

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du MAUSS"

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : jeudi 6 mai 2010

Description :

La préface, rédigée par notre ami Francesco Fistetti, à la version en italien de A. Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action* (La découverte, 2009), parue sous le titre *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, Il Melangolo, Gênes, 2010. Cette préface (en italien, bien sûr...) donne une présentation particulièrement claire et synthétique du paradigme du don et du travail du MAUSS.

Revue du Mauss permanente

Ad Alfredo Salsano
In memoriam

1. La rottura epistemologica e politica con l'ideologia dell'homo oeconomicus generalizzato

I tre saggi di Alain Caillé che qui presentiamo in traduzione italiana costituiscono una sorta di distillazione teorica e metodologica di un lungo cammino di ricerca, iniziato insieme ad economisti, sociologi, antropologi con la fondazione nel 1981 della *Revue du MAUSS*, la rivista del Movimento anti-utilitarista nella Scienza Sociale, la cui fonte d'ispirazione fondamentale è Marcel Mauss (1872-1950), eroe eponimo della tradizione antropologica francese, insieme con Karl Polanyi (1886-1964), autore del celebre testo *La grande trasformazione* [1], il cui pensiero viene assunto fin dai primi numeri come un punto di riferimento centrale della rivista anche per merito di uno studioso italiano prematuramente scomparso, Alfredo Salsano [2]. Che cosa hanno in comune Marcel Mauss, nipote di Émile Durkheim, e l'economista Karl Polanyi, fautore di un "marxismo dal volto umano o, meglio ancora, umanistico" [3]? Anticipiamo la risposta di Caillé, che discuteremo alla fine di questa nota introduttiva. L'antropologo Mauss e l'economista Polanyi condividono l'idea che l'essere umano non è stato sempre un animale economico, una macchina fatta per calcolare i costi e i benefici, i piaceri e le pene di ogni sua azione. L'economia "sostantiva" non è strutturata, come ripete il dogma del liberalismo economico, dal mercato sulla base della variabilità dei prezzi, ma dalla reciprocità al fine di soddisfare i bisogni materiali; obbedisce alla logica del dono e del contro-dono, enucleata da Mauss, o alla logica della redistribuzione, "i.e. della gestione familiare o statale delle risorse al cui interno viene assicurato il controllo dei mercati e dei prezzi là dove ci sono i mercati" [4]. Solo l'economia moderna in quanto economia di mercato autoregolata è un'economia "formale", nel senso che essa tende sempre di più a presentarsi come disociata/disincastata (*desembedded*) dalla società e a subordinare gerarchicamente le relazioni tra i soggetti umani alle relazioni con le cose. Pertanto, il gesto inaugurale della rivista e dei suoi promotori può essere considerato un gesto di rottura radicale con il paradigma che negli anni Sessanta del Novecento era divenuto egemone nelle scienze sociali, politiche ed umane in generale, vale a dire con quello che veniva chiamato il "modello economico". **E non è nemmeno un caso che tutti coloro, a cominciare da Caillé, i quali sono stati fin dall'origine gli animatori del MAUSS hanno operato una rottura, più o meno definitiva, con i postulati deterministici e razionalistici del marxismo allora imperanti** [5]. Conviene subito sottolineare che il gesto di rottura, consumato contro l'economicismo della cultura contemporanea nella molteplicità dei suoi orientamenti, marxista o liberale che fosse, è di natura eminentemente politica, oltre che epistemologica. La domanda che vi è sottesa, infatti, è se il destino del pianeta è quello di diventare una grande ed unica società di mercato o se è possibile reinventare e ridefinire le vie di un nuovo "reincastro" (*embeddedness*) dell'economia nella società in modo che le società umane possano esercitare forme di controllo democratico sulle dinamiche economiche e finanziarie. Si comprende, inoltre, come le poste in gioco di questa domanda siano non solo di ordine scientifico, come la riconsiderazione dello statuto disciplinare dell'economia, che va restituita alle scienze morali a cui pure apparteneva, da Aristotele fino all'economia politica classica, ma anche di ordine politico. Si pensi a temi cruciali come la qualità della democrazia, i rapporti tra democrazia e capitalismo, i limiti del compromesso socialdemocratico, la crisi del *welfare State*, la questione del riconoscimento delle culture subalterne fino ad oggi emarginate sulla scena internazionale, la trasformazione in senso multiculturale delle società postcoloniali, la formazione di una società civile mondiale, e soprattutto il bisogno sempre più impellente di una *governance* poliarchica di carattere sovranazionale in ragione dell'insorgere di sfide transnazionali come la fame, le siccità, i disastri naturali, il terrorismo, ecc.

Rispetto a queste emergenze assolutamente inedite la ristrettezza del "modello economico" dominante appariva sempre più evidente. Il suo postulato filosofico di base, destinato a riscuotere una crescente fortuna nelle scienze sociali con la Scuola di Chicago e con l'opera di Gary Becker e di Friedrich A. von Hayek, era che la Teoria dell'Azione Razionale (RAT) non spiega soltanto ciò che accade sul mercato con gli scambi delle merci e della moneta, ma tutte le forme dell'agire umano: amore, criminalità, credenze religiose, comportamenti politici, educazione. Questa dilatazione smisurata della scienza economica, che ha registrato numerose versioni, situate in

contesti intellettuali talvolta reciprocamente antitetici (basti pensare a due autori come Pierre Bourdieu e Raymond Boudon), ha preceduto l'offensiva del neoliberismo che ha contrassegnato l'ingresso nell'epoca della cosiddetta globalizzazione, almeno fino alla grave crisi economico-finanziaria del 2008.

È chiaro che l'egemonia dell'ideologia dell'*homo oeconomicus* nelle scienze sociali e nella filosofia morale rinviava ad una concezione antropologica e filosofica sottostante, che è quella che possiamo compendiare nel termine di utilitarismo. Caillé tende a dare un'interpretazione originale di questa dottrina che va ben al di là del racconto canonico che fa di Jeremy Bentham dei *Principles of Morals and Legislation* (1789) o di John Stuart Mill di *Utilitarianism* (1861) i padri fondatori, e dei moralisti scozzesi, di D. Hume, di A. Smith di Helvetius e Beccaria gli antesignani. Egli distingue tra un'accezione larga ed una ristretta della dottrina dell'utilitarismo. Inteso in senso lato, l'utilitarismo designa tutte quelle teorie che identificano la più grande felicità possibile con l'interesse individuale (*individual self-interest*), ottenuta attraverso il contratto e il libero mercato. In senso ristretto, il termine si riferisce a quelle posizioni che, come la teoria del re-filosofo di Platone o la teoria della legislazione di Bentham, affidano il conseguimento della felicità individuale all'azione razionale dei governanti, i quali manipolano i desideri dei governati attraverso ricompense e punizioni, realizzando così quella che É. Halévy ha chiamato l'armonizzazione artificiale degli interessi [6]. La riflessione di Caillé sull'utilitarismo fruttava una serie di risultati teorici e al contempo storiografici, in primo luogo la consapevolezza che la tesi secondo cui gli esseri umani cercano di massimizzare i loro piaceri attraverso un calcolo razionale e che la società giusta è quella che genera un'eccedenza di piaceri rispetto alle sofferenze - non nasce affatto con Bentham. Essa è, per così dire, una tesi matriciale, poiché insieme con la tesi di segno opposto (l'anti-utilitarismo) è iscritta nel grembo originario della cultura occidentale. Nella *Repubblica* platonica, afferma Caillé, l'argomentazione essoterica di Socrate è di natura utilitaristica: il bene comune equivale al massimo della felicità per il maggior numero e solo il filosofo possiede la metretica razionale, cioè i criteri con cui compiere il giusto calcolo dei piaceri e delle pene e, quindi, può imporre le leggi alla Città. E ciò senza intaccare la dottrina esoterica, riservata agli *happy few* [7]. Peraltro, è una tesi che ritroviamo presso i legisti cinesi fin dal IV secolo a. C., in particolare in filosofi come Mozi e Han Fei Tse, e in India presso il poeta Kautilya, il Machiavelli indiano, autore del trattato politico *Artha Shastra*. Bentham, dunque, ha ricapitolato duemila anni di filosofia utilitaristica ed è stato l'ultimo a ritenere che l'utilità si possa definire sulla scorta di parametri oggettivi ed universali e che sia calcolabile in maniera cardinale. Nella storia della cultura occidentale, specialmente nella storia della filosofia, si dà un antagonismo tra utilitarismo ed anti-utilitarismo come due tendenze strutturali, la cui posta in gioco è fin dall'Antichità il nesso tra virtù e felicità, e fin dal Medioevo e con l'ingresso nell'età moderna quello tra volontà e ragione, e via via con l'affermarsi delle democrazie liberali quello tra interesse per sé ed interesse per gli altri o, come anche potremmo dire in generale, tra libertà ed eguaglianza [8]. Nel principio benthamiano di utilità [9] Caillé distingue una dimensione descrittiva ed una normativa. La prima ha a che fare con la constatazione che ogni individuo agisce esclusivamente in vista del suo interesse personale, elevato al rango di un principio morale o di un principio supremo di condotta, e che per il singolo implica l'obbligo di conseguire per sé la maggiore felicità possibile senza curarsi delle conseguenze che ciò ha per tutti gli altri. La seconda prescrive che il legislatore debba porre in atto il principio della più grande felicità per il maggior numero. A saldare tra loro queste due dimensioni quella relativa a ciò che è e quella relativa al *dover essere* interviene quella che Halévy definiva l'armonizzazione artificiale degli interessi, che spetta al legislatore, il cui compito è di accrescere le felicità del maggior numero. Poiché la comunità è un "*corpo fittizio*", essendo essa nient'altro che un aggregato di "singole persone, considerate come sue *membra*", l'interesse della comunità fa tutt'uno con la "somma degli interessi dei vari membri che la compongono" [10]. Tutto il problema di Bentham è garantire la congruenza tra l'"interesse dell'individuo" e l'"interesse della comunità", tra la "somma totale dei piaceri dell'individuo" e la "somma totale dei piaceri" della comunità [11]. Ma proprio nel fallimento di questa congruenza, che Bentham affidava all'opera giudiziosa di un legislatore razionale, Caillé scorge l'*antinomia della ragione utilitaria* [12], cioè, come egli chiarisce, "la tensione tra l'affermazione che l'unico sovrano che gli individui possono seguire è quello del loro interesse - alias la loro felicità o utilità -, e l'affermazione complementare che le azioni giuste ed auspicabili sono solo quelle che contribuiscono alla felicità di tutti o del maggior numero" [13]. Di qui l'oscillazione di Bentham tra individualismo metodologico ed olismo, tra principio *self-regarding* (o principio dell'egoismo) e principio comunitario, tra interessi individuali e interesse collettivo, che egli è tentato di risolvere ricorrendo ad una "democrazia protetta", nella quale la soddisfazione delle preferenze individuali può tollerare una limitazione delle libertà civili e politiche o addirittura il ricorso ad un potere politico autoritario, come temevano Tocqueville e Costant, e che al giorno d'oggi un autore come Hayek non ha esitato a giustificare al fine di salvare la libertà economica o, meglio, la libertà di mercato [14].

