

Da Mauss al MAUSS: la nascita di un nuovo paradigma filosofico e scientifico¹

Francesco Fistetti*

Abstract

Nella prima parte di questo saggio ricostruisco a grandi linee la storia della tradizione di ricerca della *Revue du MAUSS* (acronimo di Movimento Antiutilitarista nelle scienze sociali), fondata da Alain Caillé nel 1981, che si rifa all'antropologo Marcel Mauss (1872-1950), nipote di Émile Durkheim, e autore del celebre *Saggio sul dono* (1925). Mauss ha inaugurato il paradigma del dono, che nel corso degli anni è stato via via sviluppato e arricchito da un folto numero di studiosi: filosofi, sociologi, antropologi, psicanalisti, economisti. La *Revue* è diventata, perciò, uno dei luoghi più fecondi di un dialogo interdisciplinare tra la problematica del dono, intesa come “fatto sociale totale, e i temi centrali della cultura contemporanea: il riconoscimento, la cura, l'identità di genere, la giustizia sociale, la pace tra le nazioni, lo sviluppo umano, ecc. Nella seconda parte, metto in evidenza l'originalità del testo di Philippe Chanial, “Nos généreuses réciprocitys. Tisser le monde commune” (Actes Sud 2022), uno dei frutti più maturi della riflessione attorno al concetto di dono, alle sue ambivalenze e alle piste innovative di indagine da esso aperte sullo statuto delle relazioni interumane: la cittadinanza, l'ospitalità, il capro espiatorio, il rapporto con la natura, la giustizia globale e soprattutto l'istanza di una concezione del mondo capace di contrastare concretamente la riduzione del soggetto a *homo economicus* e della società moderna a mera società di mercato.

Parole chiave: paradigma del dono, approccio enciclopedico, antropologia normativa, interdipendenza, convivialismo.

¹ Saggio ricevuto in data 12/12/2022 e pubblicato in data 14/08/2023.

Questo saggio riprende la prefazione all'edizione italiana del libro di Philippe Chanial, *Nos généreuses réciprocitys. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles 2022 (*Le nostre generose reciprocità. Tessere la trama di un mondo comune*, trad. it. di F. Fistetti, Mimesis, Milano 2023).

* Già professore ordinario di Storia della Filosofia e di Filosofia Contemporanea nell'Università degli Studi “A. Moro” di Bari, e-mail: fistetti49@gmail.com.

In the first part of this essay, I broadly reconstruct the history of the research tradition of the *Revue du MAUSS* (an acronym for the Antiutilitarian Movement in the Social Sciences), founded by Alain Caillé in 1981, which is based on the anthropologist Marcel Mauss (1872-1950), grandson of Émile Durkheim, and author of the famous *Essay on the Gift* (1925). Mauss inaugurated the paradigm of the gift, which over the years has gradually been developed and enriched by a large number of scholars: philosophers, sociologists, anthropologists, psychoanalysts, economists. The *Revue* has therefore become one of the most fertile places for an interdisciplinary dialogue between the problem of the gift, understood as a 'total social fact', and the central themes of contemporary culture: recognition, care, gender identity, social justice, peace between nations, human development, etc. In the second part, I highlight the originality of Philippe Chaniel's text, "Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commune" (Actes Sud 2022), one of the most mature fruits of reflection on the concept of gift, its ambivalences and the innovative paths of enquiry it opens up on the status of inter-human relations: citizenship, hospitality, scapegoat, the relationship with nature, global justice and above all the demand for a conception of the world capable of concretely opposing the reduction of the subject to *homo oeconomicus* and modern society to a mere market society.

Keywords: gift paradigm, encyclopaedic approach, normative anthropology, interdependence, convivialism.

1. Dall'antropologia di Marcel Mauss al Movimento Anti-utilitarista nelle Scienze Sociali (MAUSS)

Il paradosso del libro di Philippe Chaniel che qui presentiamo al lettore italiano sta nel fatto che la tradizione di ricerca in cui egli programmaticamente si iscrive, e di cui è uno dei principali protagonisti, in Italia è ancora poco nota al pubblico colto, soprattutto nell'ambito delle discipline storico-sociali e della filosofia morale e politica. Eppure, questa tradizione di ricerca da più di quarant'anni continua a dispiegare la sua straordinaria vitalità attraverso la *Revue du MAUSS*, fondata da Alain Caillé nel 1981, e in cui filosofi, sociologi, antropologi, psicanalisti, economisti hanno pubblicato una quantità sorprendente di saggi sulla problematica del dono in rapporto agli argomenti più svariati: dalla violenza alla cura, dall'ospitalità alla cittadinanza, dalle diseguaglianze al reddito universale, dal femminismo al postcolonialismo. Per l'esattezza, 2000 articoli che ammontano a circa 16000 pagine, tra cui i numeri monografici consacrati a Mauss, a Marx, a Polanyi, a Lacan, e avendo tra i suoi collaboratori/interlocutori studiosi di prim'ordine come M. Douglas, E. Morin, M. Hénaff, M. Sahlins, D. Graeber, A. Honneth, J. Tronto, H.

