

Società
Filosofica
Italiana **EdizioneE**
Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia



IL PREZZO DELLA VERITÀ

Percorsi tra filosofia, economia, antropologia

a cura di
Beatrice Bonato e Francesca Scaramuzza

 **MIMESIS**

Redazione:

Beatrice Bonato, Claudia Furlanetto, Claudio Tondo, Eliana Villalta

Società Filosofica Italiana – Sezione Friuli Venezia Giulia

Sede sociale: via Sistiana 2 – 33100 Udine

www.sfifvg.eu

Pubblicazione realizzata con il sostegno di



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Società Filosofica Italiana – EDIZIONE Quaderni della Sezione Friuli Venezia Giulia
Isbn: 9788857537535

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

FRANCESCA SCARAMUZZA
IL DONO DI MARCEL HÉNAFF:
AGONISMO E GENEROSITÀ

Non si tratta pertanto di affermare che il dono cerimoniale fonda la società umana; si può solamente dire che riveli ciò che la fonda.¹

Il dono, il danaro, la filosofia

Il prezzo della verità:² a metà strada fra l'enigma e la provocazione, questa combinazione di termini aggredisce il lettore, lo induce a riflettere e infine a concordare con l'autore nel riconoscere che *verità* e *prezzo* attivano un vero cortocircuito quando siano congiunti in un'unica espressione. Appartengono, infatti, a *ordini* diversi e si ascrivono a dimensioni differenti dell'agire umano: alla dimensione del dono il primo, a quello dei rapporti economici il secondo. Nell'opera *Le don des philosophes*,³ Hénaff riporta l'uso del termine *ordine* a Pascal e alla sua strategia volta a distinguere dimensioni differenti dello spirito umano non sovrapponibili né interscambiabili, ma solamente compresenti: *l'esprit de géométrie* e *l'esprit de finesse* sono caratterizzati da una differente pertinenza e da una altrettanto diseguale legittimità e allo stesso modo la verità e il mercato si situano a livelli che sono disomogenei e la loro intima discordanza impedisce di mescolarli. Se si uniscono questi due termini, sottolinea Hénaff, si costruisce una frase "irricevibile" nel suo significato letterale. Come si potrebbe pensare infatti di comprare la verità? Il prezzo la corromperebbe e ne intaccherebbe l'integrità, trasformandola in qualcosa d'altro.

-
- 1 M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Seuil, Paris 2012, p. 81. Per i testi di cui non si indica la traduzione italiana la traduzione è nostra.
 - 2 M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il danaro, la filosofia* (2002), trad. di R. Cincotta e M. Baccianini, Città Aperta, Troina (EN) 2006.
 - 3 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 66.

Più comunemente questa espressione sembra ricalcare un modo di dire che usa il termine prezzo in senso metaforico, indicando non i rapporti economici, ma piuttosto i problemi legati alla ricerca della verità.

Eppure, se accettiamo le difficoltà inerenti al suo significato letterale, possiamo scoprire come l'autore cerchi, creando disagio nel lettore, di attirare l'attenzione sul divario fra mercato e verità: pur essendo infatti tutti convinti che la verità non si possa comprare, resteremmo stupiti nell'apprendere che una delle conseguenze di questa affermazione è che il sapere appartiene alla categoria del senza-prezzo e dunque è estraneo a operazioni di compravendita, in contrasto quindi con l'attuale tendenza che è quella di aprire nella rete del nuovo capitalismo un campo adeguato alle competenze che ogni sapere può vantare e può far pesare entro la sfera dell'economico.⁴ L'intento polemico di Hénaff, dunque, è quello di affrontare criticamente le tendenze odierne, non tanto per smentirle, cosa quasi impossibile, ma piuttosto per disegnare il piccolo arcipelago di ciò che nel nostro tempo possa essere ancora indicato come alieno rispetto al mercato.

Per affrontare la tensione fra la verità come paradigma di ciò che è fuori-prezzo e il sapere come capitale da impegnare, Hénaff usa il più classico degli esempi prendendo le mosse da Socrate e dalla disputa platonica sui Sofisti, disprezzati da Platone e Aristotele in quanto mercanti e, quel che è peggio, mercanti di sapere.

Questa opzione si rivela ricca di conseguenze.

In primo luogo, grazie alla figura di Socrate, la riflessione sulla verità si lega a quella sul dono e alle tesi sostenute da Marcel Mauss nel *Saggio sul dono*⁵ spostando però il fuoco della disputa, nata attorno a questa celebre opera, dal rapporto tra dono e mercato a quello fra dono e riconoscimento. Inoltre, Hénaff avanza in questo modo l'ormai classico problema del ruolo dell'intellettuale in una società capitalistica, ma lo propone con discrezione senza forzare i termini, come un motivo di fondo poiché la problematica legata al dono occupa l'avanscena di questa sofisticata *pièce*. Si interessa così solamente del passaggio nell'insegnamento e nella scrittura dal registro dell'onorario, tributario di una visione antica legato alla donazione, al compenso legato a una visione professionale dell'esercizio della filosofia. Discute in tal modo l'ingresso del filosofo

4 L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), trad. di M. Guareschi e M. Schianchi, Mimesis, Milano-Udine 2015.

