti in Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988. Un posto a parte dovrebbe essere riservato alla riflessione sul tema della comunità condotta da Aldo Masullo in un arco di tempo che va dall'inizio degli anni sessanta fino ad oggi: in particolare si vedano *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl (1962-1963)* Editoriale scientifica, Napoli 2005, *La comunità come fondamento. Fichte Husserl Sartre*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965, *Il senso del fondamento* (1967), Editoriale scientifica, Napoli 2007, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971.

4 Cfr. U. Mattei, *Beni comuni - un manifesto*, Laterza, Bari 2011.

della lotta di classe e può accadere che leadership piccolo-borghesi soppiantino i marxisti-leninisti. La “grande depressione” durante la quale compare la prima edizione di *Comunità e società* fa, da questo punto di vista, da prototipo di tutte le altre crisi del capitalismo: durata dal 1873 al 1895 essa da un lato appare come la dimostrazione empirica della solidità scientifica della cosiddetta “teoria del crollo”, della tesi cioè che la concezione materialistica della storia avesse dimostrato l'inevitabile collasso del capitalismo incapace di far fronte alle sue contraddizioni, e dall'altro come la smentita più bruciante di questa stessa previsione. Non solo il capitalismo non collassa ma utilizza la crisi come una leva per modificarsi, tagliando i rami secchi, spostando le risorse a settori a più alto valore aggiunto, trasformando i modi della produzione, il lavoro operaio, la forma di gestione delle aziende. L'effetto più proprio della crisi è la consapevolezza che quest'ultima non è l'ostacolo su cui il capitalismo inciampa bensì la condizione perché possa ulteriormente svilupparsi. Cosicché la “grande depressione” non è solo il bacino di cultura per l'elaborazione di una teoria della comunità contrapposta ai guasti della società moderna, cioè capitalistica, ma anche la molla per la lettura revisionista del marxismo da parte di Bernstein, per l'imbalsamazione della stessa teoria marxista ad opera di Kautsky e per l'inizio della riflessione di Lenin sull'imperialismo come fase nuova del capitalismo.

Di contro una teoria progressiva della comunità, una teoria, si potrebbe dire, postmoderna e non anti o premoderna, della comunità, si sviluppa nei momenti di massima espansione del ciclo capitalistico, nei punti alti dell'accumulazione e del consumo, quando la posta in gioco non è come far fronte a risorse scarse, ma come consumare la parte della ricchezza prodotta che risulta in sovrappiù prima che la sovrapproduzione inneschi la caduta del tasso di profitto: nel caso di Bataille ad esempio ci sembra impossibile slegare l'idea di una comunità assente e negativa, la comunità di coloro che non hanno comunità, dalla riflessione economico-politica sul significato e sugli effetti del piano Marshall all'indomani della seconda guerra mondiale come forma dello “spreco” delle risorse che la stessa guerra, per l'incremento dell'industria militare, aveva prodotto in sovrappiù. Il piano di aiuti che storna la massa del plus-valore ottenuta attraverso lo scambio capitalistico incrementato dalla guerra dall'immediato reimpiego produttivo si mostra a Bataille come un uso suntuario, una *dépense* (un concetto elaborato fin dal 1933 ma che solo ora riceve un'applicazione non solo soggettiva ma anche economico-sociale) della ricchezza presente sul mercato e da quest'ultimo non più riutilizzabile. Questo spreco è come un dono impossibile da restituire: attualizzando integralmente la teoria sociologica del dono di Marcel Mauss (esattamente il contrario del ritorno indietro e della nostalgia per il passato primitivo dell'umanità) che fonda l'esistenza della comunità non soltanto sul lavoro e sull'accumulazione, ma anche e soprattutto sul dispendio e sulla perdita, facendo cioè del dono senza restituzione la forza di legge che tiene unita una moltitudine, Bataille può coniugare il piano Marshall con l'ipotesi di una comunità priva di vincoli che non siano quelli derivanti dall'obbligo comune, vale a dire dal *munus*, di donare tutto, anche il necessario per la sopravvivenza, e in tal modo dissolversi come comunità in presenza, produttiva e destinata alla durata. Se qualche anno dopo questa riflessione è potuta apparire a Nancy e a Blanchot come una premessa per ripensare il comunismo dopo i guasti staliniani, è perché essa conteneva già insieme ad una critica della società capitalistico-borghese anche una presa di distanza nei confronti degli esiti della rivoluzione sovietica: l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la conseguente assenza di padroni

non aveva in realtà liberato la classe operaia dalla vera servitù che per Bataille è quella del lavoro, del domani e dell'operosità. Formalmente liberi, i cittadini sovietici sono in realtà tutti schiavi del primato della produzione e dell'accumulazione: non sprecano mai e mai si abbandonano all'ebbrezza.

L'effetto che la teoria della comunità elaborata da Bataille ha sull'idea del comunismo è massiccio e per nulla indolore: comporta in primo luogo che quest'ultimo non possa fondarsi esclusivamente sul bisogno. In verità sul fondamento di una rivoluzione economico-sociale il comunismo mira alla liberazione dell'uomo dalla dipendenza dal bisogno, ipotizza forme della produzione sociale che, dando soddisfazione ai bisogni legati alla sopravvivenza – come diceva Marx: mangiare, bere e procreare –, sottraggano gli umani al giogo del lavoro servile e ai rapporti di dominio. Ma non guarda mai, se non sotto una forma immaginaria e utopica, al di là del bisogno col rischio di restarvi sottomesso non riuscendo a pensare l'uomo e la società se non a partire da esso e dentro la sua cerchia: la vita umana cioè si consumerebbe nell'oscillazione fra l'avvertimento del bisogno e la sua soddisfazione, sarebbe risucchiata da un regime omeostatico, forse appagata ma mai dedita ad un piacere in pura perdita, ad un godimento eccessivo. Per non dire del fatto che, restringendo il suo scopo alla liberazione dalle necessità materiali legate alla sopravvivenza, l'uomo sarebbe costretto inevitabilmente a lavorare per procurarsi i beni con cui si soddisfano i bisogni col risultato che quanto più è impegnato a liberarsene tanto più ne subisce il fascino e se ne lascia ossessionare.