Rosa, B. Latour e tanti altri². Se a ciò si aggiunge che dal 2021 ha preso avvio in forma digitale il primo numero di *MAUSS International*, la versione inglese dell'omologa rivista francese, significativamente inaugurato con il titolo performativo di "Opening Gift", si comprende meglio che ci troviamo di fronte a un'impresa intellettuale di cui non possiamo più fare a meno di valutare la proposta scientifica, gli strumenti euristici e le analisi concrete. La connotazione performativa è rilevabile nel nome stesso di battesimo, *Revue du MAUSS*, che rinvia all'antropologo Marcel Mauss (1872-1950), nipote di Émile Durkheim, amico di Jean Jaurès e militante del movimento operaio francese, e al contempo è l'acronimo di Movimento Anti-utilitarista nelle Scienze Sociali. Fin dalle origini, il suo fondatore, Alain Caillé, assegna alla rivista il duplice compito di essere un luogo aperto di confronto e di rielaborazione di una scienza sociale critica di portata generale, capace di: 1) comprendere le dinamiche contraddittorie che, a partire dagli anni 1960/70 e con un'accelerazione sempre più intensa dopo il 1989 (collasso del comunismo sovietico e dei regimi satelliti dell'Est europeo), la globalizzazione aveva innescato nell'economia-mondo e negli assetti di potere internazionali, determinando una rottura del compromesso socialdemocratico sancito dal *welfare State* degli Stati dell'Europa occidentale; 2) contrastare l'egemonia dell'ideologia neoliberista che aveva reso possibile l'affermarsi di un utilitarismo generalizzato non solo sul piano intellettuale (dall'economia alle scienze sociali), ma anche sul piano dell'organizzazione della società e dello Stato attraverso la penetrazione dei criteri del mercato in tutte le sfere del mondo della vita. La rivista, le cui tappe non interessa in questa sede ripercorrere in dettaglio – dal *Bulletin du MAUSS* (1982-1987) alla *Revue du MAUSS trimestrielle* (1988-1992), alla *Revue du MAUSS semestrielle* (1993-2022) fino all'estensione anglofona del *MAUSS International* – nasce, dunque, non solo con l'intento di aprire un cantiere di ricostruzione *in progress* di una teoria critica generale in dialogo con tutte le correnti della filosofia e delle scienze sociali contemporanee, ma al contempo con l'obiettivo di promuovere una nuova concezione del vivere-insieme o della "vita buona", interpretando le resistenze e, come avrebbe detto K. Polanyi, i "contromovimenti" che maturano nella società civile in opposizione alla tendenza predominante alla mercatizzazione del mondo della vita e dell'immaginario stesso dei suoi attori. Una doppia intuizione guida *ab initio* il lavoro della rivista, di cui Caillé è l'infaticabile promotore e organizzatore. In primo luogo, la convinzione che la "rivoluzione conservatrice" di Thatcher in Inghilterra (1979-1990) e di Reagan negli Usa (1981-1989), sotto il cui segno la globalizzazione capitalistica registrava uno slancio impetuoso, era stata preceduta da una controffensiva ideologica all'insegna di una versione inedita di economicismo,

² Cfr. F. Vandenberghe, *A Person in Movement: Alain Caillé*, in «M/A/U/S/S International», n. 2, *The Gift in Movement*, Digital Journal, pp. 21-36; F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la Revue du MAUSS*, in A. Caillé, *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, trad. it. e cura di F. Fistetti, il melangolo, Genova 2008, pp. 7-44.

intesa come concezione onnicomprensiva del mondo, tale da imporre i criteri della calcolabilità e della redditività non solo come parametri di riferimento di tutti gli ambiti dell'esistenza individuale e collettiva, ma al contempo come infrastruttura categoriale o “cassetta degli attrezzi” delle scienze sociali e della filosofia morale e politica. Autori come Gary Becker, premio Nobel in economia nel 1992, e Friedrich A. von Hayek sono l'espressione più eloquente di questa dilatazione smisurata del modello economico utilitaristico, il cui postulato filosofico di base può essere riassunto, per usare le parole di Becker, nella credenza che “(t)utto il comportamento può essere pensato come una messa in gioco di attori che massimizzano la loro utilità a partire da un insieme stabile di preferenze e accumulano la quantità ottimale di informazioni ed altri elementi su una pluralità di mercati”³. In breve, tutte le forme dell'agire – dall'amore alla criminalità, dalle fedi religiose alle preferenze elettorali, dalle scelte esistenziali come il matrimonio o l'orientamento sessuale alle politiche di *policy* – vanno ricondotte a quella che Caillé ha chiamato l'“assiomatica dell'interesse”⁴. Gli studiosi del MAUSS comprendono che si tratta di un fenomeno inedito non solo nella storia degli intellettuali, ma nella storia stessa della modernità, che nella transizione dal modo di produzione/riproduzione fordista alla dominanza di un capitalismo finanziario e speculativo globalizzato avrebbe di lì a poco scompaginato non solo l'intelaiatura tradizionale del *welfare State*, non solo l'assetto complessivo degli Stati liberaldemocratici e dello stesso ordine internazionale, ma anche l'immaginario collettivo e gli stili di vita individuali: in una parola, la struttura antropologica del soggetto moderno. Ai loro occhi apparirà via via sempre più chiaro, soprattutto dopo la crisi economico-finanziaria del 2008, che all'egemonia culturale del modello utilitaristico generalizzato, il cui presupposto è una sorta di religione della crescita e del consumo illimitati, corrisponde la svolta neoliberista. Essa consiste in un mutamento della *governance* sia per quanto concerne i singoli Stati, sia per quanto concerne i loro rapporti di forza sulla scena internazionale, nel senso che al governo della legge (*rule of law*) si andrà sempre più sostituendo la legge del mercato (*law of shopping*), che considera il pianeta “come un'enorme impresa a cui applicare la *governance* dei numeri”⁵. Come conseguenza di questa lucida lettura delle trasformazioni del capitalismo contemporaneo, gli studiosi del MAUSS, a cominciare da Caillé, manifestano la convinzione che non è possibile elaborare, per così dire a tavolino, una nuova teoria critica del presente, come se si trattasse di un parto, per quanto laborioso, di soli intellettuali. A loro avviso, occorre, invece, il lavoro di quello che Gramsci avrebbe chiamato un “intellettuale collettivo”, dove in

³ G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University Chicago Press, Chicago 1976, p. 14.