5 M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-24), trad. di F. Zannino in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

nel capitale, ma non in quella fase del capitalismo avanzato indicata col nome di “società dello spettacolo”.⁶

Infine, la differenza che intercorre fra la posizione di Socrate e quella dei pensatori nell’attuale società spinge l’autore a ricostruire la nostra storia per rendere ragione dei cambiamenti di prospettiva di cui siamo testimoni. In questo lungo lavoro storico, che impegna la parte più corposa del testo di cui parliamo, Hénaff affronta, in modo preciso quanto alle analisi ma complesso quanto ai risultati, diverse tradizioni: quella micenea, per la sua tipica stilizzazione del dono cerimoniale, arricchita e illuminata dalle ricerche sulle popolazioni della Melanesia, della Polinesia e del Nord Ovest degli Stati Uniti; quella greca classica della *polis* per il superamento della legge del dono/contro dono; quella romana per l’esaltazione del dono oblativo; quella ebraica, per l’immagine dell’unilateralità del dono di Dio, cioè della grazia.

Un posto a sé infine occupa la tradizione cristiano-occidentale, che appare fondante su due punti importantissimi: il superamento della logica sacrificale e la teoria della predestinazione. Con quest’ultima, la traiettoria storica del dono sembra raggiungere il suo epilogo: il dono all’inizio si presenta come dono cerimoniale in antitesi al mercato, momento essenziale nelle relazioni delle società claniche; declina con il sorgere dello spazio pubblico della *polis*; si trasmuta con il cristianesimo nella “grazia” che è opera di Dio; ma poi la grazia diviene segno di una elezione che trova nel lavoro la sua conferma, convertendo se stessa (e il dono) in un fattore di sostegno dell’economia capitalista. Ripercorrendo questo lungo cammino Hénaff riesce a rendere evidente come la sparizione del dono cerimoniale riduca drasticamente la sfera pubblica della donazione, che oggi appare ininfluente all’interno delle istituzioni.

All’antica antitesi fra la verità/dono e il mercato, nulla è seguito: il capitale si erge oggi, senza rivali, potenza che ingloba e determina ogni aspetto della vita umana. All’evidenza di questa situazione si inchina certamente l’antropologo, non il filosofo, che non ha evocato Socrate senza subirne il fascino. Una grande irrisolta tensione fa vibrare così l’andamento complessivo del testo e si rivela nei capitoli finali e nelle conclusioni, dove Hénaff pur riconoscendo, forse a malincuore,⁷ l’appartenenza dell’insegnamento e

6 Si può vedere quanto lontano si possa andare su questo argomento consultando il numero 383 di “Esprit”, marzo-aprile 2012, dal titolo *Où en sont les philosophes?*

7 Vedi M. Hénaff, *Salario, giustizia e dono. Il lavoro dell’insegnante*, intervento del 18 ottobre 2007 pubblicato il 28 giugno 2014 su www.cislsuola.it, dove esplicitamente Hénaff ricorda che il lavoro dell’insegnante è anche fatto di dono, una posizione che negli anni Settanta del secolo scorso fu fieramente combattuta perché sospettata di veicolare forme implicite di sfruttamento.

della scrittura al mondo dell'economia e del lavoro, demanda alla filosofia il compito di difendere ciò che resta del senza-prezzo, in nome di una istanza etica originaria che si avvale del nome di Emmanuel Levinas.

Si suggella con queste parole l'obiettivo di fondo di tutto il pensiero di Hénaff, non solo in quest'opera, ma anche nelle successive:⁸ ergersi a tutela della gratuità del dono come espressione di una tendenza intimamente benevolente e generosa, capace di contrastare la deriva spersonalizzante delle relazioni economiche.

Il dono cerimoniale: lo scambio

Fino a questo momento abbiamo parlato di dono senza specificare in che cosa esso consista, richiamandone solo alcune caratteristiche nell'alludere a Marcel Mauss; il progetto di Hénaff è quello di riproporre e sostenere la validità del dono cerimoniale, che presenta una struttura propria, struttura che può essere correttamente compresa solo se rapportata ad altri tipi di elargizione. Distingue così tre tipologie differenti di dono – cerimoniale, oblativo, filantropico – a cui attribuisce differenti modalità di espressione e di giustificazione secondo una classificazione, come dicevamo, in *ordini* di ispirazione pascaliana. L'eterogeneità fra i differenti atti di donare viene ribadita ricostruendo per ciascuno di essi una diversa genealogia che si esprime in una differente etimologia nella lingua greca, a partire ovviamente dalla generosità che ne è la comune origine.⁹

Il dono cerimoniale implica che il gesto di donare sia pubblico, che il dono venga accettato e soprattutto che venga restituito e appartiene alla

8 Ci riferiamo a *Le don des philosophes*, cit., a *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*, L'Herne, Paris 2014 e a *Figure della violenza. Ira, terrore, vendetta* (2016), trad. di M. Bertin, Castelvecchi, Roma 2016.