Da più fonti – Hegel riletto da Kojève, Nietzsche, il marchese de Sade e il surrealismo, forse anche la psicoanalisi freudiana<sup>5</sup> – Bataille ha tratto l'idea che, affinché l'uomo sia compreso nella sua interezza, si debba riconoscere che esso non è fatto solo di bisogni per soddisfare i quali non c'è altro mezzo che mettere a freno il desiderio, aver paura della morte, rinviare il godimento, risparmiare e accumulare, insomma lavorare, ma anche di attese di desiderio che richiedono pratiche e gesti opposti: il consumo immediato e in pura perdita, la gioia derivante dalla distruzione propria e altrui, le forme estreme dell'amore, le esperienze limite, l'abbandono al sogno ed all'ebbrezza, il rifiuto della cura del futuro e la dilapidazione qui e ora della ricchezza accumulata. La comunità che Bataille tenta di pensare è tesa quindi fra gli estremi del bisogno e dell'ebbrezza e al comunismo che di questa comunità rappresenta il lato oggettivo, la trasformazione della società per la liberazione dal bisogno, deve accompagnarsi quello soggettivo, l'esperienza glissante del godimento estatico, l'esperienza cioè dello sprofondamento della stessa possibilità dell'esperienza in quanto tale, la coscienza di una coscienza in pieno svanimento.

Prima di approfondire questo punto, soffermiamoci ancora per un attimo sulle concezioni reazionarie della comunità.

II - Per affrontare questo punto può risultare utile prendere le mosse dalla distinzione che Eric Hobsbawm ha stabilito fra i significati delle parole “comunismo” e “socialismo” – ci si ricorderà che il sottotitolo della prima edizione di *Comunità e società* era «Trattato del comunismo e del socialismo come forme culturali empiriche». Scrive Hobsbawm:

---

5 Su questo punto mi permetto di rinviare a B. Moroncini, *La letteratura e i diritti del “piccolo”. La genealogia dell'oggetto “a” tra Bataille e Lacan*, in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile* a cura di F.C. Papparo/B. Moroncini, il melangolo, Genova 2009.

A differenza della parola “comunista”, che aveva sempre significato un programma, la parola “socialista” era prima di tutto analitica e critica. La si utilizzava per descrivere coloro che avevano una particolare idea della natura umana (per esempio l'importanza della “socievolezza” o degli “istinti sociali” in essa), che presupponeva una particolare concezione della società umana, o chi credeva nella possibilità o necessità di un modo particolare di azione sociale, soprattutto in questioni di pubblico interesse (come l'intervento nelle operazioni del libero mercato)<sup>6</sup>.

Qualche riga prima Hobsbawm aveva anche notato che il comunismo, quando Marx e Engels ne erano venuti per la prima volta a conoscenza, presentava la parola «eguaglianza come suo slogan centrale»<sup>7</sup>.

Il comunismo è un programma politico, il programma dell'emancipazione umana il cui slogan principale è l'eguaglianza, un'eguaglianza sociale e materiale e non più solo giuridico-formale; quel che Marx vi aggiunge è una teoria scientifica, una teoria cioè capace di sviluppare il *mathema*, l'algoritmo, cui ricondurre i fenomeni appartenenti ad un certo campo d'esperienza che in questo caso è quello dell'economia, vale a dire di come si produce, accumula e consuma la ricchezza necessaria alla riproduzione delle società umane. Il comunismo come desiderio dell'umanità di liberarsi dal dominio, un desiderio costretto fino ad allora ad allucinare il proprio oggetto o a perdersi dietro l'utopia, viene ancorato da Marx ad una base materiale, i vincoli economici, che sola lo può rendere effettuale.

Di contro il socialismo è una concezione ideologica, una vera e propria *Weltanschauung* della società, di come è secondo la sua essenza, di come è diventata ad opera di forze ostili e parassitarie, e di come dovrebbe ritornare ad essere. Il socialismo presuppone l'esistenza di una “socievolezza originaria”, di “istinti sociali” (oggi si dice “solidarietà”) naturalmente contrapposti agli esiti individualistici e egoistici propri dell'imbastardimento mercantile della società moderna. Ne consegue che per il socialismo la politica non ha alcuna autonomia, che essa discende senza nessuna soluzione di continuità da un'idea della società come di una realtà olistica, compatta, organica, fondata sulla cooperazione e sul mutuo soccorso. Il socialismo è essenzialista, parte dalla credenza in un'essenza atemporale della natura umana come di una natura sostanzialmente sociale. Il comunismo invece è inessenziale, sposa la tesi hegeliana secondo la quale l'essenza dell'uomo è di non averne: l'uomo è l'effetto delle forme della produzione sociale che sono storiche e modificano ogni volta l'idea e la pratica delle relazioni sociali fra gli uomini. Non esiste – anticipiamo così una critica alle tesi di Michael Hardt e Toni Negri – un lavoro biopolitico originario e precedente alla sussunzione sotto un modo di produzione, non esiste un valore del lavoro indipendente dai rapporti di produzione. Come la follia per Foucault è ciò che di volta in volta un archivio specifico, un certo intreccio fra il dicibile e il visibile, un particolare parallelismo fra discorso e istituzione, sono in grado di produrre, così il lavoro non è un trascendentale, ma una variazione empirica che segue le orme del cambiamento storico<sup>8</sup>.