⁴ Sull'“assiomatica dell'interesse”, cfr. A. Caillé, *Al di là dell'interesse*, in *Critica dell'uomo economico*, cit., pp. 47-69, e Id., *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte-MAUSS, Paris 2005.

⁵ A. Supiot, *La sovranità del limite. Giustizia, lavoro e ambiente nell'orizzonte della mondializzazione*, a cura di A. Allamprese e L. D'Ambrosio, Mimesis, Milano 2021, p. 161.

questo caso l'espressione non rinvia alla formazione di un partito politico, ma a un movimento civico di portata mondiale, animato da una visione del mondo post-neoliberale o da una filosofia della convivenza a vocazione cosmopolitica, connotata da una doppia valenza: 1) una valenza civile o civica, rivolta a tutti i movimenti sociali e ai networks che mirano a inventare e realizzare un altro mondo possibile; 2) una valenza più propriamente scientifica, che intende tenere aperto nella filosofia e nelle scienze sociali il cantiere della ricostruzione di una scienza sociale generale che funga da bussola per l'azione. Il nome provvisorio, e senza alcuna pretesa di definitività, che è stato dato a questa filosofia della convivenza è *convivialismo*. A conferma della vocazione deliberatamente performativa della *Revue du MAUSS* richiamata in precedenza, nel senso che il paradigma del dono non vuol essere soltanto un campo di ricerca e di riflessione teorica, ma al contempo una filosofia della prassi, una guida per l'azione⁶.

⁶ Basterà qui ricordare che il primo *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, sottoscritto da sessantaquattro intellettuali di diversa nazionalità (dalla Francia al Giappone, dagli Stati Uniti alla Cina, da Israele all'Italia), fu pubblicato nel 2013 (trad. it. a cura di F. Fistetti, ETS, Pisa 2014), e il secondo Manifesto è uscito in Francia nel 2020 con il sottotitolo "Pour un monde post-néolibéral", con l'adesione di più di trecento studiosi di ogni disciplina, manager, critici d'arte, attivisti politici di ogni parte del mondo. La traduzione italiana del secondo Manifesto, curata da F. Fistetti e con prefazione di Elena Pulcini, reca il titolo di *L'arte di vivere insieme. Per un'alternativa al neoliberalismo. Internazionale convivialista* (Feltrinelli, Milano 2020). Comune ai due Manifesti è la definizione, che ho chiamato performativa, del termine convivialismo. "Convivialismo è il nome dato a tutto ciò che nelle dottrine e saggezze presenti o passate, laiche o religiose, concorre alla ricerca dei principi che consentano agli esseri umani di rivaleggiare per meglio cooperare e al contempo di progredire in umanità nella piena coscienza della finitezza delle risorse naturali e nella preoccupazione condivisa per la cura del mondo". Il secondo Manifesto, di fronte al trionfo del neoliberalismo e alle catastrofi ambientali e alle minacce di conflitti cruenti tra le nazioni provocate dall'"avidità" *no limit* del capitalismo finanziario globale, accentua e arricchisce l'analisi delle mutazioni strutturali e antropologiche del presente. L'unica sostanziale differenza sta nel fatto che il secondo Manifesto aggiunge, oltre ad un imperativo categorico, un quinto Principio ai quattro Principi generali del primo (Principi di comune umanità, di comune socialità, di legittima individuazione, di opposizione creatrice). Vale la pena sottolineare che il nuovo principio viene considerato lessicograficamente il primo e denominato "Principio di comune naturalità: gli esseri umani vivono in un rapporto di esteriorità con una Natura di cui dovrebbero diventare "signori e padroni". Come tutti gli esseri viventi, ne fanno parte e sono con essa in una relazione d'interdipendenza. Hanno la responsabilità di prendersene cura. Se non la rispettano, *mettono in pericolo* la propria sopravvivenza etica e fisica" (*L'arte di vivere insieme*, cit., pp. 54-55). L'imperativo categorico è il cuore pulsante del convivialismo, perché solleva il tema etico-politico fondamentale del nostro tempo, quello della tendenza *no limit* del capitalismo globale. Esso viene formulato come "*imperativo del controllo della hybris*. La condizione di base perché rivalità ed emulazione si pongano al servizio del bene comune è di fare in modo che esse sfuggano al desiderio di onnipotenza, alla dismisura, alla *hybris* (e *a fortiori* alla *pleonexia*, al desiderio di possedere sempre di più)" (ivi, p. 56).