9 Queste distinzioni ne *Il prezzo della verità* restano collocate sullo sfondo, mentre ne *Le don des philosophes* si avanza la necessità di una più rigorosa definizione del dono. I due testi sono molto diversi per la relazione che mettono in essere fra la filosofia e il dono. Se nel primo la filosofia si pone, attraverso Socrate, come il paradigma del fuori-prezzo e l'antagonista è il mercato, ne *Le don des philosophes* l'antitesi si gioca fra posizioni di pensiero rivali, sostenute da quei filosofi francesi contemporanei che si sono occupati del dono e del riconoscimento: J. Derrida, E. Levinas, J.-L. Marion, P. Ricoeur, C. Lefort, V. Descombes. È nel tentativo di aggirare la tesi avanzata da J. Derrida in *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), trad. di G. Berto, Cortina, Milano 1996, che Hénaff avanza una rigorosa definizione e classificazione delle diverse tipologie di dono. La discussione approfondita del confronto fra Hénaff e i filosofi citati occuperebbe da sola lo spazio di un saggio.



sfera *dosis/antidosis*, dono/contro dono; il dono oblativo, che deriva dall'area semantica della *kharis*, della grazia, sulla scorta del *De Beneficiis* di Seneca, si presenta come un atto unilaterale garantito dalla purezza dell'intenzione di non chiedere nulla in contraccambio; il dono filantropico, di sostegno al prossimo in difficoltà, appartiene alla dimensione della *philia*, segno di una condivisione di finalità solidali.

La distinzione fra differenti modalità di donare è indispensabile per ben cogliere i punti di forza del dono cerimoniale e chiarirne concettualmente la struttura, sottraendosi alle critiche che gli vengono mosse e che riguardano due momenti chiave: la natura dello scambio e la natura dell'obbligo su cui poggia la reciprocità.

Lo scambio dà a pensare che, al fondo, il dono sia una compravendita mascherata e che le società che lo attuano, o lo attuavano, lo praticassero come una primitiva forma di mercato. A rinforzare l'impressione che il dono sia un tipo di legame affine allo scambio commerciale si affianca l'obbligo alla donazione e alla restituzione che anima il dono cerimoniale: il triplice obbligo di donare, accettare il dono, restituire attrae infatti il dono entro la sfera del debito e della dipendenza.

Hénaff respinge innanzitutto l'ipotesi che il dono cerimoniale sia l'antenato del mercato e che l'obbligo insito nel dono sia di carattere contrattuale, economico e giuridico.

Seguiamo i suoi argomenti, ripercorrendo il racconto di Marcel Mauss.

Il dono cerimoniale compare in forme diverse presso popolazioni che occupano aree del mondo molto differenti. Così in Melanesia è chiamato *kula*, sulla costa ovest degli Stati Uniti *potlâc* o fra i Maori *hau*,¹⁰ ma in ogni caso, con riti diversi nei diversi contesti, i clan, in periodi previsti dell'anno, si muovono per visitare altri clan e offrire loro dei doni. L'obiettivo è quello di instaurare rapporti pacifici entro una società divisa in segmenti organizzati attorno ai legami di parentela, quindi potenzialmente

10 Il *potlâc* praticato dalle popolazioni indigene, considerevolmente ricche, della costa nord-ovest degli Stati Uniti, prevede una esibizione di doni eccessiva, spesso congiunta con la loro distruzione; è quindi una sfida violenta, che rende difficile a chi risponde di mantenersi all'altezza della prodigalità distruttiva del suo antagonista. Nelle sue forme estreme si è ridimensionato dopo il divieto di Canada e Stati Uniti di farsi guerra. Lo *hau* maori è riportato da Elsdon Best, che annota la spiegazione di un saggio maori di nome Ranaipiri, il quale gli disse come l'obbligo di restituire il dono dipenda dallo *hau* che anima l'oggetto. M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 18, così commenta: "Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui".



sempre in lotta, e stringere nuove alleanze spesso concluse attraverso matrimoni, secondo la pratica dell'esogamia.