6 E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, tr. it. di L. Clausi, Rizzoli, Milano 2011, p. 32.

7 Ivi, pp. 29-30.

8 Va da sé che in Marx si assiste ad un'oscillazione fra il comunismo e il socialismo: c'è un Marx essenzialista, soprattutto quello dei manoscritti, e un Marx scienziato e critico della scienza, il Marx del *Capitale* e dei *Grundrisse*. Il tentativo di conciliazione fra il socialismo e il comunismo si è talmente imposto nella storia del movimento operaio da far diventare il primo lo stadio o la fase storica prelimi-

Il punto di partenza di Ferdinand Tönnies sono le relazioni fra le volontà umane, in particolare quelle affermative, tali cioè da non essere dirette alla distruzione reciproca. Una volta dato il nome di “associazioni” ai rapporti di affermazione reciproca, essi possono essere concepiti in due modi: o come «vita reale e organica» e questa è «l'essenza della comunità», o come «formazione ideale e meccanica» e questo è «il concetto di società»<sup>9</sup>. In verità per Tönnies tutto il reale è sempre organico, lo si può pensare solo «in connessione con l'intera realtà che determina la sua natura e i suoi movimenti»<sup>10</sup>; ciò non toglie però che per la percezione e soprattutto per la considerazione scientifica si debbano operare dei tagli nel reale e riconoscere che dei sottoinsiemi o delle parti presentino forme di attrazione indebolita o addirittura meccanica. Appare evidente che la fondazione scientifica della sociologia si appoggi sui due schemi, organico e meccanico, che sono stati più che legittimati nel campo delle scienze naturali attraverso lo sviluppo e l'affermazione della fisica e della biologia. Solo che come sempre avviene il loro trasferimento acritico nell'ambito delle scienze umane assume inevitabilmente un aspetto ideologico. La scienza della vita viene usata per giustificare la superiorità dei rapporti comunitari su quelli societari: al livello originario o naturale (in realtà originario perché naturale) infatti le volontà umane si trovano in una situazione di «perfetta unità», di simbiosi assoluta, la cui forza è tale da riuscire a conservarsi «nonostante e attraverso la separazione empirica». La radice della forza di tali rapporti è data dal tipo di connessione che le unisce che si trova al livello della vita vegetativa quale si dà attraverso il vincolo della nascita. Ne discende che i rapporti che fanno da base e da modello per la forma di associazione comunitaria siano nell'ordine: 1) il rapporto madre-bambino; 2) il rapporto fra uomo e donna come coniugi (e quindi genitori); 3) il rapporto tra fratelli e sorelle in quanto figli di una stessa madre.

Se è quindi la famiglia con i suoi rapporti fondamentali a costituire il modello “naturale” della forma di associazione comunitaria, la posta in gioco consisterà per Tönnies nella capacità di estenderlo anche a cerchie più estese di quelle ristrette ai soli consanguinei senza che ciò comporti in alcun modo un cedimento alla forma “ideale”, cioè astratta, e “meccanica”, cioè estrinseca e indifferente, della società: ad una comunità di sangue che continua a far da fondamento se ne aggiungeranno una caratterizzata dall'unità di luogo e un'altra da quella dello spirito. Cui corrispondono tre forme di rapporto: la parentela, il vicinato e l'amicizia; e a partire da quest'ultima che si estende anche ai rapporti di lavoro e alle comuni credenze religiose la comunità può dotarsi finanche di funzioni giudiziarie, ducali (cioè di eserciti) e sacerdotali senza mai snaturarsi. A qualunque livello si articoli l'associazione comunitaria essa si fonda sempre sull'amore e la comprensione reciproca, mai l'indifferenza viene a instalarsi fra le volontà umane. I membri della comunità sono sempre legati tra di loro da vincoli di natura affettiva, mai da interessi astratti.

Ciò che caratterizza la società per Tönnies è, infatti, l'assenza di legame diretto e reciproco fra le volontà: anche se vivono in modo pacifico, gli uomini nella società non sono mai legati tra di loro, essi sono essenzialmente separati. Pur essendo una forma di associazione affermativa, tale cioè da legare le volontà tra di loro, tuttavia la società lega attraverso la separazione, lascia i soggetti separati nonostante i legami che pure li tengono insieme e li

9 F. Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 45.

10 Ivi, p. 47.

costringono ad avere rapporti reciproci. Il paradosso di un legame della separazione o di un legame che lega a causa della separazione si scioglie se si comprende che attraverso di esso Tönnies sta cercando di chiarire quello strano tipo di rapporto, tutto moderno, che è lo scambio. Nella società

[...] ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati fra di loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti ed ammissioni, che sono considerati quasi come atti di ostilità<sup>11</sup>.

Questo «atteggiamento negativo» che viene considerato normale dai soggetti della società significa che «nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua»<sup>12</sup>. Lo scambio presuppone l'indifferenza se non l'ostilità degli uomini fra loro (o forse la loro libertà personale difesa ad ogni costo dalle intrusioni altrui giustificate anche quando sono violente e prevaricatrici in quanto manifestazioni dell'amore) e richiede un dispositivo astratto che permetta di individuare una misura comune là dove vigono atteggiamenti e volontà incommensurabili. Da qui tutta una serie di concetti ricardiano-marxiani, – valore, tempo di lavoro necessario, denaro, mercato mondiale, capitale – usati in chiave antimoderna, usati cioè come prova indiretta della superiorità della comunità.