2. Le antinomie della ragione utilitaria. Un approccio antirazionalistico e antirelativistico

Vale la pena sottolineare che l'approccio di Caillé a Bentham si lascia alle spalle i dibattiti della letteratura recente sull'utilitarismo divisa tra l'"utilitarismo dell'atto" (Bentham e Stuart Mill) e l'"utilitarismo della regola" (J. J. Smart, M. Singer, D. Lyons, R. Hare), dove il primo, mettendo l'accento sull'azione individuale, intende valutare l'incidenza dell'atto particolare dell'agente sul rapporto complessivo tra benefici e svantaggi, mentre il secondo valuta le conseguenze di un'azione individuale alla luce di una regola strutturata in vista del soddisfacimento del bene comune [15]. A Caillé interessa mostrare che l'utilitarismo di Bentham si situa nell'alveo di una concezione dell'utilità che ha una realtà oggettiva, addirittura fisica, che si contrappone al lusso, al superfluo, al passionale o, per riprendere un termine-concetto caro a Bentham, a ciò che è fittizio, illusorio, assurdamente fantastico perché privo di qualsiasi referente nella realtà concreta, come egli sostiene in *The Theory of Fictions* [16]. Non è nemmeno trascurabile segnalare che sul piano della storia delle idee Caillé prende le distanze sia dalle posizioni angustamente razionalistiche, che relativamente ad una determinata disciplina scientifica pretendono di raccontare la storia di una definitiva verità razionale e del suo progressivo trionfo sugli errori e le menzogne che l'hanno insidiata, sia dalle concezioni ispirate ad uno storicismo relativista secondo cui un'opera o un testo ricevono il proprio senso dalla problematica e dall'epoca in cui sono sorti, negando così non solo l'originalità di un autore, ma anche la commensurabilità tra opere appartenenti a culture ed epoche diverse. A questo proposito, non è di poco conto che l'atteggiamento storico-ermeneutico di Caillé si richiami al canone storiografico di Leo Strauss e alla sua duplice critica del razionalismo e del relativismo. Ciò che secondo Strauss vale per l'antichità classica, cioè la difficoltà che noi incontriamo nel comprendere le risposte a certe domande filosofiche (come quella sull'ordine politico giusto) perché si tratta di domande che discendono da uno stile di interrogazione diverso dal nostro, lo stesso secondo Caillé va detto per le questioni riguardanti il "principio di utilità" di Bentham e la "storia degli effetti" dell'utilitarismo benthamiano. Per comprendere le opere bisogna al contempo chiarire il ruolo giocato dal "contesto nel quale le riceviamo e da quello che ha presieduto alla loro elaborazione" [17]. Applicata alla storia dell'utilitarismo, questa impostazione metodologica comporta il rifiuto di tutte quelle interpretazioni "revisionistiche" che non tengono in nessuna considerazione il "contesto" storico in cui esso è stato elaborato e nemmeno la sua ricezione critica da parte dei contemporanei, e che hanno condotto a rovesciare completamente l'immagine di un Bentham egoista in quella di un Bentham mosso esclusivamente dall'"imperativo categorico" della felicità pubblica. "Il ruolo dell'interprete" spiega Caillé è di sapere quali pensieri sono effettivamente attivati da un autore, quali restano in lui latenti o recessivi, quali infine sono solo virtuali. Detto altrimenti e in modo più concreto: nel momento in cui ci si immerge nell'avventura del pensiero, occorre prendere le mosse da ciò che sembra essere l'evidenza. Le evidenze iniziali differiscono a seconda degli autori. Esse danno la tonalità e formano l'armatura. Per alcuni l'evidenza è l'interesse, il calcolo e la causalità, mentre per altri è la spontaneità, l'emergenza dell'immotivato e dell'incondizionato. Altri, a loro volta, ragionano in chiave di piacere e di bene supremo. Altri, infine, scorgono all'origine di ogni esperienza umana solo il dovere, l'obbligo e il debito. Ma non c'è pensiero vivente se non a cominciare dall'evidenza di partenza, che cammin facendo incontra le altre evidenze, le si mette a confronto e le si identifica nei termini dell'evidenza iniziale" [18]. Caillé sta qui descrivendo un'ermeneutica storiografica o un canone di interpretazione storica volto ad enucleare la dialettica complessa e contraddittoria della formazione dei concetti attraverso cui una determinata teoria si struttura sia sul piano sincronico (l'epoca in cui si iscrive o il suo contesto genetico), sia sul piano diacronico (i contesti della ricezione). Così, se l'interesse per sé è l'"evidenza prima" dell'utilitarismo, è altrettanto innegabile, pena la sua totale incomprensione, che esso incontra, nella fase della sua formulazione e ancor più lungo la sua storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*), altre "evidenze" con le quali si confronta: ad esempio, l'"entusiasmo" di Shaftesbury, l'amore o la carità medievali, la simpatia di Smith. Infatti, un pensiero vivo è sempre in divenire: nel travagliato processo della sua elaborazione, ora può sostenere una tesi e successivamente quella contraria senza misurare a pieno la contraddizione che ne nasce e senza riuscire a superarla fino in fondo. Ecco perché in autori come Bentham e Smith le antinomie della ragione utilitaria, lungi dall'essere un ostacolo epistemologico alla costruzione della teoria, diventano, invece, un elemento fecondo del loro pensiero. Sarebbe sbagliato, quindi, ricondurre le posizioni di questi autori ad una pura e semplice "dogmatica dell'interesse". Così, Smith associa all'interesse per sé perseguito da ogni individuo la tendenza alla prosperità della società, la consapevolezza che "dalla conservazione di quest'ultima dipende la sua felicità e la sua stessa conservazione" [19]. Anzi, fin dall'esordio della sua *Teoria dei sentimenti morali* (1759) Smith tiene a sottolineare che l'azione del soggetto è governata non solo da motivi egoistici, ma da altri "principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da

essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla" [20]. La stessa dialettica tra opposte "evidenze" troviamo in Bentham, nel momento in cui egli nel "principio di utilità" ricomprende sia il *self-regarding interest* sia l' *interest of community*. Sotto questo riguardo, sono da considerarsi unilaterali e perfino sbagliate quelle interpretazioni del benthamiano "principio di utilità" nei termini di un imperativo etico che prescriverebbe la felicità del maggior numero a danno del piccolo numero o, in generale, di un terzo. E questa la lettura di Jean-Pierre Dupuy, che iscrive il principio benthamiano nella logica sacrificale del capro espiatorio teorizzata da R. Girard, sicché il sacrificio di un terzo o il mio proprio sacrificio possono essere legittimamente compensati dall'incremento dei vantaggi e dei benefici della maggioranza. Questa logica sacrificale che verrà denunciata da Rawls in *Una teoria della giustizia* (1971) - Dupuy la trova ribadita in J. S. Mill di *On Utilitarian*, là dove Mill ravvisa nella capacità dell'autosacrificio da parte dell'individuo la più grande virtù umana [21], e nello stesso Adam Smith della *Teoria dei sentimenti morali*, quando egli afferma che l'uomo virtuoso "è sempre animato dalla volontà che il suo interesse privato venga sacrificato all'interesse pubblico del suo particolare ordine o della sua particolare società" [22]. Il problema, a questo punto, non è tanto quello, come crede Dupuy, di confutare la lettura che Halévy dà in chiave utilitaristica dell'economia politica di Smith assimilandola ad una "dogmatica dell'egoismo" [23] quanto, invece, di cogliere la dinamica storica ed epistemologica che dopo Bentham e dopo Smith ha condotto ad una divaricazione radicale tra il *self-regarding interest* e l' *interest of community*, tra l'interesse dell'individuo egoista e la felicità della maggioranza, che fino ad allora l'utilitarismo benthamiano e l'economia politica si erano sforzati di declinare insieme. Soprattutto con la cosiddetta rivoluzione marginalista, sarà sancita la scissione tra giudizi di fatto (scienza) e giudizi di valore (filosofia), attraverso cui "la scienza economica standard ci ingiunge di divenire, qualora già non lo fossimo, dei calcolatori egoisti razionali, e la filosofia ci dà l'ordine di sacrificarci per il più grande bene del maggior numero" [24]. Con l'economia marginalista, a partire dagli anni 1870, comincia la parola ascendente dell'egemonia dell'utilitarismo inteso come razionalità pratica allargata, cioè tale che il suo postulato del soggetto egoista razionale tenderà progressivamente a conquistare tutti gli ambiti delle scienze umane e sociali e l'intera filosofia morale e politica fino a giungere al predominio pressoché incontrastato della Teoria dell'Azione Razionale. L'utilitarismo diventa, così, non solo il sistema teorico ed ideologico dominante, ma l'immaginario stesso della modernità, lo specchio fedele dell'antropologia dell'uomo moderno nella sua riduzione ad *homo oeconomicus*. In altre parole, se, come ha spiegato Hirschman, nella fase del capitalismo nascente l'interesse economico, connesso al "dolce commercio" di Montesquieu, ha una funzione civilizzatrice perché tempera le passioni guerriere e predispone le menti alla costruzione pacifica dell'ordine politico attraverso l'accordo pattizio tra gli individui [25], a partire dalla rivoluzione marginalista assistiamo sia nella teoria che nella pratica al trionfo progressivo dell'"utilitarismo generalizzato" [26]: un trionfo che celebra i suoi fasti nell'epoca odierna della cosiddetta globalizzazione. In questa parabola storica molto lunga si verifica un mutamento intellettuale davvero paradossale, su cui Caillé richiama insistentemente l'attenzione: la generalizzazione del modello economico a tutte le scienze umane e sociali, come pure alla filosofia politica e morale, che sopravviene attorno agli anni Sessanta/Settanta del Novecento, ha preceduto di una decina d'anni la trasformazione del mondo reale in direzione di ciò che siamo soliti definire come "globalizzazione/mondializzazione". Che cos'è, in realtà, questo fenomeno senza precedenti che è la globalizzazione? "Non è solo" risponde Caillé "l'attenuazione delle frontiere ereditate dagli Stati-nazione, è, molto più in generale, la subordinazione di tutte le sfere dell'esistenza sociale alla sola legge del mercato. E più precisamente e in primo luogo del mercato dei capitali speculativi. Ecco la verità fondamentale. Con questa mondializzazione che assoggetta a sé tutte le sfere dell'azione sociale, che si tratti della scienza, della tecnica, dello sport, della cultura, ecc., tutto diviene tendenzialmente merce" [27].