2. Marcel Mauss e Karl Polanyi: alle origini del paradigma del dono

Prima di venire al volume di Chaniel, attualmente direttore editoriale della *Revue du MAUSS*, conviene segnalare almeno due altri aspetti di questa impresa intellettuale, che non cessa di attirare l'attenzione degli studiosi di ogni parte del mondo (dagli Stati Uniti all'America latina, dal Giappone a Israele, dall'Egitto all'Arabia Saudita). Anzitutto, va ancora una volta ricordato che la sua fonte di ispirazione fondamentale è Marcel Mauss, e in particolare il suo *Saggio sul dono* (1924/25), da cui ha preso le mosse con Alain Caillé la costruzione sempre più ricca del “paradigma del dono”, al punto che oggi egli propone di parlare di “paradigma allargato del dono”⁷, e ciò grazie agli sviluppi che il lavoro ultraventennale della rivista ha prodotto, e di cui il libro di Chaniel è uno dei frutti più originali e fecondi. Insieme con Mauss l'altro eroe eponimo del MAUSS è Karl Polanyi (1886-1964), autore del celebre testo *La grande trasformazione* (1944), il cui pensiero viene assunto come uno dei punti di riferimento centrali della rivista⁸. Tanto più che Polanyi viene letto fin da subito come fautore di un marxismo non dogmatico, che ha saputo innovare l'analisi della società capitalistica e delle sue forme di riproduzione. Questa interpretazione del pensiero di Polanyi apre la strada al recupero delle molteplici tradizioni del socialismo europeo, soprattutto di quel socialismo “pratico e morale” - come lo definisce Chaniel in questo libro -, di cui Mauss è stato l'erede⁹, e che comprende per la Francia i nomi di Benoît Malon, Charles Anders o Eugène Fournière e per l'Inghilterra quelli dei coniugi Sidney e Beatrice Webb : un filone ricchissimo rimasto ancora dimenticato, in cui si iscrivono autori importanti tra loro molto diversi come J. Dewey e G. Orwell, ma anche recentemente uno degli esponenti più rappresentativi dell'ultima Scuola di Francoforte come A. Honneth¹⁰. Chaniel sottintende tra le righe che quest'idea di un “socialismo pratico e morale” discende direttamente dalla concezione di Durkheim della realtà sociale come ordine morale, che verrà messa a frutto dall'etnometodologia di Harold Garfinkel e Ervin Goffman, e sviluppata in modo innovativo da Anne Rawls. Come egli mostra nel cap. 6 del libro, quest'ultima, a partire da una rilettura originale di Durkheim, propone un'analisi della società moderna come un insieme di “pratiche” intese come ordini costitutivi spontanei, fondati sulla partecipazione e sull'impegno alla cooperazione reciproca. Questo modo di “produzione” del sociale rinvia ad una

⁷ A. Caillé, *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Arles 2019.

⁸ A Polany la *Revue du MAUSS* ha dedicato il numero monografico *Avec Karl Polanyi*, n. 29, primo semestre 2007.

⁹ Sull'attenzione costante di Mauss alle vicende del socialismo inglese si vedano gli articoli raccolti in *Écrits politiques. Textes réunis par Marcel Fournier*, Fayard, Paris 1997, in particolare *Socialisme anglais, socialisme de guilde* del 1921 (ivi, pp. 415-418). Oltre all'Introduzione di M. Fournier agli scritti politici di Mauss, cfr. Ph. Chaniel, *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*, Le Bord de l'eau, Latresne 2010.

¹⁰ A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, trad. it. di M. Solinas, Feltrinelli, Milano 2016.

forma di solidarietà che non procede dall'alto delle istituzioni, ma si costituisce dal basso attraverso gli obblighi morali, liberamente assunti. In questa prospettiva, il socialismo diventa una pratica sperimentale, rivolta a esplicitare le forme di generosità e di reciprocità latenti nelle forze produttive sociali creando le condizioni di una cooperazione equa tra gli individui.

Ma che cosa hanno in comune Mauss e Polanyi, pur così distanti sul piano della formazione intellettuale? Entrambi 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 azione. Come afferma Mauss:

Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo un «animale economico». Ma ancora non siamo diventati tutti esseri di questo genere (...). *L'homo economicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice.

Da parte sua, Polanyi sfata il dogma del liberalismo economico secondo cui l'economia è sempre esistita come economia "formale", cioè strutturata dal mercato sulla base della variabilità dei prezzi e, quindi, dissociata/disincastrata (*desembedded*) dalla società, dove le relazioni tra i soggetti umani sono subordinate alle relazioni con le cose. Istruito dall'antropologia maussiana, Polanyi contrappone a questa fallacia naturalistica l'economia "sostantiva", regolata dalla logica della reciprocità in vista del soddisfacimento dei bisogni materiali. In una parola, come osserva Caillé, l'economia "sostantiva" obbedisce alla logica del dono (dare/ricevere/ricambiare) o a quella della redistribuzione, "*i.d.* 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"¹¹. È degno di interesse rilevare che Polanyi radicalizza la teoria del feticismo della merce di Marx, quando fa del lavoro, della terra e della moneta delle "finzioni" che, lungi dall'essere dei costrutti mentali, funzionano come astrazioni reali o come criteri di organizzazione della società, delle sue istituzioni e dei comportamenti dei soggetti conformemente al meccanismo "diabolico" del mercato. Questo assunto epistemologico, che è il cuore stesso dell'utilitarismo generalizzato, è insostenibile, perché

permettere al meccanismo di mercato di essere l'unico elemento direttivo del destino degli esseri umani e del loro ambiente naturale e perfino della quantità e dell'impiego del potere d'acquisto porterebbe alla demolizione della società¹².

¹¹ A. Caillé, *Présentation a Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*, in «Revue du MAUSS», n. 29, cit., p. 10.

¹² K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, introduzione di A. Salsano, Einaudi, Torino 2000, p. 94.

Come si vede, c'è già in Polanyi la consapevolezza che la tendenza all'illimitazione – alla *hubris*, che diventerà una parola chiave del convivialismo –, insita nel meccanismo del mercato autoregolato, porta fatalmente con sé un formidabile potenziale di rischio, di distruzione e di catastrofe per la convivenza umana e per l'ambiente naturale. Come pure, è superfluo rimarcare la rilevanza che questa impostazione ha nel recuperare la dimensione morale dell'economia politica, propria dei classici, da Smith a Marx, per contrastare l'idea neoliberale di fare del pianeta una grande e unica società di mercato e, di conseguenza, poter innescare un “contromovimento” civico rivolto a reinventare e ridefinire le vie di un nuovo “reincastro” (*embeddedness*) dell'economia nelle società umane, in modo da esercitare forme di controllo democratico sulle dinamiche ‘sregolate’ del capitalismo globalizzato¹³. In questo spirito maussiano/polanyiano viene pubblicato nel 2007 il *Quasi-manifeste institutionnaliste*, redatto da Caillé e firmato da filosofi, sociologi, antropologi e da economisti eterodossi come Olivier Favereau, cofondatore e animatore della scuola delle convenzioni, e Robert Boyer, fondatore e il portavoce più noto della scuola della regolazione. L'obiettivo è quello di trovare le linee di convergenza tra le diverse scuole di economia non standard attorno alla prospettiva di un'economia politica istituzionalista. Che non a caso viene collocata sotto il segno di Polanyi:

Come hanno mostrato Karl Polanyi e altri, i beni e i servizi non circolano solo attraverso il sistema del mercato (e *a fortiori* solo attraverso il mercato autoregolato), ma anche *via* la redistribuzione, posta in essere da una forma o l'altra di comando (oggi lo Stato) conformemente a un principio di centralità, e *via* la reciprocità conformemente a un principio di simmetria. Reciprocità è ciò che è alla base di quella che Marcel Mauss chiama la triplice obbligazione di donare/ricevere/ricambiare (Tesi 6)¹⁴.