Come sempre la neutralità scientifica per la quale le due forme o tipi dell'associazione dovrebbero essere posti sullo stesso piano nasconde una gerarchia e un sistema di preferenze: la comunità precede dal punto di vista temporale, storico, logico e assiologico la società, essa è il valore e la società il disvalore, la comunità è naturale e quindi vera mentre la società è artificiale, vale a dire falsa o peggio ancora finta. La lotta al dominio congiunto del capitale e del mercato si fonda non su un progetto politico di emancipazione umana ma su di un'idea di società la cui verità è data dalla comunità. Essere socialisti significa ripristinare contro la società moderna che le scardina e le smonta le forme precedenti della comunità, i loro rapporti di dipendenza fondati sulla nascita, sul bisogno e sul ricatto dell'amore.

III - Sarebbe ingeneroso accusare Michael Hardt e Toni Negri di limitarsi a fare il taglia-e-incolla o la copia conforme delle posizioni sostenute da Tönnies in *Comunità e società*. Su un punto almeno la distanza non potrebbe essere più grande: pur essendo, insieme all'impresa e alla nazione, un'istituzione del "comune", la famiglia tuttavia, come le altre due d'altronde, ne è anche la forma di corruzione più violenta. E lo è per il fatto di sottoporre il comune ad un insieme di gerarchie e di vincoli di carattere soprattutto sessuale e di genere, oltre che di esclusioni e distorsioni di forme di vita e tipi di relazioni interpersonali, che lo schiacciano e lo deformano. Detto questo resta però il fatto che una delle due categorie che identificano il comune sia per Hardt e Negri proprio l'amore e che quindi, forse anche per il richiamo concettuale e lessicale fra il "comune" e la "comune", questo sentimento strappato alle sue deformazioni romantiche e mistiche, nonché alle miserie familiari, diventi il perno della relazione sociale. Contro i processi di valorizzazione capitalistica che implicano estraneità e dipendenza, l'amore inteso come una forza produttiva – l'amore come potenza creativa

11 Ivi, p. 83.

12 *Ibidem*.

e procreativa: un lucreziano coito universale che abbraccia natura e società – abbandona i limiti ristretti del privato e come generatore di relazioni sociali fondate sull'affettività, sulla solidarietà e sulla cura verso gli altri, si rivela una potenza economica in grado di procurare anche beni materiali. L'amore non è un evento passivo, che giunga all'improvviso e da chissà dove, ma al contrario «un'azione, un evento biopolitico, pianificato e realizzato in comune»<sup>13</sup>.

L'amore ha un rango ontologico, produce ed incrementa l'essere come essere-in-comune. Qui l'amore non è né una procedura di verità come per Alain Badiou che fonda la fedeltà al "duale", all'incontro esclusivo e debordante con *un* altro, né la supplenza all'impossibilità del rapporto sessuale secondo la dizione lacaniana, e nemmeno una potenza civilizzatrice delle istanze più selvagge della condizione umana, bensì «[...] un processo di produzione del comune e di produzione di soggettività», non soltanto un mezzo per produrre «dei beni materiali o altre necessità, ma un *fine* in sé»<sup>14</sup>. Amore e produzione del comune si equivalgono: l'amore è «[...] sia la potenza che costituisce il comune, sia la potenza esercitata dal comune»<sup>15</sup>. Ma non si capirebbe il ruolo che all'amore attribuiscono Michael Hardt e Toni Negri se non si tenesse conto dell'altra categoria fondativa del comune che è la povertà – d'altronde è una verità filosofica che Eros sia figlio di Penia. Tuttavia povertà non è qui né un'originaria mancanza ad essere del soggetto umano né tantomeno assenza di risorse, è piuttosto sinonimo di possibilità – secondo la doppia filiazione Eros è figlio anche di Poros<sup>16</sup>. L'industriosità dell'amante che in Platone sconfinava nel registro comico è ritrascritta da Hardt e Negri come produttività e lavoro biopolitico. Quelli che oggi cadono sotto la rubrica della povertà – i poveri veri e propri, i migranti e i lavoratori precari – non sono degli esclusi, sono al centro e al cuore dei «ritmi globali della produzione biopolitica»<sup>17</sup>. Se nelle statistiche strettamente economiche la povertà continua ad essere presentata in modo negativo, non altrettanto si può dire quando si tratta di valutare «le forme di vita, i linguaggi, i movimenti e la capacità di innovare»<sup>18</sup> che essa è in grado di produrre.

Se è vero che i "poveri" mancano di tutto, esclusi come sono da ogni regime di proprietà, tuttavia – così pensa da sempre il piccolo-borghese – sono "industriosi", inventivi, pieni di

13 M. Hardt/T. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 185.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 193.

16 Il rinvio al *Simposio* platonico non è un nostro capriccio, ma è rigorosamente testuale: sono Hardt e Negri che evocano il discorso di Diotima rileggendolo alla luce delle teorie del femminismo italiano e francese secondo le quali «[...] Diotima non intende guidarci verso la "sublimazione" della povertà e del desiderio nella "pienezza" della bellezza e della ricchezza, ma verso la potenza del divenire che ricaviamo dalle differenze» (ivi, p. 11). Che Diotima sia un'invenzione di Platone è dubbio che non sfiora né le "femministe" né tantomeno Hardt e Negri. Su questo si veda il mio *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*. Immane come la morte cade a questo punto la citazione di Benjamin, in particolare dello scritto degli anni trenta *Esperienza e povertà*: peccato che la povertà di cui parlava il pensatore tedesco fosse la povertà dell'esperienza e che quindi lo slogan "farcela con il poco" non intendesse celebrare le capacità produttive in termini di forme di vita e di relazioni umane dei cosiddetti poveri, ma la necessità di fare come si dice di necessità virtù e usare come un'arma proprio quella riduzione a nulla di tutta l'esperienza accumulata nella storia umana prodotta dalla società moderna, significasse insomma riconoscere il rapporto stretto che intercorre fra nichilismo e politica rivoluzionaria.