3. Dal soggetto egoista razionale all'egoista introspettivo della rivoluzione marginalista: un percorso storico interno alla metafisica moderna della coscienza

Poiché il soggetto egoista razionale è il parametro ultimo dell'utilitarismo "generalizzato" e, come precisa Caillé, "eufemizzato", perché esso ben al di là della scienza informa l'ethos della nostra epoca -, l'individualismo metodologico, nella molteplicità delle sue varianti, diventa l'epistemologia di riferimento e la tradizione di ricerca prevalente non solo della scienza economica standard, ma di tutte le scienze umane e sociali [28]. Il soggetto egoista razionale viene ritenuto l'unico in grado di valutare e di definire, in modo del tutto soggettivo, ciò che è *buono* e, quindi, *utile* per lui. Da questo momento in poi, vale a dire a muovere dalla rivoluzione marginalista, "non è più il

legislatore razionale ma il mercato che diventerà l'arbitro esclusivo di ciò che è soggettivamente desiderabile", come pure è da questo momento in poi che "sarà considerato giusto solo ciò che è soggettivamente desiderabile e dunque, in definitiva, disponibile sul mercato e grazie al denaro" [29].

Vale la pena di ricordare, a questo punto, che il trionfo del soggetto egoista razionale coincide per Hannah Arendt con l'affermazione di un soggetto che ha perduto il mondo come mondo comune e ha fatto dell'"introspezione" il medium attraverso cui si rapporta alla realtà esterna. Il principio di utilità, portato alle sue estreme conseguenze, spezza la relazione tra l'uomo e le cose mondane, che non vengono più considerate nella loro utilità oggettiva, ma semplicemente come risultati più o meno casuali del processo di produzione in vista della "soddisfazione" soggettiva mediante il consumo. In altre parole, mentre all'*homo faber* interessava il prodotto finale con il suo particolare valore d'uso, a cui tutto il processo di produzione era finalizzato, il principio di utilità si preoccupa principalmente di stimolare la produttività e di ridurre la pena. Sicché, commenta Arendt, "la vera unità di misura non è l'utilità né l'uso, ma la « soddisfazione », cioè la quantità di pena e di piacere provati nella produzione o nel consumo delle cose" [30].

L'utilitarismo generalizzato conduce alla vittoria dell'*homo laborans*, che è l'individuo "proiettato in se stesso, proiettato nella chiusa interiorità dell'introspezione", i cui "soli contenuti rimastigli furono gli appetiti e i desideri, i bisogni incoscienti del suo corpo che dichiarò passioni e che giudicò « irragionevoli » perché si accorse che non poteva « ragionare », cioè fare i conti, con essi" [31]. E la vittoria della società del consumo, la cui ideologia dominante è rivolta a promuovere il processo vitale della specie, l'umanità come specie animale (così come viene descritta, potremmo aggiungere, nella figura dell'"ultimo uomo" dello *Zarathustra* di Nietzsche). La svolta operata dalla rivoluzione economica marginalista annuncia, dunque, che è utile ogni bene o servizio che viene desiderato purché si abbia un mezzo per pagarlo : a decidere dell'utilità delle cose è solo la capacità di acquistarle (il denaro), che in questo modo diventa il criterio esclusivo per misurare la ricchezza e, quindi, la felicità degli individui e delle nazioni [32]. L'"introspezione" che Arendt, suggestionata dalla critica heideggeriana della metafisica del *cogito* e della moderna "immagine del mondo" ad essa correlata [33], criticava vigorosamente, annunciava il soggetto desiderante della società postmoderna dei consumi e dello spettacolo. E un soggetto fantasmatico, de-realizzato, privo di mondo comune, e in preda alla logica dell'illimitazione e della dismisura (*hubris*) nelle sue diverse forme e modalità (finanziarie, ecologiche, biotecnologiche, criminali, ecc.), che non conosce nessun obbligo verso gli altri e nessuna reciprocità [34]. In questa prospettiva, i ricercatori riuniti attorno al MAUSS, pur tra le inevitabili differenze che intercorrono tra loro, qualificheranno come utilitarista "ogni concezione puramente strumentale dell'esistenza, che organizza la vita in funzione di un calcolo o di una logica sistematica dei mezzi e dei fini, per la quale l'azione è sempre compiuta in vista di qualcosa d'altro rispetto a se stessa e ricondotta *in fine* soltanto al soggetto individuale che viene presupposto come chiuso su se stesso ed unico padrone, destinatario e beneficiario dei suoi atti, oppure ogni dottrina per la quale gli *interessi per*, le passioni, le emozioni sono o dovrebbero essere degli *interessi a* : delle passioni utili" [35]. In contrasto con questa forma "generalizzata" di utilitarismo inteso come razionalità pratica onnipervasiva, destinata a diventare l'autentica religione della modernità [36], gli esponenti del MAUSS reputano un compito urgente elaborare una concezione anti-utilitaristica dell'esistenza e a tal fine propongono tutti, con modalità discorsive diverse, di ricollegarsi alla tradizione antropologica francese di Émile Durkheim e di Marcel Mauss e, in particolare, di sviluppare il paradigma del dono, i cui lineamenti sono stati abbozzati da Mauss nel suo celebre *Essai sur le don* (1923/24). Ma prima di occuparci del modo in cui Caillé lo rielabora, mette conto subito precisare che si tratta di un paradigma empirico e nient'affatto speculativo, lontano da ogni apriorismo e da ogni sistematismo dogmatico, ma anche ibrido nel senso che, pur attraversando diagonalmente la grande tradizione sociologica ed antropologica europea ed americana (Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Parsons, l'interazionismo simbolico, l'etnometodologia, la teoria dei sistemi, ecc.) tiene aperta la domanda filosofica originaria sui grandi problemi : che cos'è la società giusta ? Come dobbiamo vivere ? Quali sono i nostri obblighi sociali ? Che cos'è la democrazia ? Che cos'è la felicità ? Come definire la ricchezza ? E via scorrendo. Ora, assumere il paradigma del dono come centro focale di una concezione anti-utilitaristica dell'esistenza non significa affatto negare la legittimità degli interessi propri, e ciò sulla falsariga dell'economia politica classica e dello stesso utilitarismo che con Smith e Bentham avevano ammesso, oltre quelle della ricchezza e della felicità personale, l'esistenza di altre passioni, che spingono l'individuo nella direzione dell'interesse altrui, della compassione e del benessere della società. Incontriamo qui quello che potremmo chiamare il postulato dell'ambivalenza o dell'interdipendenza strutturale delle passioni, delle emozioni e dei sentimenti umani, che mette in discussione l'irriducibilità originaria della figura utilitaristica dell'*homo oeconomicus*, e che Caillé pone alla base del breve trattato di una teoria anti-utilitaristica dell'azione esposto nei saggi tradotti in questo volume. La distinzione tra *interesse per* (il provare un interesse per altri o l'interesse

passionale per determinate attività e per determinati saperi : per la matematica, la letteratura, lo sport, ecc.) e *interesse a* (l'interesse strumentale a realizzare una carriera professionale, l'interesse strategico, l'interesse egoistico o per sé oppure l'interesse ad obbedire passivamente alla volontà di altri) ; come pure la distinzione tra *disinteressamento* (cioè, l'assenza totale di interesse nell'intraprendere un'azione) e *disinteresse* (un'azione intrapresa al di là di un interesse strumentale ed egoistico) era già in Adam Smith, prima ancora che Sen la stilizzasse nel celebre articolo *Rational fools*. L'argomento centrale di Amartya Sen è d'intonazione tipicamente smithiana e converge con la concezione anti-utilitaristica di Caillé : anche all'interno di uno schema di ragionamento consequenzialista, cioè attento solo a valutare le conseguenze di un'azione in termini di *self-interest*, l'esclusione di ogni altra componente come l'impegno (*commitment*), la simpatia, la generosità, ecc. costituisce "una limitazione del tutto arbitraria della nozione di razionalità" [37].

