

Marcel Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, traduzione italiana e introduzione di Francesco Fistetti, ETS, Pisa 2018, 304 pp.

Vito De Michele

Il libro di Marcel Hénaff, filosofo e antropologo dell'Università di San Diego, venuto a mancare nel 2018, costituisce una disamina del modo in cui i filosofi – che si richiamano più direttamente al tema del dono – «hanno affrontato il problema del dono collegandolo a quello della reciprocità umana» (p.25). A dispetto della scelta del titolo del saggio, l'autore non intende tracciare una storia delle idee riguardante tale argomento. In effetti, malgrado i numerosi rimandi alla storia della filosofia, la sua analisi critica prende di mira alcuni filosofi francesi contemporanei. Da una parte, ci sono gli esponenti della fenomenologia francese e della sua eredità (Derrida, Levinas, Marion e Ricœur), alcuni dei quali, pur seguendo percorsi divergenti e stili loro propri, hanno indebitamente avvicinato il tema filosofico della donazione dell'essere o del fenomeno come “dato” – quella, come si vedrà più avanti, della *Gegebenheit* (la datità) husserliana o dell'*Es gibt Sein* heideggeriano – al gesto del dono tra persone, cioè alle pratiche sociali e istituzionali del dono. Dall'altra, ci sono due rappresentanti della filosofia sociale e politica francese, in cui il nesso dono/reciprocità non appare più nel registro della donazione, bensì nel quadro di una riflessione politica sul legame sociale (Lefort) o su quello epistemologico della relazione con l'altro (Descombes). Ma ben presto si capisce che il “dono dei filosofi” è la tendenza da questi coltivata «di intendere la reciprocità solo nella forma dello scambio interessato, a cui contrappongono l'esigenza del dono incondizionale» (p. 25), prigionieri del presupposto cristiano della superiorità del dono oblativo. «Quando si tratta del dono – scrive Hénaff nell'*incipit* del suo saggio – i filosofi vogliono essere i più generosi. Ai loro occhi, il dono autentico è il dono senza contraccambio» (p. 21), mentre ogni reciprocità appare loro complice dello scambio mercantile. Da qui l'obiettivo di Hénaff, chiaramente espresso nel sottotitolo dell'opera, di rileggere i limiti e le difficoltà di tali formulazioni filosofiche alla luce del dono cerimoniale tematizzato da Marcel Mauss nel *Saggio sul dono* come chiave per un ripensamento della nozione di reciprocità. Questo obiettivo viene perseguito attraverso un percorso analitico, per così dire, chiasmatico e concettualmente complesso che annoda alle critiche di quasi ciascun autore delle proposizioni teoriche alternative sul dono cerimoniale, sulla nozione di reciprocità e di terzietà che in questo modo costituiscono la parte positiva

e normativa della sua opera. Abbiamo preferito un procedimento più lineare che alla *pars destruens* fa seguire quella *construens*.

Prima di entrare nel merito della discussione, Hénaff si sofferma sulle ragioni dell'identità francese di tale tendenza interpretativa che egli riconduce, da una parte, alla "svolta teologica" della fenomenologia francese e dall'altra, soprattutto, al suo collocarsi nel contesto di un pensiero anti-economicista nato in Francia fin dagli anni 1930 dal *Saggio* di Mauss, del quale però è stata fraintesa la ricchezza antropologica della nozione di reciprocità a motivo di una interpretazione speculativa che misconosce le acquisizioni e gli strumenti del sapere antropologico.