voglia di fare, pronti ad impegnare al meglio le loro facoltà. Ma perché tutto questo funzioni ed abbia affetti tangibili debbono stare insieme, debbono unirsi. Ecco a che serve l'amore: a far comune. Una povertà che ne fosse priva scadrebbe allora veramente a privazione, a mancanza di tutto: «la solidarietà, la cura verso gli altri, la costituzione di comunità e la cooperazione rappresentano per i poveri delle vere e proprie condizioni di sopravvivenza»<sup>19</sup>.

La continuità con le tesi di Tönnies da parte di Michael Hardt e Toni Negri non va quindi cercata nell'uso di singoli concetti o la valorizzazione di certe istituzioni sociali, ma sul ricorso del tutto consapevole a categorie etiche e ontologiche proprie della premodernità nella convinzione che solo da esse possa venire un lenimento ai disastri soggettivi e oggettivi provocati dalla società capitalistica. Da questo punto di vista amore e povertà sono metonimie di politica e classe, spostamenti nevrotici operati da chi rimuove la proletarianizzazione crescente di strati e facoltà considerati fino ad ora immuni dalla regola del valore di scambio. Metonimie che, per soprammercato, pretendono di essere metafore, un cambio di registro – dalla lotta di classe al lavoro biopolitico, dall'organizzazione all'amore, dalla parte al comune – attraverso il quale le soggettività che ancora erano abbacinate dai miraggi della merce si trovano innalzate al rango della verità ontologica.

Tutta la discussione su modernità, premodernità e altermodernità intrapresa da Hardt e Negri è la dimostrazione del tentativo di spacciare per critica della modernità capitalistica il ricorso alle lotte condotte in difesa delle forme economiche e degli assetti sociali premoderni. Dai luddisti degli albori dell'industria manifatturiera ai contadini del terzo e quarto mondo tutte le resistenze alla modernità sono reinterpretate come forme del suo superamento. Con un curioso uso della interpretazione foucaultiana del potere secondo la quale quest'ultimo è un rapporto di forze e quindi implica una resistenza strutturale al suo esercizio, senza dire che esercitare potere per Foucault vuol dire far fare all'altro quello che si vuole senza ricorrere ad alcuna coercizione ma anzi facendo leva sulla sua libertà, Hardt e Negri ne concludono che ogni forma di opposizione a decisioni assunte da qualunque organismo, eletto o meno, e secondo ogni tipo di procedura, democratica o no, sia comunque giusta: dai contadini indiani che non vogliono le dighe agli operai di Pomigliano, dai co.co.co ai no tav, sono tutti espressione del lavoro biopolitico, tutti poveri e amanti.

Per Marx, il cui tratto industrialista non può che venir stigmatizzato a favore del suo lato terzomondista e asiatico, la critica al moderno doveva spingere in avanti il processo storico: pur non credendo nelle 'magnifiche sorti e progressive', tuttavia Marx agganciava la *chance* del comunismo allo sviluppo delle forze produttive promosso dal capitalismo. Si trattava di andare oltre il piano d'immanenza del capitalismo rendendo discontinuo il processo storico, denunciando il patto sociale fra le classi, attivando l'organizzazione politica di chi produceva il plus-valore: in ogni caso l'obiettivo era quello di sfondare il moderno verso un'ultramodernità, non di tornare indietro. Per Hardt e Negri non c'è oltre, o l'oltre è già iscritto nel piano d'immanenza del comune: l'essenza è data, è il lavoro. Il quale, biopolitico e comune quanto si voglia, non cessa per questo di ribadire il suo carattere servile.

IV - Che la teorizzazione dei beni comuni di Ugo Mattei sia debitrice delle tesi di Michael Hardt e Toni Negri è dimostrato almeno da due fatti: il primo meramente accademico è rap-

---

19 Ivi, p. 185.

presentato dalla presenza di *Comune* nella bibliografia che chiude *Beni Comuni. Un manifesto*, il secondo, contenutistico e di fondo, si ricava dal sottotitolo del libro di Hardt e Negri di cui *Beni comuni* sembra essere nient'altro che una lunga glossa, un'esplicitazione giuridica da un lato e un'applicazione concreta e determinata dall'altro. Il sottotitolo di *Comune* suona infatti *Oltre il privato e il pubblico* e la sua funzione è quella di specificare il ruolo del 'comune' come terza via rispetto alle due forme della proprietà finora conosciute, quella privata appunto e quella pubblico-statale. Rispetto ad una tradizione novecentesca dell'idea del socialismo la caratteristica che accomuna le posizioni di Hardt e Negri e quelle di Mattei è la diffidenza o il rifiuto esplicito nei confronti della proprietà statale dei mezzi di produzione, dell'hegeliana supremazia dello stato in quanto garante dell'interesse pubblico. Con una rilevante differenza: mentre Hardt e Negri ereditano la critica operaista al comunismo staliniano e il loro abbandono della soluzione statalista dipende dall'assunzione da parte dei ceti dirigenti del partito bolscevico di una teoria dello sviluppo storico che postula la necessità della fase capitalistica, moderno-progressiva, per poter passare al comunismo col risultato di identificare il socialismo con un capitalismo di stato sempre più aggressivo e violento (e di questo esito la Cina post-rivoluzione culturale maoista è l'esempio più vistoso e convincente), Ugo Mattei fonda il bisogno di una terza via fra proprietà statale e proprietà privata sul fenomeno, innescato dalla pressione della globalizzazione neoliberista, della dismissione che gli stati borghesi occidentali, soprattutto europei, stanno operando di quei beni, come ad esempio l'acqua, considerati finora di proprietà pubblica.