4. L'empatia come nucleo della moralità umana : la rivincita di Hume e di Darwin contro Hobbes

Peraltro, il postulato dell'ambivalenza o dell'interdipendenza strutturale delle passioni umane Caillé lo trova confermato nelle ricerche più avanzate della zoologia, dell'etologia, della biologia dell'evoluzione, della psicologia dello sviluppo e delle stesse neuroscienze. Non è un caso, infatti, che Frans de Waal, studioso dei comportamenti dei primati, riprenda la convinzione di Adam Smith sull'universale capacità umana di provare compassione per segnalare attraverso le osservazioni empiriche che questa propensione ha un "origine evolutiva" ben precisa riscontrabile in tutte "le specie che dipendono dalla cooperazione dagli elefanti ai lupi fino ad arrivare agli uomini" e si è sviluppata nel contesto di una vita sociale sempre più complessa, dove l'istinto ad aiutare gli altri si è esteso via via dai più vicini e familiari ai più lontani ed estranei [38]. La tesi di de Waal, secondo cui la moralità umana non segna una discontinuità radicale nell'evoluzione naturale della specie umana né tanto meno un'innovazione artificiale (che farebbe della moralità una sorta di "patina" esterna degli esseri umani inventata al fine di mascherare attraverso finzioni ed ipocrisie il nucleo profondo egoistico ed asociale della natura umana [39]), questa tesi, che peraltro segna una rivincita filosofica del "senso morale" di Hume (e, in generale, degli illuministi scozzesi contro Hobbes e Mandeville), fornisce a Caillé un supporto empirico importante alla sua teoria anti-utilitaristica dell'azione. Caillé fa tesoro della scoperta scientifica di un vero e proprio "*interesse per la comunità*" [40], che nella specie umana sorge sotto la spinta di pressioni evolutive e che rappresenta il "più grande passo compiuto nell'evoluzione della moralità umana", vale a dire "il passaggio dalle relazioni interpersonali all'individuazione di un bene più grande" [41]. Il senso morale l'adozione di una grammatica elementare di regole e di giudizi morali farebbe tutt'uno con il senso di comunità, i cui rudimenti possiamo scorgere nelle scimmie antropomorfe quando intervengono per appianare i conflitti tra loro. E che cosa significa quest'idea della moralità come il portato più rilevante dell'evoluzione, e in particolare delle tendenze alla cooperazione, se non che "la moralità umana è solidamente ancorata alle emozioni sociali, il cui nucleo è l'empatia" [42] ? In questa impostazione neo-darwiniana, che esalta la continuità tra processi naturali e razionalità logica, una continuità su cui un grande filosofo del XX secolo come John Dewey aveva messo l'accento, non solo colloca la moralità "all'interno dell'essenza emozionale della natura umana" [43], ma soprattutto infligge un colpo mortale alla tradizione hobbesiana dell'*assiomatica dell'interesse* che ha predominato nel pensiero occidentale moderno coniugando una concezione della natura umana come intrinsecamente antisociale, egoista e brutale con un'idea di sovranità del politico intesa come un ordine artificiale che con la forza della legge o addirittura con il terrore garantisce la pace civile e i vantaggi di ciascuno derivanti dai contratti individuali : basti pensare al postulato di base del materialismo storico che spiega il corso della storia con il ricorso al gioco degli interessi economici, o alla stessa psicanalisi che, combinando *libido* e pulsione di morte, si rifà all'"ispirazione tragica di Hobbes" [44]. Che la simpatia, l'empatia e la compassione smithiane siano presenti nel regno animale vuol dire che l'azione umana non può essere più riduzionisticamente interpretata sul registro esclusivo dell'interesse egoistico dell'individuo, che si tratti dell'interesse economico, sessuale, di prestigio, di potere, ecc. Nella teoria tetradimensionale dell'azione, presentata nei saggi qui tradotti, Caillé forgia un neologismo, *aimance*, per indicare l'apertura e la sollecitudine verso l'altro che è un polo dell'azione altrettanto primario ed irriducibile al pari dell'"interesse per sé", dell'"obbligo" morale e della "libertà". Nell'"aimance" vanno annoverati l'amicizia, la *philia*, l'*agapè*, la *caritas*, la pietà, la solidarietà, l'altruismo, la cooperazione, l'alleanza, l'associazione : in breve, tutti quei comportamenti ispirati a reciprocità e, diremmo, ad una qualche forma di riconoscimento dell'altro, sicché, come nota Caillé, essa, nella varietà delle sue manifestazioni storiche e culturali, è una "modalità simpatetica dell'empatia". L'uomo è ab origine *homo donator*, da intendersi, alla luce delle recenti ricerche scientifiche, nel senso che i

comportamenti cooperativi e solidaristici degli esseri umani sono parte integrante del mondo animale, accanto ovviamente a comportamenti di astuzia, menzogna, reciprocità negativa, aggressività, violenza, ecc. E a ciò bisogna aggiungere immediatamente, per evitare malintesi, che, sulla scorta dell'insegnamento di Mauss, non solo nelle società arcaiche ma anche nelle società moderne lo spirito del dono non è per nulla identificabile con il dono unilaterale e senza contraccambio, che, coniugato ad un atteggiamento di superiorità da parte del donatore, risulta umiliante per il donatario (Il modello per eccellenza di questo tipo può essere considerato a livello internazionale il rapporto di dominio e di soggezione che l'Occidente ha mantenuto con i paesi coloniali: un modello che cancella l'identità del ricevente negandogli lo statuto di donatore, di chi a sua volta può donare qualcosa di proprio e di singolare, e viene condannato perciò ad occupare il posto del subalterno eternamente indebitato [45]). Ciò che importa evidenziare è che lo statuto irriducibile dell'"aimance" consente a Caillé di intaccare il postulato utilitarista dell'*homo oeconomicus* e di fondare la teoria anti-utilitaristica dell'azione sul paradigma del dono, nel senso che gli elementi costitutivi di una teoria anti-utilitaristica dell'azione sono gli stessi di quelli di una teoria del dono. Dono ed interesse si compenetrano a vicenda nella pratica degli uomini ordinari, così come quelli che Caillé ha definito *interesse a* ed *interesse per* "non costituiscono mondi opachi e impenetrabili l'uno all'altro" [46], ma si intersecano e si sovrappongono. Un dono puro, privo di ogni componente di interesse (nella duplice accezione del termine) è un'illusione idealistica, in cui incorre un filosofo come Derrida, allorché egli parla dello statuto "impossibile" del dono, nel senso che il dono per essere tale non dovrebbe "apparire" come tale né al donatario né al donatore, confondendo egli in questo modo "dono" e "donazione" [47]. Ciò che Derrida in ciò vicino al tema dell'amore cristiano non coglie è la dialettica tra incondizionalità e condizionalità che è costitutiva del dono. L'incondizionalità del dono non è quella dell'amore, può durare solo se ognuno degli interlocutori vi trova un vantaggio: Caillé la chiama "incondizionalità condizionale", perché esclude sia la logica del contratto (che è la logica della condizionalità del *do ut des*), sia la (il)logica dell'amore (che equivale all'incondizionalità pura, all'oblazione). "Se non trovo il mio tornaconto nell'incondizionalità, - spiega Caillé - allora non sono più della partita, entro nuovamente nel registro della guerra" [48].

Inoltre, non è per nulla trascurabile che proprio il circuito dei doni e dei contro-doni, magistralmente descritto da Mauss nel suo celebre saggio, e che non si consuma nel presente immediato articolandosi sulla lunga durata, sia una caratteristica peculiare degli scimpanzé e degli elefanti. A dimostrazione del fatto che anche nel mondo animale vige non soltanto l'interesse per sé, ma anche l'interesse per l'altro e, quindi, non solo la logica dello scambio equivalente dei favori, ma anche una logica embrionale del dono agonistico. L'essere umano, dunque, è un Giano bifronte: il conflitto con i suoi simili può risolversi nell'accordo pacifico o sfociare nel massacro e nella violenza cieca. Proprio come il dono che può essere positivo o negativo, portatore di morte (di offesa, umiliazione, disprezzo) o di salvezza (alleanza, patto, pacificazione), un'ambivalenza che Mauss riscontrava nella parola "Gift" delle lingue germaniche, presente a sua volta nel termine greco *pharmakov* che vuol dire al contempo il dono del medico, la medicina che guarisce e il veleno che uccide. La stessa duplicità semantica la si ritrova nella parola greca *dosis*, ciò che uccide e ciò che guarisce a seconda della dose [49]. Caillé osserva giustamente che questi due opposti significati "rinviano alla polarità tra interesse per sé e interesse per l'altro, e all'indissociabilità primitiva di questi due interessi, alla reversibilità dell'interesse per sé e dell'interesse per l'altro" [50].

4. Il desiderio di riconoscimento : Hannah Arendt e Axel Honneth

In quest'ottica, la dimensione agonistica del dono, enfatizzata da Mauss, risulta estremamente importante, poiché è essa che consente agli esseri umani di inaugurare un'alleanza e di istituire un rapporto sociale vero e proprio o, come direbbe Hannah Arendt, di dischiudere un "mondo comune", di aprire lo spazio del politico nel quale il soggetto (individuale o collettivo) appare agli altri nella sua singolarità irripetibile. Il desiderio di apparire (la *Selbstdarstellung*, l'"autoprésentation", l'autoesibizione) è l'essenza del politico e, ciò che più conta, è una tendenza riscontrabile in tutto il mondo animale e perfino in quello vegetale. Arendt, sulla scorta di Portmann e di Merleau-Ponty, lo aveva compreso perfettamente, quando in *La vita della mente* metteva in evidenza che tutti gli esseri viventi "uomini e animali, non soltanto sono nel mondo, ma sono *del mondo*, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti" [51]. Come di recente ha osservato J. Dewitte, siamo di fronte ad una concezione del vivente che ne rifiuta la riduzione a *res extensa* e a mera oggettività e lo interpreta come soggetto capace non solo di una semplice reazione, ma di iniziativa e di azione e, entro certi limiti, dotato di libertà [52]. Ma

apparire, per gli esseri umani, equivale ad entrare nell'ordine della narratività, dal momento che l'azione umana è per definizione imprevedibile e creatrice di senso : attraverso l'azione umana, che spezza la catena deterministica delle cause e degli effetti introducendo nel mondo sempre qualcosa di nuovo, l'identità del soggetto diviene, da identità fisica che era, un'identità narrativa, dotata di una storia singolare ed irripetibile. A giusta ragione Caillé coniuga insieme, su uno stesso registro discorsivo, il concetto arendtiano di azione e la nozione maussiana del dono. Entrambi convergono nel sottolineare la dimensione del senso, del possibile e del nuovo rispetto all'ordine stabilito e ai significati socialmente e culturalmente consacrati. Il valore del soggetto è proporzionale a ciò che egli "dona" o, ciò che è la stessa cosa, alla trama delle sue azioni, se poniamo mente al fatto che esiste una molteplicità di manifestazioni dell'agire : dalla gratuità della donazione (riscontrabile nella bellezza o nell'ispirazione) alla fatica e alla pena che in termini di lavoro costa la produzione di un oggetto ; dall'amore, la carità e la compassione verso altri all'innovazione e alla creatività di un'opera d'arte [53]. E se la questione fondamentale per gli esseri umani è quella di apparire, vale a dire di accedere all'universo simbolico in cui il senso nasce dalla messa in atto di doni che portano la guerra o la pace, l'ostilità o l'alleanza, allora la questione del riconoscimento del "valore" dell'esistenza (delle comunità e/o dei singoli) diviene cruciale. Il desiderio di apparire, negli esseri umani, è tutt'uno con il desiderio di riconoscimento, al punto che è lecito affermare che gli uomini aspirano più ad esseri riconosciuti che ad accumulare ricchezze. Su questo terreno gli autori del MAUSS e Caillé non potevano non incontrare - oltre che la lezione di Arendt e, prima ancora, quella di Smith e degli illuministi scozzesi - la riflessione di Axel Honneth, esponente dell'ultima generazione della Scuola di Francoforte, il quale ha riabilitato il concetto giovane-hegeliano del riconoscimento (*Anerkennung*) : non il concetto elaborato nella *Fenomenologia dello spirito*, ma quello degli scritti jenesi, non ancora ipotecato dalla metafisica speculativa, un concetto che Honneth ha integrato ed arricchito con la psicologia sociale del pragmatista americano Herbert Mead [54]. L'innesto del concetto di riconoscimento all'interno del paradigma del dono non ha ancora finito di produrre i suoi effetti, poiché la discussione ancora in corso non ha terminato di dare i suoi frutti [55]. Basterà dire, a questo proposito, che Caillé, ricentrando il paradigma del dono su Arendt e Honneth, lo sottrae definitivamente alla presa dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, che, in omaggio ad un razionalismo di stampo neopositivistico, aveva ridotto la scoperta di Mauss dello scambio dei doni ad un'applicazione delle regole della linguistica e ad una struttura mentale inconscia che sovrintende ad operazioni sociali tra loro diverse [56], e gli restituisce le caratteristiche di un sistema sì transculturale l'obbligo di dare/ricevere/ricambiare -, ma dotato di indeterminazione, di contingenza, di storicità concreta. Un'idea questa su cui non aveva mancato di richiamare l'attenzione anche la grande antropologa Mary Douglas, quando rilevava che è inevitabile che la rivalità e la distribuzione degli statuti sociali, inerenti ai diversi sistemi di dono, varino storicamente [57].