La posizione di Derrida è la prima ad essere esaminata in quanto la più emblematica di tale malinteso. Per l'autore di *Donare il tempo* non si tratta di contestare i risultati dell'indagine antropologica di Mauss sugli scambi arcaici, bensì «il fatto di chiamare "dono" un gesto che presuppone, e persino impone, l'esigenza di reciprocità» (p. 36). Per Mauss, com'è noto, il dono è una specie di ibrido che annoda dentro di sé libertà e obbligo, interesse e disinteresse, la cui essenza relazionale si esprime nella triplice obbligazione di dare/ricevere/ricambiare. Quest'ultima è però intesa da Derrida sul registro dello scambio, come una reciprocità economica che annulla il dono, ridotto a semplice trasferimento di un bene da un partner all'altro. A tale concezione economicista, il filosofo francese contrappone la sua aporia del dono come *l'impossibile*, a cui perviene attraverso una rilettura dell'*Es gibt Sein* di Martin Heidegger: come "l'Essere si dà" nell'orizzonte finito del tempo, ma non si oggettiva mai in un dono determinato (in quanto ciò ridurrebbe ancora una volta l'essere all'ente) e al contempo si sottrae ad ogni donatore e resta nell'oblio, allo stesso modo il dono fra persone deve restare irriconoscibile, e addirittura inconsapevole, in modo da costituirsi come gesto puramente oblativo e senza interesse alla risposta. Se invece viene percepito e conservato come dono, esso decade a scambio, al calcolo dei tempi e dei modi di restituzione, poiché la memoria (del dono) non è considerata guardiana del tempo e del legame, ma il suo contabile che avidamente conserva e registra il dovuto. Per Hénaff si tratta di un riduzionismo acritico che misconosce la pluralità delle forme di dono e di scambio, e pretende di interpretare il dono cerimoniale alla luce di tutt'altro tipo di dono: "il puro dono dell'essere", che diventa norma e criterio di giudizio delle altre modalità del dono. Di più, Derrida compie uno scivolamento e una transizione ingiustificata dalla donazione dell'essere (*l'Es gibt/ ça donne*) alle pratiche del dono senza discuterne la pertinenza.

La medesima transizione fra i due diversi ordini di discorso interviene in Jean-Luc Marion dove la *donation* diventa la questione fenomenologica per eccellenza (riassunta nella formula "tanta riduzione, quanta donazione"), poiché il "darsi" dei fenomeni è interpretato come un "donarsi" puro delle cose alla nostra intenzionalità, come la "rimessa di un dono". Stabilendo una equivalenza fra donazione e dono, Marion vede nella reciprocità del dono cerimoniale di Mauss la metafisica della presenza che riduce l'inapparente atto donativo al contenuto dell'apparire. «Perché si doni – scrive Marion – il dono deve perdersi e restare senza ritorno»; «Se la verità del dono si attiene al reso, essa scivola al rango di un prestito» (p. 166). Rispetto a questa

impostazione interpretativa che intreccia la donazione filosofica con il dono tra persone, l'obiezione di Hénaff è che l'interrogazione filosofica non può passare direttamente, come in un *continuum* logico-deduttivo, dalla metafisica della donazione alla fenomenologia del dono come pratica sociale, poiché si tratta di due ordini del discorso non sovrapponibili. La nozione husserliana di *Gegebenheit* (datità), o l'*Es gibt* (si dà) heideggeriano appartengono all'interrogazione metafisica sulla donazione che nulla può dirci sullo statuto del dono cerimoniale senza prima consultare i risultati dell'indagine antropologica che ne esplica i meccanismi simbolici di funzionamento. Quest'ultimi rivelano per Hénaff, che condivide l'approccio strutturalista di Lévi-Strauss, "dei modelli formali ovunque riconoscibili" (p. 177) e, più in generale, delle esigenze di vita comune. Da qui, il suo originale progetto epistemologico di «rilettura filosofica dei dati antropologici» (p. 273), che non si risolve nell'esigenza di un maggior rigore metodologico, ma produce dei sorprendenti effetti di conoscenza. L'analisi dei dispositivi simbolici ci insegna, infatti, che non ci sono soluzioni teleologicamente migliori, bensì delle questioni analoghe di lunga durata che – attraverso uno spostamento e una trasposizione – «continuiamo ad affrontare in forme espressive nuove» (p. 275) senza con ciò «ridurle a delle evoluzioni orientate e prevedibili» (p. 273), come invece pretende un certo etnocentrismo occidentale che fa della società moderne e della razionalità dell'*homo economicus* lo stadio ultimo dell'evoluzione storica. Di conseguenza non si tratta più di interpretare gli scambi rituali di doni come "una modalità arcaica" del commercio, ma di vedere come la questione di senso che ne è alla base venga riformulata nelle società statali.