Sussiste tuttavia un problema: il "comune" e/o il nuovo statuto giuridico dei cosiddetti "beni comuni" si configura ancora come un regime di proprietà? Per Hardt e Negri la questione non si pone neppure o almeno così sembra: la proprietà – pubblica o privata fa lo stesso – è sempre legata allo sviluppo e all'iper-produzione, cioè alla legge di accumulazione del capitalismo, ed è quindi in netta opposizione al lavoro biopolitico che, come già si è anticipato, preesiste alla sussunzione formale e materiale al comando del capitalismo, non deve nulla alle forme di sviluppo specifiche di quest'ultimo e manca di conseguenza di qualunque aspetto proprietario. Il lavoro biopolitico implica il comune in almeno due sensi: in primo luogo perché la sua stessa possibilità presuppone il rapporto solidale fra i soggetti umani, richiede l'esistenza di una rete di relazioni, una messa in comune delle competenze e dei saperi oltre che il piacere della cooperazione, e in secondo luogo perché sulla base di queste stesse premesse esso è anche ciò che il comune lo produce, lo intensifica e lo accresce. Ne discende che anche quei beni materiali che il lavoro biopolitico finisce per produrre siano da considerarsi come proprietà comune e che proprio il lavoro, secondo una costante della tradizione operaista, costituisca il titolo sufficiente per poter usufruire degli oggetti. Non tutto però è chiaro: non si comprende infatti se Hardt e Negri ricorrano alla distinzione fra proprietà e possesso, la prima intesa quale titolo di natura giuridica, il secondo come semplice uso dell'oggetto, oppure pensino ad una vera e propria proprietà comune sancita giuridicamente. È certo invece che per Ugo Mattei quest'ultimo punto è quello decisivo: si tratta, infatti, di trovare una formula giuridica che sancisca il carattere di proprietà pubblica dei "beni comuni" riuscendo però a separare la sfera del "pubblico" da quella dello stato. Insomma esiste, è possibile un diritto pubblico che non sia statale?

Non ci soffermeremo più di tanto sul tipo di risposta che, come sempre in questi casi, ricorre a modelli sociali e, nel caso di Ugo Mattei, giuridici di stampo medievale. Questa

epoca storica, precedente l'instaurazione dello stato nazionale moderno e caratterizzata sul piano politico-istituzionale o dalla forma-impero (il rapporto con le tesi di Michael Hardt e Toni Negri è lampante) o dalle autonomie comunali o ancora dai diritti e dai privilegi dei singoli feudi, presenta una pluralità di centri di potere e quindi una disseminazione di normative giuridiche fra le quali un posto particolare spetta alle forme del comune utilizzo della terra da parte di ristrette comunità di contadini. Poca importanza ha agli occhi di Ugo Mattei il fatto che una simile gestione della terra si muovesse nei limiti di un'economia di pura sussistenza, adibita a produrre cioè, e quando era possibile, solo quel tanto che permettesse la sopravvivenza. Pur non sapendo se ciò sia dovuto a una pervicace vocazione pauperistica o a un tardivo amore per l'idillio, resta il fatto che quello che conta per Mattei è soltanto l'aspetto antiindividualistico di questa economia di sussistenza in cui lo *status* di ciascuno era determinato dal ruolo da lui svolto nella cooperazione sociale e in cui «la dimensione relazionale dell'“essere” era largamente dominante rispetto a quella materiale dell'“avere” anche perché la produzione di beni privati, tanto durevoli quanto di consumo, era molto limitata sul piano tecnologico»<sup>20</sup>.

Niente beni privati e dunque nessuna necessità di privatizzare quelli pubblici e comuni che, nell'ordine, sono:

[...] *il bosco* che offriva legname, bacche, funghi e selvaggina; i *fiumi e i torrenti*, che offrivano acqua, pesci, e possibilità di trasporto; *la città*, che offriva protezione all'interno delle cinta murarie, ma anche deiezioni umane ed animali utilizzate per la coltivazione dei campi e luoghi comuni, quali le piazze di mercato, dove scambiare i prodotti rurali e di artigianato, ma anche dove innamorarsi, combinare matrimoni, organizzare le più varie attività. Beni comuni erano pure *le chiese* (...) i soli luoghi in cui l'esistenza, spesso brutale, potesse elevarsi, magari per poche ore alla settimana durante il culto, a una dimensione compatibile con la spiritualità<sup>21</sup>.

Non si sa se ridere o piangere di fronte a questo quadretto del mondo medievale europeo oscillante fra la leziosità nostalgica di un "Et in Arcadia ego" e le consolazioni per una vita brutale e imm modificabile offerte dall'edificazione religiosa. L'unico modo per dare un senso alla lettura di questo volumetto altrimenti inutile è provare a utilizzarlo per porre la questione, questa sì rilevante, riguardante che cosa sia il 'pubblico', che cosa lo caratterizzi, se il suo concetto sia ancora legato a quello di proprietà o lo escluda senza nessun ricorso però alla categoria del lavoro, biopolitico o no. Ugo Mattei non ha dubbi:

Quando lo stato privatizza una ferrovia, una linea aerea o la sanità, o cerca di privatizzare il servizio idrico integrato (cioè l'acqua potabile) o l'università, esso espropria la comunità (ogni suo singolo membro *pro quota*) dei suoi beni comuni (proprietà comune)<sup>22</sup>.