¹³ Sul capitalismo come sistema eticamente non neutrale di valori, soprattutto nella sua odierna deriva neoliberista, ha insistito L. Pennacchi, *De valoribus disputandum est. Sui valori dopo il neoliberismo*, Mimesis, Milano 2018. L'autrice, firmataria del secondo Manifesto convivialista, osserva che la ragione di “resilienza” più importante del neoliberismo dell'ultimo decennio sta nell'egemonia culturale che i suoi principi e i suoi valori hanno conquistato nello spazio pubblico e nel senso comune: un'egemonia culturale il cui requisito specifico è “quello della *pervasività*, della *voracità*, dell'*illimitatezza*”, che tende alla “mercattizzazione spinta all'estremo” e alla “trasformazione in merce di ogni entità e cosa” (ivi, p. 81).

¹⁴ A. Caillé, *Un quasi-manifeste institutionnaliste*, Tesi 6, in «Revue du MAUSS», 2007/2, n. 30.

3. Verso una scienza sociale generale come allargamento del paradigma del dono

Su questa scia, con il passare degli anni, il MAUSS ha lavorato ad approfondire la morfologia complessa della crisi di civiltà in cui la globalizzazione del XXI secolo ci ha scaraventato, e ciò al fine di ricostruire una scienza sociale generale incentrata sul paradigma del dono, di carattere trasversale e interdisciplinare. Infatti, nell'odierna crisi di civiltà si sommano perversamente una *crisi sociale* (aumento vertiginoso delle diseguaglianze, stravolgimento dello statuto del lavoro, connotato dalla precarietà e dalla conseguente perdita del suo valore etico nella formazione del soggetto/persona, esclusione e marginalità che frustrano la possibilità di esercizio della cittadinanza per un numero crescente di individui, specie donne e giovani), una *crisi ecologica* (devastazione della biodiversità del pianeta e alterazione degli equilibri dell'ecosistema) e una *crisi della razionalità*, intesa quest'ultima come l'insieme della categorie e delle istituzioni che Max Weber riassumeva nell'espressione di "razionalismo occidentale" (Stato moderno, economia capitalistica, democrazia parlamentare, ecc.). Mostrando un'inconsueta lungimiranza, il MAUSS negli anni ha via via affinato l'analisi delle molteplici trasformazioni che l'odierna crisi di civiltà andava producendo, in primo luogo quelle concernenti il rapporto tra la natura e la storia, tra le civiltà e il pianeta come *oikos* di tutti gli esseri viventi e delle loro forme di stare al mondo. Ora, il tema dell'*interdipendenza* esteso ai rapporti tra società e natura, su cui il MAUSS ha posto con sempre più forza l'accento, autorizza a parlare dell'epoca della globalizzazione capitalistica, volendo adoperare un'espressione di Karl Jaspers, come di una nuova "era assiale", dal momento che le minacce di ordine *entropico* (materiale, tecnico, ecologico, economico) e di ordine *antropico* (morale e politico), denunciate dal primo e dal secondo *Manifesto convivialista*, mettono in pericolo la sopravvivenza dell'umanità. Analogamente all'"era assiale" a cui si riferiva Jaspers relativamente al primo millennio avanti Cristo con le innovazioni filosofiche e spirituali nei tre mondi della Cina, dell'India e della Grecia, anche oggi ci troviamo di fronte ad una "trasformazione globale dell'essere-umano (*Menschsein*)". Essa consiste nell'innalzare la razionalità ristretta dell'*homo aconomicus* a valore assoluto di valutazione dell'agire umano e a criterio di organizzazione delle istituzioni e delle forme della nostra convivenza. L'egemonia culturale dell'utilitarismo generalizzato, che non conosce confini geografici né differenze di regime politico (dagli Stati alla Cina), è la prova empirica che la mutazione in corso ha una portata che non è iperbolico definire in termini di una nuova "era assiale"¹⁵. Per questa ragione, il MAUSS sempre più ha avvertito l'esigenza di coniugare la

¹⁵ Il riferimento è a K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1972, in particolare il cap. 1. Mi sia consentito di rinviare a F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XX^{me} siècle: Un changement de paradigme?*, in A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe, *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, Le Bord de l'eau, Lormont 2018, pp. 139-151.