6. Il dono come gioco regolato di riconoscimento e redistribuzione

Tornando al dono agonistico, e forzando la lettera dell'*Essai sur le don*, potremmo dire che esso fonda contestualmente il politico come "mondo comune" e il logos come capacità di comprendere e di inter-agire con l'altro, con il diverso, con il non-identico. Nel *potlâc* di alcune società arcaiche Mauss individua la chiave di volta che tiene insieme il riconoscimento dell'autorità, del prestigio, della stima sociale da un lato e la circolazione e la redistribuzione dei beni dall'altro. Due temi e due paradigmi - il riconoscimento, radicato nell'ordine della cultura, e la redistribuzione, radicato nell'ordine economico - che nel dibattito filosofico contemporaneo rischiavano di restare dissociati l'uno dall'altro, come accade ancora nel confronto tra Honneth e Nancy Fraser [58], vengono a confluire e a saldarsi nel paradigma del dono, soprattutto grazie al lavoro teorico di Caillé. Il dono è la chiave di volta della produzione del legame sociale e, nel momento in cui trasforma il conflitto e la guerra in alleanza/associazione, istituisce e fonda lo spazio del politico. "Nel Nord-ovest americano (&) scrive Mauss - perdere il prestigio, è proprio come perdere l'anima : ciò che veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al *potlâc*, o al gioco dei doni, così come in guerra o per una colpa rituale, è la « faccia », la maschera di danza, il diritto di incarnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la *persona*" [59]. Il *potlâc*, dunque, è la forma arcaica della lotta a morte per il riconoscimento, di cui Hegel parla nella celebre sezione della *Fenomenologia dello spirito*, su cui vari autori, da George Bataille a Claude Lefort, sulle orme di Kojève, hanno insistito. Ma, a differenza delle letture d'intonazione hobbesiana che mettono l'accento sulla relazione di ostilità che può sfociare nella guerra e nella distruzione (la

relazione amico/nemico per dirla con C. Schmitt), Caillé sottolinea che il *potlâc* si dispiega come una lotta di generosità attraverso cui "si costruiscono, si conquistano e si perdono le basi sociali del « rispetto di sé »" [60]. Ciò vuol dire che il riconoscimento nelle società arcaiche è connesso all'obbligo del dono inteso come (re)distribuzione. "Non c'è un istante prosegue Mauss che si distacchi dalla normalità (&) in cui non si sia obbligati a invitare gli amici, a dividere con loro i frutti inaspettati della caccia e della raccolta (&) ; in cui non si sia obbligati a ridistribuire tutto ciò che si è avuto da un *potlâc*, di cui si è stati beneficiati ; in cui non si sia obbligati a riconoscere, per mezzo di doni, un servizio qualunque dei capi, dei vassalli, dei parenti ; il tutto, sotto pena, almeno per i nobili, di violare l'etichetta e di perdere il rango" [61]. L'istituzione e la riproduzione del potere politico o, meglio, delle diverse forme o dei diversi ordini di autorità passano attraverso il *potlâc*, che è al contempo distribuzione di beni e riconoscimento del rango. "Il *potlâc*, la distribuzione dei beni, chiarisce Mauss è l'atto fondamentale del « riconoscimento » militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si « riconosce il capo » o il di lui figlio e si diviene a lui « riconoscenti »" [62]. Si noti in quest'ultimo passaggio come il sistema del riconoscimento/redistribuzione porti sempre con sé un elemento di riconoscenza o di gratitudine, a testimonianza del fatto che l'altra faccia del donarsi agli altri è un indebitamento collettivo (un debito reciproco positivo) : in ciò che siamo e per quello che siamo divenuti, quanto dobbiamo alla generosità e alle prestazioni degli altri ? Così pure, l'obbligo di ricevere è altrettanto un imperativo sociale : nelle società arcaiche respingere un dono significa manifestare la paura di dover ricambiare, di non essere all'altezza del contraccambio e, quindi, il timore di aver perduto o perdere la stima sociale, il "peso del proprio nome", di essere annientati nella lotta per il riconoscimento. Mauss insiste : accettare un dono equivale a mostrare la certezza di poter ricambiare e, quindi, di "poter provare che non si è inferiori" [63]. La circolazione/redistribuzione delle cose si identifica con la circolazione/riconoscimento dei diritti, dei privilegi, dell'autorità [64] : ciò che circola e viene scambiato sono degli oggetti di riconoscimento e, oserei dire, delle relazioni di riconoscimento, di cui sono parte integrante le relazioni di potere, i rapporti tra governanti e governati. Come ha chiarito Philippe Chanial, studiare la società con "gli occhiali" del paradigma del dono comporta come conseguenza "pensare congiuntamente, in uno stesso quadro di analisi, circolazione materiale e circolazione che possiamo definire « simbolica »", dal momento che "guardata nell'ottica del dono, ogni relazione è mediata da simboli e sono proprio questi simboli (*symbolon* segni di riconoscimento) si tratti di una parola, un regalo, una stretta di mano che sigillano l'alleanza" [65] (E, potremmo aggiungere, che sigillano un rapporto di dominio come sottomissione volontaria o un rapporto di legittimazione del politico nel significato weberiano del termine). E questa ricomposizione tra dimensione materiale e dimensione simbolica che consente di scoprire la grammatica del dono all'opera anche dentro il mercato, poiché anche il mercato, come sottolinea Chanial, è un regime di relazioni sociali che, come tutte le altre modalità di interazione, non si esaurisce nell'assiomatica degli interessi, ma presuppone come primaria la norma dell'obbligo di donare rispetto alla norma della reciprocità del ricambiare [66].

7. Il dono matrice ed operatore del politico

Questo statuto complesso ed ibrido del dono il suo essere un gioco di redistribuzione/riconoscimento ne fa anche l'operatore politico primario. Proprio perché la posta in gioco del ciclo del donare/ricevere/ricambiare è il riconoscimento/redistribuzione delle funzioni statutarie di un sistema sociale o di una comunità (e dei soggetti connessi a queste funzioni), la teoria maussiana del dono consente di lasciarsi alle spalle le finzioni contrattualistiche della filosofia politica moderna e le aporie delle teorie funzionalistiche e sistemiche delle scienze sociali contemporanee [67]. Il politico è una forma di dono, se con quest'espressione intendiamo il passaggio dall'ostilità all'alleanza, dalla guerra alla pace, dalla predazione al commercio e, dunque, al gioco intrecciato tra riconoscimento e redistribuzione. Ciò comporta la decisione di venire a patti, di vivere collettivamente, di fondare delle istituzioni in cui, come spiega Mauss, ci si potrà contrapporre "senza massacrarsi, e « darsi » senza sacrificarsi l'uno all'altro" [68]. In questa cornice, il politico non è il gesto puntuale che ha luogo una volta per tutte, ma è un gesto fondativo che va, per così dire, rinnovato nella pratica quotidiana delle relazioni sociali, dove, invece di doni, ci si può scambiare anche dei mali, delle vendette, delle umiliazioni, sostituendo così al ciclo positivo dare/ricevere/ricambiare il ciclo negativo del prendere/rifiutare/tenere per sé. Sta in ciò l'ambivalenza del dono che fa tutt'uno con l'ambivalenza delle relazioni umane. Per eliminarla non basta inventare dispositivi, ordini, procedure universali ed impersonali come è avvenuto nella società moderna con l'instaurazione del mercato, la costruzione dello Stato, l'imposizione della sovranità della legge su tutti i particolarismi ascrivibili, la razionalità nomologico-deduttiva della scienza sperimentale o