La comunità è la proprietaria dei beni comuni e lo è da un punto di vista rigorosamente giuridico. Ma essendo la comunità un'associazione di volontà per usare il lessico di Tönnies, in che modo queste ultime eserciteranno il diritto di proprietà che le riguarda per impedire ad esempio che i beni comuni – l'oggetto del loro diritto di proprietà – vengano privatizzati? Pro

20 U. Mattei, *Beni comuni - un manifesto*, cit., p. 27.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. V.

quota. E come verrà stabilita la quota? Si dividerà in parti uguali: ognuno sarà proprietario di una porzione di bosco, posto che lo sia sappia misurare. Ma quale criterio si seguirà per dividere in parti uguali? Come si sa da Aristotele in poi di eguaglianze ce ne sono almeno due, quella numerica e quella di merito: colui che usa il bosco per cacciare selvaggina e sfama così la sua famiglia sarà proprietario alla stessa stregua di quello che si limita a contemplarlo? Chi pesca nel fiume ha gli stessi diritto di chi ci fa solo il bagno? Hardt e Negri risponderebbero di no: solo il lavoro è titolo adeguato per esercitare la proprietà o il possesso. E infine se una volontà improvvisamente impazzita volesse vendere la sua porzione? Le sarebbe impedito con la forza, la si accuserebbe di individualismo, egoismo, scarso sentimento di solidarietà?

Le aporie in cui s'involge l'idea della proprietà comune dei beni comuni o quella di una comunità proprietaria sono praticamente infinite e obbligano a pensare diversamente. Pubblico e comunitario non è lo spazio o i beni appartenenti a tutti, pubblico è al contrario ciò che non è di nessuno o, per usare un'altra espressione cui ci ha abituati la filosofia contemporanea, è ciò che è dell'Altro. Niente è mio o tuo, e nemmeno nostro o vostro, ciò che esiste appartiene all'Altro e occupa lo spazio del neutro. Il pubblico è il luogo di una espropriazione radicale, è esattamente l'inappropriabile. Quello che in parte è vero nel ragionamento di Hardt e Negri è la consapevolezza che la proprietà privatizza sempre, cioè esclude l'Altro, anche quando è una proprietà statale e pubblica. La proprietà statale dei mezzi di produzione applicata in Unione Sovietica non è da criticare tanto per il suo stretto legame con lo sviluppo capitalistico, quanto per il fatto di privatizzare la ricchezza comune: come si sa ormai fin troppo bene lo stato sovietico incamerava la ricchezza, sottraendola al mercato, e la redistribuiva in base alla fedeltà conformistica che i cittadini dimostravano nei confronti del gruppo dirigente. Una proprietà comune non cambia niente rispetto a quella dello stato, è anch'essa privata, escludente. Rende impossibile il godimento e la dilapidazione.

V - Un pensiero di una comunità postmoderna, la cui necessità cioè sorga direttamente dal terreno del moderno, deve attestarsi in primo luogo su di una considerazione la cui evidente contraddittorietà invece di dimostrarne l'insensatezza, la iscrive di diritto nel registro della verità: la comunità è quella forma dell'essere insieme, dell'associazione per dirla con Tönnies, caratterizzata dal fatto che fra i suoi membri non ci sia niente in comune. Perché la comunità sia possibile è necessario che al suo centro si apra un vuoto, un'assenza, una *béance*. Questo vuoto non è originario, viene prodotto da un movimento lacerante innescato dal desiderio comunitario. È la spinta comunale a portare una comunità a dilapidare la ricchezza accumulata, a fare dono di tutto ciò che è necessario alla sua sopravvivenza, ed è sempre il desiderio comunale a condurre un individuo ad infrangere i confini ristretti dell'io e ad aprirsi all'Altro. Come scrive Bataille nel *Sur Nietzsche*:

L'al di là del mio essere è prima di tutto il niente (*néant*). Presagisco la mia assenza nella lacerazione, nel sentimento penoso di un vuoto (*manque*). La presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento. Ma essa è pienamente rivelata soltanto se l'altro, da parte sua, si china egli pure sull'orlo del suo niente, o se vi cade (se muore). La *comunicazione* avviene solo tra *due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro niente<sup>23</sup>.

23 G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 51.

Non è sufficiente che io rompa l'involucro della mia individualità, mi affacci sul niente che mi circonda perché si realizzi la comunicazione; è necessario che con lo stesso movimento con cui io mi chino sull'orlo del niente, anche l'Altro, in una parodia della lotta hegeliana per il riconoscimento, venga a mancare a se stesso, si mostri a me come mancante, come un altro cui sia stata sottratta, come a me d'altronde, la pienezza dell'identità.

La potenza concettuale di questo passo batailleano sta anche nel fatto che esso fa vedere con estrema chiarezza quanto il concetto di comunità che vi viene pensato sia in aperto contrasto con le sue versioni reazionarie e antimoderne: infatti la questione principe di un pensiero della comunità, vale dire in che modo affrontare il fatto che la modernità si fondi sul primato di un'individualità liberata da tutte le costrizioni presenti nelle forme comunitarie precedenti, viene risolta, non attivando il tentativo di un ritorno a concezioni olistiche e organiche del rapporto sociale, ma al contrario attraverso uno sfondamento dei limiti individuali e un abbandono radicale dell'identità. L'autonomizzarsi eccessivo dell'individuo nella società moderna, il suo essere separato e indifferente rispetto alla vita degli altri, viene superato, non restaurando il potere soffocante delle leggi positive e degli obblighi morali, ma intensificando il più possibile la differenza, lo scarto e la distanza di ogni singolo soggetto rispetto alle regole del conformismo sociale. Più insomma si frantuma l'individuo e lo si sottrae contemporaneamente alla pressione sociale, più cresce la sua apertura all'Altro, più si allarga lo spazio della comunità.