dimensione della diagnosi del presente con la dimensione performativa di lotta per la nascita di una concezione anti-utilitaristica del mondo e per la costruzione di forme di vita post-neoliberali. A tal fine, era necessario riprendere e sviluppare il progetto enciclopedico di Marcel Mauss di costruire un *novum organon* delle scienze sociali. Difendendo sul piano metodologico il concetto di “fatti sociali *totali*”, egli sosteneva che lo “studio del concreto” deve essere inteso come uno “studio completo”, cioè tale da abbracciare “il tutto nel suo insieme”, di cui sono parte integrante “sentimenti, idee, volizioni della folla o delle società organizzate e dei loro sottogruppi”¹⁶. Di qui l’esigenza sottolineata da Caillé, fin dal 2004, di superare le “cecità inerenti alle specializzazioni senza privarsi dei vantaggi della divisione del lavoro intellettuale autorizzata dal principio disciplinare”, evitando così di ricadere nella trappola di una “sintesi speculativa”¹⁷. Si apriva così la strada all’incontro di Cérésy-la-Salle, dal 16 al 23 maggio 2015, di una trentina di ricercatori rappresentativi delle diverse discipline sociali, provenienti da ogni parte del mondo, accomunati dalla questione, per così dire, metateorica se è possibile individuare i fondamenti non-utilitaristici di una scienza sociale generale; e i cui contributi sono confluiti nel volume collettivo non a caso intitolato *Des sciences sociales à la science sociale*¹⁸ per indicare il cammino di pensiero e la posta in gioco di una simile impresa intellettuale. Che essa sia una vera e propria sfida filosofica e scientifica ai saperi accademici consolidati, compresi quelli riconducibili alla teoria critica nell’estesa gamma delle sue declinazioni (dalla Scuola di Francoforte a Foucault), lo si può vedere, per esempio, in un autore come Pierre Bourdieu. La sua concezione dei campi del sapere (religioso, letterario, artistico, filosofico, ecc.), ognuno dei quali è strutturato attorno ad un’*illusio* specifica di quel campo (con i suoi presupposti epistemici e il suo sistema di credenze), e che perciò determina l’habitus caratteristico di chi vi prende parte¹⁹, esclude a priori un’attitudine interdisciplinare capace di lavorare ad una ricongiunzione/ibridazione tra differenti specialismi. Naturalmente, una scienza sociale generale non-utilitaristica ha bisogno preliminarmente di una rigorosa ricognizione critica dei rapporti tra utilitarismo e anti-utilitarismo così come nel corso dell’evoluzione storica si sono articolati all’interno di ciascuna disciplina. Una

¹⁶ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 289.

¹⁷ A. Caillé, *La sociologie comme moment anti-utilitariste de la science sociale*, in «La Revue du MAUSS», n. 24, secondo semestre 2004, p. 277. Ho fatto osservare in un’altra occasione che il postulato epistemologico di Antonio Gramsci della “traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici”, enunciato nei *Quaderni*, su cui si fonda la sua filosofia della prassi, pur partendo da premesse filosofiche *toto coelo* diverse, presenta una convergenza sostanziale con il progetto enciclopedico maussiano (F. Fistetti, *Marxismo, questione coloniale e postcolonialismo. In dialogo con Domenico Losurdo*, in S. Azzarà, P. Ercolani, E. Susca, a cura di, *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, La Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, pp. 229-263).

¹⁸ A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe, *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit.

¹⁹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 19.

ricostruzione di cui gli studiosi presenti a Cérisy hanno disegnato le linee essenziali: nell'antropologia (M. Sahlins), nell'economia (R. Boyer, O. Favereau, A. Orléan), nella geografia (Ch. Grataloup), nella storia (R. Bertrand, F. Hartog, S. Dufoix), nella filosofia (M. Hénaff, E. Pulcini, F. Fistetti), nella scienza politica (T. Lindemann). Senza nascondersi le difficoltà di natura epistemologica, linguistica, culturale, nazionale, istituzionale contro cui urta un progetto così ambizioso, tuttavia molti autori del MAUSS condividono l'idea che il paradigma del dono, già nella formulazione di Mauss, contiene l'abbozzo di una nuova "enciclopedia" delle scienze umane e sociali molto prossima a quella proposta da E. Morin, rivolta a collegare e ricomporre i nostri saperi disgiunti e frazionati, che, a causa del loro isolamento reciproco, impediscono di vedere gli "insiemi complessi", le "interazioni" e le "retroazioni tra la totalità e le sue parti"²⁰. Sicché, come afferma Ilana Silber, si tratta di ricercare in tutte le discipline forme di pensiero "meno esclusive" e più "sensibili alla pluralità e alla diversità"²¹, o di individuare ciò che hanno in comune costellazioni intellettuali diverse e anche distanti tra loro come le teorie del riconoscimento, le teorie del *care*, le teorie del femminismo, le teorie della giustizia, le teorie della comunicazione²². Si potrebbe dire che la costruzione di questa nuova "enciclopedia" fa pensare a un lavoro sartoriale di cucitura, per definizione aperto e *in progress*, come quello avviato, sulle opposte sponde dell'Atlantico, da Jeffrey Alexander e da Alain Caillé. Alexander, recuperando l'originaria vocazione anti-utilitaristica di Talcott Parsons, in particolare di *The Structure of the Social Action* (1937), e di Émile Durkheim di *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), ha fondato la "sociologia culturale", che è una forma di Teoria sociale generale che incorpora la tradizione ermeneutica da Dilthey a Ricœur, a Charles Taylor fino a Wittgenstein, Barthes, Walzer, ecc., nella convinzione che la sociologia oggi non può essere solo una disciplina a se stante e autosufficiente²³. Ma il testo che può essere considerato una prima vigorosa sintesi "enciclopedica", il cui centro focale è il paradigma maussiano del dono, è *Extensions du domaine du don* (2019) di Caillé: esso connette tra loro dono e *care*, dono e riconoscimento, dono e natura, dono e gioco, dono e arte, dono e relazioni internazionali, dono e religione.

²⁰ E. Morin, *La natura della natura*, trad. it. di A. Serra e G. Bocchi, Raffaello Cortina Milano, 2001 (nell'originale francese il titolo è "La Méthode 1" per rimarcare il carattere di nuova "en-ciclo-pedia" del paradigma proposto).

²¹ I. Silber, *Ponts dialogiques et alliances anti-utilitaristes*, in A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe, *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit., pp. 339-352.

²² A. Caillé, F. Vandenberghe, *De la sociologie à la science sociale: le retour*, in A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe, *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit., pp. 191-207.