la contabilità dell'impresa : in breve, tutti quegli aspetti della modernità che Weber ha riassunto nella formula del "razionalismo occidentale". Queste istituzioni, che Caillé riconduce al dominio della *socialità secondaria*, dove "le funzioni compiute dalle persone sono meno importanti della loro personalità", perché obbediscono all'imperativo dell'efficienza [69], non possono cancellare o mettere tra parentesi le relazioni della *socialità primaria*, quelle relazioni che si formano nella famiglia, nel vicinato, nell'amicizia, nell'amore, nelle piccole associazioni. Nella "socialità primaria" noi restiamo vincolati al ciclo del dare/ricevere/ricambiare, e sui "mondi vitali", che crescono e si riproducono in essa, si fondano i sistemi funzionali governati dagli imperativi dell'efficienza e dai corrispondenti codici comunicativi. Come chiarisce Caillé, i sistemi funzionali non potrebbero essere efficaci se non si appoggiassero "sulle reti di relazione tra persona e persona, su diverse forme di socialità primaria, ereditate o costruite, mobilitando la lealtà e la voglia di donarsi da parte dei membri di questa socialità primaria" [70]. A loro volta, le reti della socialità primaria possono esistere solo se inglobate entro ordini più generali che ne assicurino la riproduzione non solo materiale, ma simbolica e narrativa. Critico nei confronti della de-politicizzazione che le scienze sociali hanno subito sempre più nel corso del Novecento e convinto che tra la filosofia (in specie, la filosofia politica) e le scienze sociali debba instaurarsi un circolo virtuoso che ridia all'una e alle altre la capacità di parlare della e alla *polis* odierna [71], egli ritiene che il politico è l'esito o l'"integrale" delle decisioni attraverso cui tutti si danno (o si rifiutano) a tutti, senza darsi a nessuno in particolare. Il politico appare, così, il risultato storicamente variabile dell'ambivalenza del dono, del triplice obbligo del dare/ricevere/ricambiare che è la matrice universale di ogni socialità umana, e che nell'intreccio tra dono positivo e dono negativo, tra produzione del senso e redistribuzione dei beni, è comune alle società più evolute e a quelle meno evolute. In questa ambivalenza affonda le sue radici la decisione di vivere-insieme, ancora una volta presa da tutti e da nessuno, che promana da una storia comune, non priva di conflitti e di discordie, attraverso cui si forma la divisione tra Noi e Loro, tra familiari ed estranei, tra amici e nemici, e il cui riconoscimento passa attraverso un racconto a più voci dei soggetti (non solo individui singoli, ma anche gruppi etnici, classi sociali, ecc.) che ne sono parte integrante [72]. Soprattutto nelle democrazie contemporanee, la cui promessa consiste nel fornire al maggior numero la "più grande potenza di vivere e di agire" [73] o, per dirla con Sen, eguali chances di sviluppare le *capabilities* di ciascuno, il riconoscimento in questione costituisce una sorta di atto fondativo che va retrospettivamente rinnovato ogni volta, generazione dopo generazione. Tanto più oggi, nell'epoca della globalizzazione, in cui le società diventano strutturalmente multietniche e multiculturali e le culture, un tempo emarginate o svalorizzate, richiedono di essere apprezzate nella singolarità irriducibile del loro modo di abitare il mondo [74]. In questo riconoscimento ricorrente si produce il passaggio dalla legalità alla legittimità come l'atto più importante dell'innovazione politica, che non può non trascinare con sé il riaggiornamento e/o la ridefinizione dei criteri e dei contenuti della redistribuzione nella "poligamia" delle sue forme (mercato, Stato, economia solidale, ecc.). Un passaggio dalla legalità alla legittimità - che è reso ancor più necessario dall'emergere di una società-mondo virtuale che si sovrappone alle reti della socialità primaria e alle istituzioni impersonali della socialità secondaria, ma che rischia di essere modellata esclusivamente dalla logica della mercificazione generalizzata [75]. Qui si apre un campo di ricerca ancora inesplorato che ruota attorno all'interrogativo di come si articola l'obbligo del dare/ricevere/ricambiare all'interno di una società planetaria che si va formando negli interstizi delle società nazionali non solo attraverso le dinamiche globaliste del mercato, ma anche attraverso la costruzione e la diffusione di saperi e di pratiche multiculturali ed interculturali, dove si intrecciano domande di riconoscimento da parte di popoli e culture e domande di giustizia globale [76]. La grande questione che si staglia su questo sfondo è se e in che misura oggi è possibile, per dirla con Polanyi, "reincastare" la bestia selvaggia dell'economia capitalistica dentro una *governance* democratica. Sia sul piano internazionale sia a livello dei singoli paesi. Una questione, beninteso, dal profilo bifronte : il primo è strettamente economico, perché chiama in causa la costruzione di un'economia plurale, tale cioè da oltrepassare la dicotomia classica tra mercato e Stato e da mettere in moto una mescolanza tra questi ultimi e il polo del dono (vale a dire, dell'economia sociale e di reciprocità come ad esempio il settore "non profit"). Il secondo, invece, è propriamente politico in senso eminente, perché richiede la riconsiderazione del progetto moderno e delle categorie filosofico-politiche in esso incarnate : Stato, nazione, sovranità, volontà popolare, eguaglianza, diritti individuali, ecc. : in una parola, la qualità stessa di una democrazia sostenibile [77]. Anche su questo terreno la concezione maussiana del dono può fornire preziose indicazioni teoriche e normative, se è vero che la cittadinanza diviene il bene primario delle società globalizzate, attorno a cui, insieme con il tema-chiave del lavoro, si polarizzano i conflitti sociali e culturali per la definizione di una società giusta. *Donare la cittadinanza all'altro* : è questa la posta in gioco delle democrazie contemporanee, sapendo bene che il dono è un mix di incondizionalità e di condizionalità, di disinteresse e di tornaconto proprio, di libertà e di obbligazione (nel senso, per intenderci, che anche nell'etica

dell'accoglienza e dell'ospitalità non possono non rientrare i vantaggi materiali da parte di chi accoglie, come pure ostilità e conflitti da risolvere con il compromesso, l'accordo, il negoziato, se è da prendere sul serio l'endiadi tramandataci nelle lingue indoeuropee *hospes/hostis*). E che tra cittadinanza sociale e cittadinanza politica, tra cittadinanza politica e statuto del lavoro (riconoscimento del valore etico-sociale delle prestazioni, salario, tutele previdenziali, ecc.) esista una corrispondenza biunivoca, non vi è alcun dubbio [78]. Come filo conduttore di questo vasto campo di ricerca, attorno a cui gli studiosi del MAUSS sono attualmente impegnati, può essere richiamato l'avvertimento di Mauss, quando a conclusione del *Saggio sul dono* ricordava il valore della Politica, intesa "nel senso socratico del termine", vale a dire intesa come "arte suprema" di una "direzione cosciente" [79] del vivere-insieme. E indicava nell'intreccio tra interesse-proprio e generosità verso gli altri, tra conflitto e associazione/alleanza, tra redistribuzione e riconoscimento il segreto della convivenza a tutti i livelli, compresa, noi possiamo aggiungere, quella scandita dal mercato globale e dalla comunità internazionale [80].

[1] K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Introduzione di A. Salsano, Einaudi, Torino 1974.

[2] A. Polanyi la *Revue du Mauss* ha dedicato il numero monografico "Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand", n. 29, primo semestre 2007. Nella sua "Présentation" Caillé, oltre a rivendicare la complementarità tra Mauss e Polanyi come fonti d'ispirazione del lavoro della rivista, ha ricordato il testo di A. Salsano, "Polanyi, Braudel et le roi de Dahomey", pubblicato nel n. 18 del *Bulletin du MAUSS*, giugno 1986. Sul rapporto tra dono e mercato o, come meglio amava dire, sulla "poligamia" delle forme di scambio, Salsano aveva curato un'antologia, *Il dono perduto e ritrovato*, manifestolibri, Roma 1994, con cui faceva conoscere per primo gli esponenti del MAUSS in Italia. I suoi ultimi scritti sull'argomento sono raccolti in A. Salsano, *Il dono nel mondo dell'utile*, introduzione di G. Sapelli, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

[3] Caillé, *Présentation a Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*, cit., p. 10.

[4] Ivi, p. 11.

[5] E quanto sostiene lo stesso Caillé nel saggio "De Marx à Mauss sans passer par Maurras", in Michel Valakoulis et Jean-Marie Vincent (sous la direction de), *Marx après les marxismes*, t. I, L. Harmattan/Futur antérieur, Paris 1997.

[6] Élie Halevy, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 tomes, Alcan, Paris 1901-1903 (réédition 1995, Les Presses universitaires de France, Postface de J.-P. Dupuy).

[7] Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, *La Découverte*, Paris 1994 (ripubblicato nel 2005). Sulla concezione dell'utilità in Socrate si veda L.-A. Dorion, "Socrate et l'utilité de l'amitié", in *Revue du MAUSS*, n. 27, premier semestre 2006, "De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses", pp. 268-288, e L. Strauss, *Socrate senofonteo*, trad. it. e cura di R. De Bartolo, Pensa Multimedia, Lecce 2009. Si rammenti che John Stuart Mill in apertura del suo *Utilitarianism* afferma che "il giovane Socrate ascoltava il vecchio Protagora e proclamava (&), contro la moralità popolare di quel cosiddetto sofista, la teoria dell'Utilitarismo" (J. S. Mill, *Utilitarismo*, ed. it. di E. Musacchio, Cappelli, Bologna 1981, p. 51).

[8] Per una ricostruzione storicamente accurata della contesa tra utilitarismo ed anti-utilitarismo lungo tutta la storia della filosofia occidentale, cfr. A. Caillé Ch. Lazzeri M. Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, *La Découverte*, Paris 2001, in particolare l'Introduzione.

[9] "Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione ; o, che è lo stesso concetto in altre parole, a seconda della tendenza a promuovere tale felicità o a contrastarla. Mi riferisco a qualsiasi azione, e perciò non solo ogni azione di un privato individuo, ma anche ogni provvedimento di governo" (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, trad. e note di S. Di Pietro, Utet, Torino 1998, cap. I, 2, p. 90).

[10] Ivi, p. 91 (I, 4).

[11] "Quindi un'azione si può definire conforme al principio di utilità, o, per brevità, conforme all'utilità (intesa rispetto alla comunità in genere) quando la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore della sua tendenza a diminuirla" (ivi, p. 91, I, 6). E ancora: "Un provvedimento di governo (che altro non è che un particolare tipo di azione o gruppo di persone) può essere definito conforme al principio di utilità o da esso dettato quando, allo stesso modo, la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore della sua tendenza a

diminuirla"(ivi, pp. 91-92, I, 7).

[12] Caillé, *La Démission de clerics*, La Découverte, Paris 1993, p. 130 e ss.

[13] Caillé, "Les mystères de l'histoire des idées. Remarques à propos du cas Bentham", in *La Revue du MAUSS*, n. 6, 2 semestre 1995, dedicato a *Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Une énigme dans l'histoire des idées*", p. 141.

[14] Mi riferisco al concetto di *limited democracies* proposto da Hayek negli anni Ottanta del secolo scorso : cfr., in proposito, F. Fistetti, "Il futuro incerto delle democrazie liberali", Prefazione all'edizione italiana del libro di Y. Ch. Zarka e gli *Inattuali*, Critica delle nuove schiavitù, ed. it. a cura di F. Fistetti, Pensa Multimedia, Lecce 2009, pp. 7-22. Sulla critica alla "democrazia protetta" di Bentham si veda anche l'"Introduction générale" a Caillé-Lazzeri-Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, cit., p. 32.

[15] Cfr. A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre* (1982), trad. it. di Besussi, Net, Milano 2002.

[16] Bentham, *Teoria delle finzioni*, ed. it. a cura di R. Petrillo, Cronopio, Napoli 2001.