Diversamente stanno le cose per Emmanuel Levinas, il cui pensiero del dono non riguarda propriamente il tema fenomenologico della donazione, né tantomeno il gesto del dono rinvia ad una aporia, come in Derrida. Anzi è imperativamente richiesto di fronte al volto dell'Altro che rivela la sua vulnerabilità e ci ingiunge la responsabilità infinita nei suoi confronti. In questo modo, osserva Hénaff, per Levinas «il donatore sa di donare (giacché lo deve) e sa ciò che dona, "il dono che costa"» (p. 279), cioè il dono solidale o di aiuto, così come «il donatario sa chi gli offre il dono, anche se non è tenuto alla gratitudine» (p. 279). Viene così esclusa ogni forma di reciprocità a motivo dell'assoluta alterità dell'Altro rispetto alla quale l'idea di un ritorno equivarrebbe, ancora una volta sul modello dello scambio mercantile, a un ritorno nel perimetro del sé che annulla la responsabilità etica che incombe sull'Io. Per contro, in Paul Ricoeur non vi è alcun sospetto nei confronti della categoria di reciprocità. A questa è piuttosto assegnato uno statuto positivo legato alla tradizionale Regola d'oro (fai agli altri ciò che vorreste fosse fatto a te). Eppure, nelle pagine di *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur finisce per mettere a distanza la categoria di reciprocità, troppo orientata verso la rivalità e il conflitto ed interna al regime dell'equivalenza, preferendo il concetto di mutualità, che invece presuppone una scelta libera e personale degli agenti e introduce nella vita dei gruppi alla relazione di *agape* e a dei momenti festivi che – con Luc Boltanski – chiama "stati di pace". Anzi, per Ricoeur, gli stessi scambi rituali di doni "reciproci" o ("mutui") studiati da Mauss

andrebbero compresi come momenti eccezionali che preludono ai suddetti “stati di pace” (p. 182).

Passando al secondo gruppo di pensatori, Hénaff ammette «l'impressione di cambiare pianeta, in termini di stile, di metodo o di ambito» (p. 209). In Claude Lefort la reciprocità del dono cerimoniale è interpretata hegelianamente come l'affermazione della priorità del legame con gli uomini sul legame con le cose, da cui discende propriamente il legame sociale. Ciò nondimeno, questa lettura hegeliana e marxista lo porta a considerare le società degli “scambi di doni” come stagnanti e bloccate, poiché la ricerca di una unanimità immediata e l'elusione codificata del conflitto soffocano la dialettica e le opposizioni dinamiche fra i gruppi, le sole che aprono al tempo storico. Vincent Descombes, da parte sua, ha il merito di avanzare nella comprensione del legame fra donatore, dono e donatario mediante il ricorso alla logica delle relazioni triadiche di C. S. Pierce, per la quale ogni relazione di scambio di oggetti fra persone rinvia ad una *norma di scambio*. Questo appello alla triade permette a Descombes di sostenere contro Bernard Russell (che propende per i rapporti diadici) che il dono non è il semplice trasferimento di un bene da un partner all'altro (“A dà a B” e “C riceve da B”), ma una relazione tra loro tramite lo stesso bene. E tuttavia egli lascia inesplicito ciò che nel dono cerimoniale è l'obbligo di ricambiare, poiché non coglie la posta in gioco del gesto del dono di cui parla Mauss.