La centralità che Bataille attribuisce a tutte le forme di estasi soggettiva, cioè ai modi con cui la soggettività può uscire da se stessa, dai limiti della propria individualità, acquista tutto il suo senso se vista dalla prospettiva della realizzazione della relazione comunitaria. L'estasi erotica, quella religiosa e mistica, l'esperienza del sacro, il riso, il pianto, il supplizio e l'incontro espropriante con l'altro soggetto, sono tutti modi con i quali ognuno di noi abbandona se stesso e si dona all'altro, sacrifica la propria identità ristretta e si espone all'alterazione e alla differenza, abbassa se non distrugge le proprie difese immunitarie e si apre alla contaminazione dell'altro.

L'ebbrezza e il godimento sono coestensivi alla comunità, ne formano il concetto. Allo stesso modo è un tassello indispensabile per poter pensare la comunità come un'esigenza che nasce a partire dal moderno e non contro di esso, il suo legame con l'economia, vale a dire con il discorso sulla produzione, accumulazione e consumo della ricchezza necessaria al funzionamento delle società umane. Per Bataille la trasformazione di un'economia di sussistenza in una fondata sulla merce non implica nessuna mutazione essenziale nelle modalità di funzionamento delle società umane: per quanto grande sia lo stacco fra la prima e la seconda e ciò a tutto favore di quest'ultima sul piano della soddisfazione dei bisogni, entrambe restano espressioni dell'economia ristretta, di un'economia cioè interessata prevalentemente alla creazione e all'accumulazione di ciò che è utile per la riproduzione della società. Anche un'economia di pura sussistenza, infatti, non disdegna l'immagazzinamento del surplus se ad esempio un'annata particolarmente fortunata ha riempito i granai ben più di quanto fosse necessario. La parte di grano in sovrappiù tornerà buona per i tempi bui, quando una carestia avrà reso impossibile il raccolto.

Se la differenza fra le economie di sussistenza e l'economia capitalistica sta nel fatto che in quest'ultima la ricchezza prodotta sotto forma di denaro invece di essere conservata viene reinvestita nella produzione rilanciando all'infinito il movimento dell'accumulazione,

ciò non toglie che ad entrambe si opponga quella che Bataille definisce un'economia generale, un'economia cioè nella quale accanto all'accumulazione e ad un consumo produttivo comunque declinato – consumo dei beni in vista della riproduzione della vita e consumo come reinvestimento nella produzione della ricchezza – occupi un posto di pari dignità e importanza un consumo improduttivo, un consumo in pura perdita. Fedele su questo punto a Marx, anche per Bataille l'economia non è una scienza astratta, uno strumento atto solo a calcolare la ricchezza prodotta e il suo eventuale incremento, ma la via regia per comprendere il posto dell'uomo nel mondo, intendendo quest'ultimo sia come mondo naturale, rapporto dell'uomo con le potenze cosmiche, sia come mondo umano, teatro delle relazioni sociali. Da questo punto di vista la ricchezza per Bataille è prima di tutto "energia" e scopo dell'economia è quello di catturare e immagazzinare l'energia cosmica necessaria alla riproduzione e alla crescita delle società umane. Nella misura in cui l'economia indice l'esigenza del risparmio e dell'accumulo dell'energia, la necessità in nome della preoccupazione del futuro di rinviare il suo consumo a più tardi, essa è sempre e in linea di diritto un'economia ristretta. Ma per Bataille la legge generale della vita va in una direzione contraria: per essa, infatti, «[...] la somma d'energia prodotta è sempre superiore a quella che fu necessaria alla sua produzione»<sup>24</sup>. C'è sempre un eccesso, un di più, una volta sotto forma di surplus, un'altra di plusvalore, che viene a sbilanciare lo scambio ritenuto uguale: un oggetto per un bisogno, una prestazione di lavoro per un salario. La questione di cosa fare dell'eccesso di energia, di come utilizzarlo al di là del suo reinvestimento nella produzione, è per Bataille ancora di competenza dell'economia – e non di una giustizia distributiva che rimuove il consumo improduttivo accusandolo di immoralità e egoismo. L'economia non è solo una scienza triste che obbliga alla rinuncia, è anche un *gay savoir* che spinge al godimento e alla dilapidazione. Se il comunismo, che nella sua versione moderna poggia interamente sulla scienza dell'economia politica, rappresenta il massimo sviluppo delle forze produttive e quindi la più grande produzione di sovrappiù che si sia vista nella storia umana, non solo allora sarà in grado di soddisfare i bisogni elementari ma al contempo permetterà le forme più estreme del dispendio e del consumo improduttivo, vale a dire renderà possibile l'espansione senza limiti del desiderio e del godimento. Si tratterà soltanto di sperimentare quali potranno essere i "fatti sociali totali" o le istituzioni che come il *potlach* per i cosiddetti primitivi permetteranno agli uomini futuri lo spreco delle risorse e i doni in pura perdita. Ma solo per poterle pensare queste istituzioni e questi fatti sociali totali è necessario combattere da un lato le versioni reazionarie della comunità e dall'altro poggiare il concetto della comunità futura sulla necessaria compresenza del bisogno e dell'ebbrezza.

---

24 G. Bataille, *L'économie à la mesure de l'univers*, in Id., *Œuvres Complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970-1988, vol. VII, p. 9.