[17] Caillé, "Les mystères de l'histoire des idées", cit., p. 131. Sulle aporie dello storicismo, e in particolare sulla contraddizione tra la connotazione non-storica delle risposte filosofiche classiche alle questioni come quella del migliore ordine politico da un canto e la loro inevitabile condizionatezza storica dall'altro, cfr. L. Strauss, "Filosofia politica e storia", in *Id.*, *Che cos'è la filosofia politica ?*, ed. it. a cura di P. F. Taboni, Argalia Editore, Urbino 1977, pp. 91-115.

[18] Caillé, "Les mystères de l'histoire des idées", cit., p. 134. Sulla storia dei momenti strutturali dell'utilitarismo, cfr. anche Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri 1991, in particolare i capp. 1-3.

[19] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, ed. it. a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 1995, parte II, sez. II, cap. III, 6, p. 214. Smith teorizza anche la generosità autentica, attestata dall'"osservatore imparziale" che è dentro di noi, associandola non solo alla stima sociale e alla gratitudine da parte dei beneficiari, ma anche all'approvazione etica da parte dell'intera umanità. "Quando l'uomo ha compiuto un'azione generosa non per un frivolo capriccio, ma per motivi appropriati, guarda verso coloro che hanno ricevuto i suoi servizi, sente di essere il naturale oggetto del loro amore e della loro gratitudine, e, per simpatia con loro, della stima e dell'approvazione di tutta l'umanità. E quando guarda indietro al motivo per il quale ha agito, e lo esamina sotto la stessa luce in cui lo esaminerebbe lo spettatore indifferente, persiste nel prendervi parte, e plaude se stesso per simpatia con questo immaginato giudice imparziale"(ivi, 4, p. 209).

[20] Ivi, parte I, sez. I, cap. I, 1, p. 81.

[21] "La morale utilitarista riconosce che l'uomo è capace di fare sacrificio del proprio bene più grande per il bene degli altri (&). L'unica rinuncia di sé che approva, è il dono di sé alla felicità degli altri o a qualche mezzo per ottenere quella felicità ; e questo sia in considerazione dell'umanità presa collettivamente, sia degli individui, ma entro i limiti che gli interessi collettivi dell'umanità impongono"(J. S. Mill, *Utilitarismo*, cit., p. 68).

[22] Smith così prosegue : "Inoltre desidera sempre che l'interesse del suo ordine o della sua società sia sacrificato al più grande interesse dello Stato o del regno, di cui il suo ordine non è una parte subordinata. Perciò desidererà allo stesso modo che tutti quegli interessi inferiori siano sacrificati al più grande interesse dell'universo, all'interesse della grande società di tutti gli esseri sensibili e intelligenti, della quale Dio stesso è il diretto amministratore e governante"(Teoria dei sentimenti morali, cit., parte VI, sez. II, cap. III, 3, p. 463).

[23] Dupuy insiste sulla distinzione tra il *self-love*, che è il concetto centrale di *La ricchezza delle nazioni* (1776), e *selfishness*. E quest'ultimo termine che può essere tradotto con "egoismo", mentre il primo termine, l'"amore di sé" non è altro che una modalità riflessiva della "simpatia", quella disposizione d'animo che attraverso l'immaginazione ci consente di metterci al posto dell'altro e di stabilire riflessivamente una corrispondenza tra i sentimenti dell'attore e quelli dello spettatore (J. P. Dupuy, "Postface" a É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, cit.).

[24] Caillé, "Mystères de l'histoire des idées", cit., p. 145.

[25] A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, trad. it. di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1979.

[26] Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., cap. 2. A proposito della nozione di interesse, Christian Lazzeri, un autorevole esponente del MAUSS, ha contestato l'interpretazione che ne dà Hirschman come semplice acquisizione della ricchezza. Lazzeri sottolinea che tale nozione nel XVII secolo viene sottoposta ad un movimento di "smaterializzazione" che si registra in concetti come "interesse di coscienza" (Jean de Silhon), "interesse di reputazione" (Saint-Évremond), "interesse d'onore" (Balthasar Gracián). Su questa scia, l'interesse incontrerà le nozioni teologiche medievali di amore di sé (*amor sui*) e di amor-proprio (*amor propius*), identificandosi il primo con il desiderio dell'agente centrato su se stesso e sui benefici che egli cerca di procurare a se stesso, "ma senza che ciò si traduca in un'attenzione esclusiva accordata a questi ultimi", mentre il

secondo considera il perseguimento dei propri interessi assolutamente incompatibile con quelli degli altri (Ch. Lazzeri, "Introduction" a "La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles", in *Revue du MAUSS*, n. 31, premier semestre 2008, numero monografico dedicato a *L'homme est-il un animal sympathique ? Le Contrat Hobbes*", pp. 34-35).

[27] Caillé, "Le don entre science sociale et psychanalyse. L'héritage de Mauss jusqu'à Lacan", in *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*", *Revue du MAUSS*, n. 27, cit., p. 63.

[28] Ci permettiamo di rinviare a F. Fistetti, "L'individualisme méthodologique", in *Revue du MAUSS*, n. 14, 1999, secondo semestre, pp. 295-301. Sulla contrapposizione tra individualismo ed olismo metodologici e sulle rispettive aporie, cfr. Caillé, "Né olismo né individualismo metodologici. Marcel Mauss e il paradigma del dono", in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

[29] Caillé, "Présentation" a *"De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses"*, cit., p. 27.

[30] H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1997, par. 43, p. 230.

[31] Ivi, p. 239.

[32] Caillé, "Bonheur, richesse et utilité. L'argent fait-il le bonheur ?", in Id., *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte-MAUSS, Paris 2005, pp. 40-41.

[33] M. Heidegger, "L'epoca dell'immagine del mondo", in Id., *Sentieri interrotti (Holzwege)*, ed. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968. "Immagine del mondo, in senso essenziale, significa (&) scrive Heidegger non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce [herstellen]. Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'essere-rappresentato dell'ente" (ivi, pp. 87-88).

[34] Caillé, "Quelle autre mondialisation ?", in Id., *De-penser l'économique. Contre le fatalisme*, cit., pp. 276-286. A giusta ragione, Elena Pulcini ha sottolineato che l'erosione progressiva della sfera pubblica, che per Arendt contrassegna la parabola della modernità, non ha inizio con Smith, perché i soggetti che si incontrano sul mercato di scambio sono "persone unite da un bisogno di riconoscimento e da un intreccio di aspettative reciproche attraverso le quali si forma la loro stessa identità", ma molto più tardi, con l'affermarsi della società democratica, in cui, come aveva compreso Tocqueville, si dissolve "ogni legame emotivo tra gli individui" (E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 88).

[35] Caillé, *Quelle autre mondialisation ?*, cit., p. 28.

[36] E la tesi di Serge Latouche, "Le Veau d'or est vainqueur de Dieu. Essai de la religion de l'économie", in *Revue du MAUSS*, n. 27, cit., pp. 307-321. Latouche, il teorico filosoficamente più coerente della decrescita, può essere considerato, insieme con Alain Caillé, il rappresentante più famoso del MAUSS. Sarebbe interessante ricostruire il dissidio che sulla concezione dell'anti-utilitarismo divide questi due intellettuali. Qui basterà dire che Latouche, a differenza di Caillé, non salva nulla della concezione dell'utilitarismo classico: progresso, democrazia, tecnica, razionalità, secolarizzazione, diritti dell'uomo, ecc. sono tutti "idoli" e, potremmo aggiungere con Bacone, idola della modernità. "Questi idoli sono l'oggetto di una devozione, di una sacralizzazione e di un culto inauditi. Le vittime offerte in sacrificio a questi falsi dei sono innumerevoli" (ivi, p. 315). Riemerge in Latouche, seppure rimaneggiata sul registro di una filosofia della storia d'ispirazione catastrofista e messianica, la tesi girardiana della logica sacrificale. Per Caillé, invece, più che di "idoli", bisogna problematicamente parlare delle "aporie" della ragione utilitaria o, come anche potremmo dire sulla scia di Horkheimer e Adorno, dei paradossi della dialettica dell'illuminismo. Infine, sull'utilitarismo come nuovo immaginario che nelle società moderne assolve alle funzioni a cui le religioni assolvevano nelle società tradizionali, cfr. Ch. Laval, "L'utilitarisme comme représentation sociale du lien humain", in *Revue du Mauss permanente*, testo pubblicato il 6 luglio 2009 (<http://www.journaldumauss.net>).

[37] A. K. Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", in AA. VV., *Philosophy and Economic Theory*, ed. by F. Hahn and M. Hollis, Oxford University Press New York 1979, p. 108.

[38] F. de Waal, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, trad. it. di F. Conte, Garzanti, Milano 2008, p. 36. La citazione di Smith è tratta dalla *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte I, sez. I, cap. I, 1, p. 81: "Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa non ottenga altro che il piacere di contemplarla. Di questo genere è la pietà o la compassione, l'emozione che proviamo per la miseria altrui, quando la vediamo, oppure siamo portati a immaginarla in maniera molto vivace".

[39] Secondo de Waal, l'esponente più in vista della dottrina secondo cui gli esseri umani sono essenzialmente cattivi ed egoisti, e la moralità non è altro che un rivestimento culturale inventato per occultare questo nucleo profondo ed immutabile della natura umana, è il biologo e filosofo

Thomas Henry Huxley (1825-1895).

[40] Ivi, p. 79.

[41] Ivi, p. 78.

[42] Ivi, p. 81.

[43] Ivi, p. 83.

[44] Cfr. Ph. Chanial e A. Caillé, *Présentation a L homme est-il un animal sympathique ? Le contr Hobbes*, Revue du MAUSS, n. 31, primo semestre 2008, p. 7.

[45] J. T. Godbout, "Don, solidarité et subsidiarité", in Revue du MAUSS permanente, 8 mai 2009, leggibile in www.journaldumauss.net. Chi ha insistito con forza sull intreccio strutturale tra dono e predazione nel rapporto tra colonizzatori e colonizzati è stato J. Remy, "La dette en trop. Face à la domination postcolonial", in Revue du MAUSS, n. 28, secondo semestre, 2006. Godbout insieme con Caillé è autore di *Lo spirito del dono*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993 ; dei suoi numerosi lavori si vedano soprattutto : *Le don, la dette et l identité*, La Découverte-MAUSS, Paris 2000, e il volume recente, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, Paris 2007. Entrambi questi lavori esplicitano il « valore di legame » che è proprio del dono, un valore che è in linea di principio escluso dal rapporto contrattuale e mercantile. Il dono libera l altro dall obbligo contrattuale di restituire e scambiare, ed è tale perché è per essenza aleatorio, perché avrebbe potuto benissimo non esserci.