Mediante questo incrocio fecondo fra filosofia e antropologia, Hénaff introduce la sua *pars construens* mostrando innanzitutto la polisemia delle forme di dono e di reciprocità, poiché, come l'essere di Aristotele, anche il dono si dice in molti modi. Sulla base di accurate analisi storiche, antropologiche e filosofiche, che qui non possiamo ripercorrere, e richiamandosi al metodo pascaliano degli ordini, ognuno con la propria pertinenza e legittimità, egli differenzia nettamente tre forme di dono: a) il dono cerimoniale, sempre pubblico e reciproco; b) il dono gratuito (*gracieux*) o oblativo, che può essere privato o meno, ma ciò che conta è che sia unilaterale; c) il dono solidale (*entraide*) che riguarda la solidarietà sociale e l'azione filantropica. Alla luce di questa differenziazione appare chiaro che l'analisi di Derrida o di Marion concerne il dono grazioso, il quale è perfettamente legittimo all'interno del suo ordine (il campo della *gratia*), ma non può essere impiegato come norma di riferimento per valutare le altre forme di dono, in particolare quello cerimoniale. Attraverso una lettura approfondita del dono cerimoniale di Mauss nei suoi tre esempi canonici (il *potlac*, il *kula* e lo *hau*), arricchita dalle indagini sui doni di apertura (*opening gifts*) dei primi incontri fra stranieri – una ricostruzione, va ricordato, che egli aveva già svolto nel suo celebre saggio del 2001, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* e di cui ne riprende i nuclei tematici – Hénaff mostra chiaramente che il dono cerimoniale non appartiene né all'ordine economico (dono e scambio esistono contemporaneamente), né a quello morale e giuridico, bensì a quello sociale e simbolico. Esso consiste in una procedura di riconoscimento pubblico reciproco attraverso dei beni e finalizzato a creare o rafforzare l'alleanza fra gruppi umani all'interno delle società cosiddette segmentarie, cioè prive di uno Stato garante del riconoscimento di ciascuno. Tale procedura significa: prima di tutto ci riconosciamo

come essere umani, come simili; poi ci accettiamo e ci onoriamo, e soprattutto manifestiamo il desiderio di creare un'alleanza o rinnovarla per il tramite dell'oggetto donato che è mediatore del riconoscimento accordato. Il dono pertanto non si riduce a "dare qualcosa a qualcuno", come vuole Derrida, ma consiste nel *darsi* a qualcuno tramite la cosa offerta che vale come sostituto di sé e come pegno di buona fede. Ma ciò che occorre rilevare è che questa relazione di riconoscimento e di alleanza fra gruppi è il luogo di manifestazione dello spazio pubblico e del politico, perché "assume il legame sociale, lo ingloba e lo sublima in legame politico, cioè in una relazione intenzionale di associazione" (p. 77), nell'impegno a vivere insieme e a collaborare.

Ora, se il dono è questo procedimento di reciproco riconoscimento rivolto all'alleanza, esso richiede una risposta: è fatto per essere ricambiato, implica cioè che gli attori del patto si alternino nel gesto. Da qui il suo carattere di obbligatorietà, di reciprocità obbligata che Hénaff interpreta come «*un gesto di reciprocità secondo una legge*» (p. 79), mettendo a frutto il richiamo di Descombes alla teoria delle relazioni triadiche di Pierce. Che questa reciprocità obbligatoria sia governata da una "norma" significa che il dono è simile ad una «struttura di gioco» e al «principio di alternanza» analogo a ogni gioco che coinvolga dei partners» (p. 79). Di conseguenza, si tratta di un "obbligo di replica" al quale non ci si può sottrarre, pena l'estromissione dal gioco, come accade nell'alternanza agonistica dei colpi nella lotta, sicché «si ricambia un dono, come si restituisce una stoccata, non come si restituisce un prestito» (M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 198). Il patto instituito dal dono, però, non è un gesto puntuale che ha luogo una volta per tutte e conduce a degli "stati di pace", come vuole Ricoeur, ma resta una pace armata, un accordo che ha luogo sullo sfondo di un conflitto potenziale. Pertanto «il dono cerimoniale va compreso come una *scommessa* arrischiata, e perfino come una sfida; esso consiste nell'*offrire per sedurre* e, infine, per *legare*» (p.80). Ridurre la reciprocità del dono allo scambio economico vuol dire misconoscere la sua forma agonistica di "dissimetria alternata", cioè di alternanza asimmetrica che rilancia il legame sociale nel gioco della chiamata e della risposta. Così come, d'altra parte, vagheggiare un dono alla Derrida che resti ignorato, «significherebbe – dal punto di vista del dono cerimoniale – vagheggiare la morte del riconoscimento reciproco» (M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 200), tanto più perché esso manifesta una relazione di reciprocità che, benché per definizione duale, non è riducibile al mero faccia-a-faccia, ma include un elemento terzo, una cosa del mondo, che fa da mediatore e che lega i partners del dono (p. 236).