²³ J. Alexander, *La théorie utilitariste de Parsons à Durkheim et à l'actuelle sociologie culturelle*, in A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe, *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit., pp.185-189. Per la sociologia culturale di Alexander, si veda Id., *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford University Press 2003.

Infine, non è un caso che anche l'ultimo Habermas di *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) abbozzi un cambiamento di paradigma della pratica filosofica in una direzione orientata a elaborare, al di là delle specializzazioni disciplinari, una visione di “insieme”, tale tuttavia da non riabilitare alcuna immagine metafisica né scientifica del mondo. E non c'è dubbio che ciò che scrive della filosofia vale nella stessa misura per le scienze sociali:

Ciò che mi chiedo è cosa resterebbe della filosofia se non tentasse di contribuire al *chiarimento razionale della comprensione di noi stessi e del mondo*, laddove la congiunzione tra “noi” e il “mondo” indica proprio il tema che rischia di andare perduto con il progredire della specializzazione²⁴.

4. La bussola del dono e il lato “luminoso” della realtà sociale

Il libro di Chantal si apre proprio con l'intento di saldare i conti con i rappresentanti del pensiero postmetafisico del secondo Novecento, di quella che potremmo chiamare la *koiné decostruzionista* nelle sue variegate declinazioni: Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze, Barthes, Butler, ecc. Il riferimento è a tutta la vicenda intellettuale del poststrutturalismo riconducibile alla *French Theory* e alle sue molteplici derivazioni negli *Studies* (Gender Studies, Postcolonial e Subaltern Studies, ecc.)²⁵, così come essa si è riflessa nelle scienze sociali, dove ha conquistato una posizione egemonica. Richiamandosi a *La sacra famiglia* (1845) di Marx e Engels che irridevano i giovani hegeliani perché, invece di occuparsi con rigore scientifico di problemi storicamente concreti²⁶, si abbandonavano a fantasticherie idealistiche, Chantal rivolge un'accusa analoga agli odierni scienziati sociali. Anche questi ultimi rivelano una postura teorica simile alla “critica critica” dei giovani hegeliani, dal momento che l'approccio che essi praticano nelle loro ricerche è, come si esprime Chantal, “sociofobico”. In altre parole, per questi autori non vi è alcuna via d'uscita dalla “gabbia d'acciaio” del presente e nessuna alternativa ad essa. Siamo di fronte a “una teoria totalizzante della società, dove il potere s'insinua in ogni fessura della vita, e non esiste nulla al di fuori di esso” (infra, p.): dalla microfisica del potere di Foucault alla dottrina del

²⁴ J. Habermas, *Una storia della filosofia I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, trad. it. di M. De Pascale, G. Fazio, L. Corchia e W. Privitera, Feltrinelli, Milano 2022, p. 22.

²⁵ Ho ricostruito analiticamente questa costellazione intellettuale nel mio *Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, Utet, Torino 2021, capitolo nono.

²⁶ In una lettera a Feuerbach dell'11 agosto 1844 Marx, a proposito di Bruno Bauer e della sua “Berliner Literatur-Zeitung”, scriveva che caratteristica di quest'ultima è che “la critica è trasformata in un essere trascendente”, cioè in un discorso astratto, decontestualizzato dalla vita reale degli individui concreti, considerati come “massa” inerte opposta allo “spirito” (citato in A. Zanardo, “Introduzione” a F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1969, p. XXVI).

capitale simbolico di Bourdieu fino alle varie teorie dell'intersezionalità o di quelle dell'identità liquida propuginate dagli *Studies*, che Chaniel passa in rassegna e discute approfonditamente. Qui la critica sociale è del tutto subalterna al versante “oscuro” del dominio e dell'oppressione che caratterizza la modernità, e che per Chaniel è necessario senza dubbio smascherare e decostruire con gli strumenti della critica, ma senza assolutizzarlo, cioè senza cadere in un funzionalismo deterministico che converte un dato storicamente determinato in qualcosa di naturale e di imm modificabile. Se non c'è via d'uscita dal dominio, allora non c'è alcuna possibilità di emancipazione sia individuale che collettiva. Pertanto, rispetto a Habermas, Chaniel ha nei confronti della “koiné decostruzionista” un atteggiamento non di rifiuto aprioristico, ma di dialogo proficuo, attento a cogliere e ad appropriarsi degli effetti di conoscenza e dei metodi di indagine migliori che i suoi esponenti hanno prodotto. Ancora una volta il rimando all'approccio di Habermas chiarisce meglio la posta in gioco della questione. Si ricorderà che nel *Discorso filosofico della modernità* (1985) Habermas indicava in Nietzsche la “piattaforma girevole” verso il postmodernismo. A suo avviso, dopo Hegel (e *a fortiori* dopo Marx) si spezza il nesso interno tra modernità, coscienza storica e razionalità. Egli scorgeva negli eredi di Nietzsche, proprio negli autori della “koiné decostruzionista” (soprattutto Bataille, Lacan, Derrida, Foucault e Deleuze), la prosecuzione della critica della ragione moderna centrata sul soggetto, e ne denunciava l'aporia nel tentativo di una critica totalizzante della ragione, delle sue deformazioni e delle sue ipertrofie. Ma ciò che vale la pena sottolineare è la conclusione che Habermas traeva da questa sua ricostruzione storico-filosofica: per potersi formulare, questa critica della ragione moderna è stata costretta a ricorrere alle procedure e agli strumenti della ragione stessa, al punto che questa autodenuncia delle sue patologie giunge a negare se stessa, ad autoconfutarsi, e a riabilitare il mito come altro dalla ragione²⁷. A partire da presupposti e da premesse molto diversi dalla teoria dell'agire comunicativo di Habermas, Chaniel compie un'operazione analoga sul terreno delle scienze sociali. Anche le scienze sociali, se restano ammaliate dal versante “oscuro” della modernità e, quindi, imprigionate nella prospettiva “sociofobica”, corrono il rischio di autoconfutarsi, poiché legittimano, senza volerlo, l'onnipotenza del potere o dell'utilitarismo generalizzato, e ‘sciogliono’ l'identità del soggetto in un’“alterologia radicale” o in una indeterminatezza relazionale, come avviene, per citare un esempio paradigmatico, con J. Butler di *Undoing Gender* (2004)²⁸. Fare e disfare il *gender* potrebbe condurre il soggetto ad annegare nell’“acqua gelida del calcolo egoista”, per dirla con Marx e Engels del *Manifesto del partito comunista* (1848), o rivelarsi un'abile strategia di riduzione forzata dell'identità al suo valore di mercato, per lo più fantasmatico. Un esito epistemologico e pratico-politico che con Marx Chaniel denuncia come “critica critica”, perché, contrariamente alle sue originarie intenzioni