[46] E prosegue : "Nel campo del gioco, per esempio, il fatto che esista una posta in gioco finanziaria, una posta esterna alla posta immanente al gioco, il fatto che la partita sia, per l appunto, interessata, tutta questa strumentalità contribuisce ad accrescere il piacere provato nel gioco. E, reciprocamente, è chiaro che una parte notevole di ciò che rientra in apparenza nell ambito dell utilitario, del funzionale, del lavoro e dello strumentale, in breve nell interesse a, dipende in realtà dall interesse per e dal piacere. A meno che non sia dall obbligo o dalla spontaneità"(Caillé, "Dono, interesse e disinteresse", in Id., *Il terzo paradigma*, cit., p. 107).

[47] J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996. "Solo la donazione, solo la vita dona e può donare senza causa, senza ragione e senza calcolo. Al contrario, i doni fatti dagli umani, se mirano a riprodurre il movimento della vita stessa (come i riti d iniziazione imitano il parto), pervengono a questa riproduzione solo attraverso l imitazione della donazione. Se la vita non mira ad altro che alla vita, il dono, da parte sua, mira alla riproduzione non biologica ma sociologica, a stabilire e ristabilire il rapporto sociale" (Caillé, "Dono, interesse e disinteresse", cit., p. 110).

[48] Caillé, "Note sul paradigma del dono", in AA.VV., *L interpretazione dello spirito del dono*, a cura di P. Grasselli e C. Montesi, Franco Angeli, Milano 2008, p. 34. I saggi di Pierluigi Grasselli e di Cristina Montesi, contenuti in questo volume, costituiscono un contributo importante alla conoscenza in Italia delle problematiche economiche ed antropologiche del MAUSS

[49] M. Mauss "Gift, Gift", in M. Granet M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, ed. it. a cura di B. Candian, Adelphi, Milano 1987, pp. 67-72.

[50] Caillé, "Note sul paradigma del dono", cit., p. 33..

[51] H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, p. 100.

[52] Gli autori che hanno riabilitato la plausibilità di una questione teleologica nel mondo della natura, ai quali Dewitte si riferisce, sono Robert Spaemann, Thure von Uexküll, Hans Jonas, Adolf Portmann : cfr. J. Dewitte, *La vie est sans pourquoi. Redécouverte de la question téléologique*, in "L homme est-il un animal sympathique ? Le contr Hobbes », cit., pp. 225-255. A proposito dei disegni sulle ali della farfalla, ad esempio, Portmann dimostra che solo una minima parte di essi ha un ruolo funzionale e manifestano che esiste nella vita qualcosa come un « puro apparire » la cui unica ragion d essere è l « autoesibizione » degli esseri viventi (ivi, p. 250). Sul nesso intimo tra l impulso all autoesibizione e il riconoscimento da parte degli altri, comune agli esseri umani e agli animali, si sofferma Arendt : "E allo stesso modo in cui l attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori, così ogni essere vivente dipende da un mondo che appare quale luogo per la propria apparizione, dai suoi simili per recitare la sua parte con loro, dagli spettatori perché la sua esistenza sia ammessa e riconosciuta"(La vita della mente, cit., p.102).

[53] Caillé, "Présentation" a "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi", cit., pp. 24-25.

[54] L opera di Honneth che ha inaugurato nelle scienze sociali e nella filosofia contemporanee il dibattito sul riconoscimento è *Lotta per il riconoscimento*. Proposta per un etica del conflitto (1992), trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002. Sul paradigma del riconoscimento di Honneth mi permetto di rinviare al mio saggio, "Il paradigma del riconoscimento : verso una nuova teoria critica della società ?", in *Postfilosofie*, n. 1, 2005.

[55] A documentare questa Auseinandersetzung, tuttora in corso, tra molti esponenti del MAUSS da un lato e Honneth dall'altro sui rapporti tra dono, riconoscimento e redistribuzione, ci sono alcuni testi importanti, tra cui il numero monografico della Revue du MAUSS, "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi", n. 23, primo semestre 2004 ; il volume di AA.VV., *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, sous la direction de A. Caillé, La Découverte, Paris 2007, e AA.VV., *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction de A. Caillé et Ch. Lazzeri, CNRS Éditions, Paris 2009.

[56] Si veda l'"Introduzione" di C. Lévi-Strauss a M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XV-LIV.

[57] M. Douglas, "Notre paradigme du don", in "De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses", cit., pp. 88-90.

[58] N. Fraser A. Honneth, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London New York 2003.

[59] Mauss, "Saggio sul dono", in Id., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, cit., p. 219.

[60] A. Caillé-Ch. Lazzeri, "Il riconoscimento oggi : le poste in gioco di un concetto", in *Postfilosofie*, n. 1, 2005, p. 70.

[61] Mauss, "Saggio sul dono", cit., pp. 219-220.

[62] Ivi, p. 222.

[63] Ivi, p. 223.

[64] "Se le cose vengono date e ricambiate, è perché ci si dà e ci si rende « dei riguardi » - noi diciamo anche « delle cortesie ». Ma è, anche, che ci si dà donando e, se ci si dà, è perché ci si deve sé e i propri beni agli altri" (ivi, p. 239).

[65] P. Chanial, "Introduction. Ce que le don donne à voir", in AA.VV., *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée* (sous la direction de Ph. Chanial), La Découverte, Paris 2008, p. 33.

[66] Spiega Chanial : "Senza questa dimensione di gratuità something for nothing - nessuna istituzione e, più in generale, nessuna relazione reggerebbe. Nessuna amministrazione funzionerebbe senza un minimum di devozione allo spirito di servizio pubblico, nessuna associazione sopravviverebbe se i suoi militanti non badassero ad altro che a se stessi, nessuna vita familiare, nessuna relazione amorosa o amicale sarebbe praticabile, se ciascuno vi si impegnasse solo in vista dei benefici (materiali, sessuali, affettivi, ecc.) che esse potrebbero procurare" (ivi, p. 29).

[67] Caillé dedica ampio spazio alla discussione critica di queste teorie in Id., *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte-Mauss, Paris 2009, cap. 7. Si tratta di una raccolta di testi di cui fanno parte anche i saggi tradotti nel presente volume.

[68] Mauss, "Saggio sul dono", cit., p. 291.

[69] Caillé, "Le don entre science sociale et psychanalyse", cit., p. 74. "Questa socialità secondaria prosegue Caillé - è governata da un'esigenza di impersonalità, da leggi impersonali, la legge del mercato, la legge dello Stato che non fa eccezione per nessuno, le leggi scientifiche della natura : tutto ciò è funzionale, è impersonale" (ibidem).

[70] Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, cit., p. 133.

[71] E questa la lezione che Caillé ricava dall'opera di Claude Lefort. Scrive Caillé : "C. Lefort è uno dei primi, forse il primo, che dopo aver fatto effettivamente esperienza delle scienze sociali, si è richiamato alla riabilitazione della filosofia politica che in realtà incarna il momento dell'unità virtuale delle scienze sociali. Ma non ha senso scegliere a priori tra unità e diversità. Ritornare alle questioni prime della filosofia politica ha un senso solo se questo ritorno consente di fecondare di nuovo l'interrogazione dei discorsi più specializzati. E viceversa" (Caillé, "Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique", in AA.VV., *La démocratie à l'épreuve. Autour de Claude Lefort* (sous la direction de C. Habib et C. Mouchard), Éditions Esprit, Paris 1993, p. 76. Sulla perdita della dimensione normativa delle scienze sociali, di Caillé si vedano : *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, trad. it. di F. Versienti, presentazione all'edizione italiana di A. Salsano, Dedalo, Bari 1995, e *Mitologia delle scienze sociali*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

[72] Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, cit., p. 133.

[73] Caillé ricava questa formula da Spinoza, "La question du développement durable comme question politique", in Id., *Dé-penser l'économique*, cit., p. 249, e *Quelle autre mondialisation ?*, cit., p. 282.

[74] Mi permetto di rinviare al mio libro, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, e al lemma "Reconnaissance", da me redatto per il volume collettaneo, *De Gauche ?* (sous la direction de A. Caillé et R. Sue), Fayard, Paris 2009, pp. 271-280.

[75] Caillé, "Le don entre science sociale et psychanalyse", cit., p. 74. Sulla non-coincidenza tra società mondiale e mercato globale, cfr. anche G. Berthoud, "La globalisation : entre économisme et moralisme", testo pubblicato il 9 luglio 2009, leggibile in www.journaldumauss.net

[76] Sulla problematica della giustizia globale mi sia consentito di rimandare a Fistetti, "Justice sociale, justice globale et obligation de donner", in Revue du MAUSS, n. 30, secondo semestre, 2007, pp. 172-193.

[77] Si vedano, a questo proposito, i contributi del numero monografico della Revue du MAUSS, "Une seule solution, L association ? Socio-économie du fait associatif", n. 11, primo semestre 1998, soprattutto quelli di Ph. Chanial, "La délicate essence de la démocratie : solidarité, don et association", J. T. Godbout, Liens primaires , association et tiers secteur , di J.-L. Laville, Fait associatif et espace démocratique e di A. Caillé, Don et association .

[78] Sulla necessità di un reddito minimo non revocabile, come pure sulla necessità di una riduzione del tempo di lavoro in vista di una redistribuzione regolare dell'impiego per sanare la frattura tra lavoratori ordinari e le giovani leve dei precari, cfr. Caillé, Trenta tesi per la sinistra, ed. it. a cura di C. Grassi, Donzelli 1997. Se la cittadinanza sociale consiste nel "poter disporre di un minimo di risorse e di diritti indispensabili per assicurarsi una certa indipendenza sociale" (R. Castel, "La citoyenneté sociale menacée", in Cités, n. 35, 2008, p. 135), allora la cittadinanza attiva, che è l'essenza stessa della cittadinanza politica, non può sussistere senza di essa.

[79] Mauss, "Saggio sul dono", cit., p. 192.

[80] "I popoli, le classi, le famiglie, gli individui potranno arricchirsi, ma saranno felici solo quando sapranno sedersi, come dei cavalieri, intorno alla ricchezza comune. E inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità. Essi risiedono nell'imposizione della pace, nel ritmo ordinato del lavoro, volta a volta comune o individuale, nella ricchezza accumulata e poi ridistribuita, nel rispetto e nella generosità reciproca che l'educazione insegna" (ivi, pp. 291-292).