Col passaggio alla modernità, il dono cerimoniale ha subito delle "crisi" che Hénaff interpreta come tappe di interiorizzazione della relazione di dono culminanti nel dono oblativo, il quale non richiede più alcun contro-dono poiché è disinteressato e unilaterale. La relazione di dono reciproco non appare più attualmente come il fattore del riconoscimento pubblico. Quest'ultimo è ormai «garantito dalla legge e dall'insieme delle istituzioni politiche e giuridiche che affermano la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni» (p. 82). In breve, il pensiero del reciproco riconoscimento inerente alle pratiche di scambio cerimoniale

di doni trasmigra nelle procedure stabilite dalle Legge. Ci verrebbe allora da chiedere: se il dono cerimoniale è insieme scommessa arrischiata, offerta e sfida, obbligo di replica e patto concluso con la minaccia del conflitto, come può tradursi integralmente nelle procedure formali sancite dalla legge dal potere coercitivo e sanzionatorio? Certamente Hénaff è consapevole del fatto che questo riconoscimento garantito dalla legge è un riconoscimento di ordine formale e contrattuale che non presuppone un attaccamento degli uni agli altri, se non attraverso il dono interpersonale (grazioso o solidale) trasferito in ambiti privati (famiglia, vicinato, amicizie, ecc.). Da qui, difatti, la sua proposta di allargare la teoria delle tre sfere del riconoscimento di Axel Honneth (pubblica, comune e privata) attraverso l'inclusione – per ognuno dei tre livelli – della dimensione di reciprocità senza equivalenti del dono cerimoniale, la quale tenendo insieme domanda e offerta di riconoscimento evita che quest'ultimo possa degenerare in privilegio corporativo o in una concorrenza delle vittime che alimenta una spirale infinita di domande di giustizia. Senonché il convincimento che l'eredità del dono cerimoniale va cercata sul versante delle istituzioni politico-giuridiche, lo conduce a ritenere che la sfera del riconoscimento istituzionale (in termini rawlsiani, a cui si richiama, quella dei principi di eguale libertà ed equità) prevale sul riconoscimento sociale e personale assicurato nel dominio della vita comune e privata dalle altre due forme di dono (grazioso e solidale) nettamente distinte da quello cerimoniale (p. 87).

Come si vede lo strutturalismo lévi-straussiano di Hénaff – rivolto a cercare in ogni simbolismo dei modelli formali di funzionamento –, unitamente alla sua rigida tipizzazione delle forme di dono, determina una riduzione della complessità del riconoscimento intersoggettivo del dono al polo giuridico-istituzionale della società, precludendogli la possibilità di cogliere la stessa portata del dono nella sfera della vita comune dove, come mostrano Alain Caillé e Philippe Chaniel¹, esso agisce come operatore di socialità e del politico, in grado di mobilitare un impegno civico capace di re-istituzionalizzare la relazione sociale. Resta il pregio indiscutibile de *Il Dono dei filosofi* nell'offrire un nuovo approccio epistemologico in grado di reintrodurre in filosofia una migliore intelligenza del dono cerimoniale come gesto dell'alleanza e del riconoscimento, nonché di abbozzare un'indicazione di ricerca, in chiave di teoria critica del presente, sulle potenzialità teoriche e politiche insite nel pensiero del riconoscimento di cui è portatore tale dono.

¹ Cfr. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Ph. Chaniel, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris 2011; Ph. Chaniel, F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il Melangolo, Genova 2011.