²⁷ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.

²⁸ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, trad. it. e cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014.

emancipative, finisce per giustificare lo status quo e la sua presunta immodificabilità. Mettere in risalto la centralità del tema della relazione, dell'interdipendenza e della vulnerabilità della condizione umana non può significare 'sciogliere' il soggetto nell'intersoggettività e nei *networks* della relazione in conformità ad un costruttivismo radicale (il soggetto come costruzione sociale o come specchio del desiderio dell'altro secondo René Girard) o, in conformità a un relazionismo altrettanto radicale (di cui il decostruzionismo non è che una variante), che risolve/dissolve ciò che è in una cristallizzazione dei rapporti di dominio²⁹. Evidenziando l'ambivalenza del dono, il suo duplice statuto di riconoscimento dell'altro, ma anche di disprezzo e di umiliazione dell'altro (dunque, di violenza e di dominio), Chantal ci consegna una descrizione di un valore scientifico straordinario delle diverse forme di interazione interumana e dei regimi di convivenza, in cui si articolano in modo diverso due norme fondamentali: la norma della *generosità* e la norma della *reciprocità*. La reciprocità non è soltanto lo scambio mercantile di equivalenti o l'eguaglianza giuridica degli individui che sottoscrivono un contratto, ma, come ricorda Chantal richiamando Jacques T. Godbout, essa rinvia ai sentimenti di fiducia e di riconoscimento che proviamo quando la nostra condizione strutturale di interdipendenza fa emergere il debito che abbiamo gli uni verso gli altri: un debito che non può essere saldato in termini di calcolo economico, ma donando a nostra volta³⁰. Nella realtà sociale, dunque, non vi è solo il dominio, la predazione, la violenza, ma anche la generosità, la cura dell'altro, la sollecitudine, la solidarietà, l'empatia, l'amore, l'amicizia, in una parola quelli che chiamiamo "beni relazionali", o le "passioni della giustizia" a partire, come suggeriscono Amartya Sen e Elena Pulcini, dalle istanze concrete di individui e di gruppi riconducibili alla percezione dell'ingiustizia da loro sofferta³¹, compresa la giustizia globale intesa come rispetto delle culture altre e come rivendicazione di uno spazio geopolitico fondato sul riconoscimento della pluralità e dell'eguaglianza delle comunità politiche, ma anche sull'obbligo della solidarietà verso i popoli che vivono in condizioni disumane di povertà e di sfruttamento coloniale delle loro ricchezze. È questo per Chantal il lato "luminoso" della forza del sociale, che valorizza le "generose reciprocità" della vita

²⁹ A questo tema cruciale *La Revue du MAUSS* ha dedicato due numeri monografici molto importanti con l'intento di tracciare un primo bilancio di un dibattito tuttora in corso: *Tempêtes sur les identités*, n. 59, primo semestre 2022, e *Alterité? Égalité? Plaidoyer pour un couple impossible*, n. 60, secondo semestre 2022.

³⁰ J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Id., *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, trad. it. di P. Gomarasca, Vita e Pensiero, Milano 2008.

³¹ A. Sen, *L'idea di giustizia*, trad. it. di L. Vanni, Mondadori, Milano 2020; E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020. «Bisogna – scrive l'autrice – partire dall'ingiustizia e dal nostro desiderio di combatterla, mobilitando sentimenti – come l'umanità e la generosità, la rettitudine e l'indignazione – che ci caratterizzano in quanto esseri umani» (ivi, p. 11). Elena Pulcini, prematuramente scomparsa, è stata firmataria e promotrice del primo e del secondo Manifesto Convivialista.

quotidiana e, nonostante la potenza “dia-bolica” (nell’accezione polanyiana ripresa da Chantal) del mercato e delle forme di dominio, tesse di continuo la tela dei legami di un mondo comune, dispiega le immense risorse di socializzazione e di soggettivazione insite nel ciclo del dono, senza le quali la vulnerabilità delle persone non potrebbe essere protetta e le istituzioni non potrebbero essere rigenerate. È questa la normatività interna della relazione interumana che struttura ogni relazione di dono e ne determina ogni volta la qualità peculiare. L’utilitarismo generalizzato dell’*homo economicus* non può rimuovere, fino ad annullarlo, l’imperativo categorico implicito nell’antropologia normativa che costituisce il lato “luminoso” della forza del sociale: “donare (*generosità*) affinché l’altro doni (*reciprocità*)”. Un imperativo che coincide con la dimensione fenomenologica stessa della “donazione” (*Ergebnis*): che per Hannah Arendt è la pluralità della condizione umana e per Marcel Mauss è la legge dell’ospitalità, dal momento che sulla Terra tutti, al contempo eguali e diversi, siamo non padroni, ma soltanto ospiti.