A queste spedizioni partecipano anche persone che hanno il compito di mettere in essere un vero e proprio scambio di beni e sono questi ultimi a intraprendere quell'attività che è l'antenata del mercato odierno, in quanto finalizzata a scambiare oggetti che sono in eccedenza presso qualche famiglia o clan, ma introvabili presso qualche altra. L'intera spedizione si organizza in modo tale che i livelli si intreccino, si mescolino, creando, secondo il racconto di Marshall Sahlins, un *continuum* inestricabile.¹¹ Ciononostante la diversità di livello fa sì che solo occasionalmente lo scambio mercantile avvenga nello stesso contesto del dono cerimoniale, poiché le due pratiche non hanno le stesse finalità e spesso neppure gli stessi attori e la loro diversità è sottolineata anche dal fatto che per designarli si usano termini diversi.

Il dono mira alla finalità di instaurare una relazione fra gli uomini, è quindi offerta e domanda di riconoscimento.

Nel *kula*, come in ogni dono cerimoniale, non si tratta di cedere un bene né di arricchire il partner; donare significa riconoscere l'altro attraverso il bene offerto. Si tratta, sempre con quegli oggetti preziosi, di manifestare stima, e pertanto di rendersi stimabili: generosità, gloria, onore, ecco ciò che si scambia. Ciò che si offre nel dono cerimoniale è *se stessi*, attraverso la mediazione di un bene che ne è – ricordiamolo – un sostituto e un pegno.¹²

Si scambiano nel dono alcuni tipi di manufatti che diventano agli occhi di chi li riceve luoghi privilegiati di relazioni e hanno un valore squisitamente simbolico, non economico. Il fatto “di essere appartenuti a questo o a quello” trasforma questi oggetti in concentrati di storie il cui pregio “dipende dalla memoria dei legami che veicolano”.¹³ L'oggetto diventa in questo modo qualcosa di vivo: i bracciali e le collane che i Melanesiani scambiano nei *kula* vengono trasportati separatamente seguendo rotte diverse che vanno all'opposto l'una dall'altra, ma che a un certo punto si incrociano e per tale motivo di questi oggetti “si dice che si cerchino l'un l'altro per incontrarsi in questo doppio movimento”.¹⁴

11 M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra* (1972), trad. di L. Trevisan, Bompiani, Milano 1980, cap. IV “Lo spirito del dono”, pp. 155-188.

12 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 536.

13 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 58.

14 *Ibidem*.

La relazione che donatore e donatario istituiscono con la cosa donata non ha paragoni con il nostro concetto di proprietà, legato a un certo tipo di identità personale, né con la dicotomia soggetto/oggetto, ma si struttura “secondo il modello di una continuità complessa” che Marcel Mauss esprime in questo modo: “In fondo, sono delle mescolanze. Si mescolano le anime nelle cose; si mescolano le cose nelle anime. Si mescolano le vite ed ecco come persone e cose mescolate escano ciascuna dalla propria sfera e si mescolino”.¹⁵

Lo *hau* maori testimonia massimamente il vincolo fra gli uomini che viene espresso dall’oggetto, quasi fosse animato. Lo *hau* infatti è la forza della cosa che chiede di essere restituita. Una restituzione che non riguarda solo uno scambio realizzato in uno stretto *vis-à-vis*, ma che si allarga portando la potenza del dono con sé attraverso una lunga sequela di donatori e donatari. La complessità delle relazioni intrecciate nel dono cerimoniale non potrebbe spiegarsi meglio di come compare in questa catena aperta di riconoscimenti donati e ricevuti, animati sempre dall’intento di ritornare, in un tempo non fissato ma per questo non meno sicuro, al primo donatore, a colui che ha messo in movimento l’intero concatenamento dei legami. Sono rapporti intessuti dalla memoria che è la stoffa della durata di una comunità o di un gruppo, essenziale alla trasmissione di una cultura,¹⁶ non dunque il conteggio del tempo di un contratto.

Noi riconosciamo che le attività e le produzioni della mente appartengono a un tipo di scambio diverso da quello del mercato; esse rientrano nell’ambito dello scambio detto simbolico e che non ha lo scopo [...] di acquisire o accumulare beni, ma di stabilire, grazie a essi, legami di riconoscenza tra le persone o i gruppi. [...] I beni scambiati in particolari occasioni [...] non hanno alcun significato né alcun ruolo economico; essi hanno lo scopo di riconoscere, di onorare, di legare. [...] Essi manifestano la generosità e la benevolenza, conferiscono prestigio e garantiscono relazioni, ma non possono essere conservati o investiti per interesse altrimenti si spezza la catena della riconoscenza. [...] L’inestimabile, ciò che non ha prezzo, continua a essere onnipresente. Esso non è il passato del rapporto commerciale; non è la sua forma arcaica né la sua alternativa; ha altre origini e risponde ad altre esigenze.¹⁷

-
- 15 Ivi, p. 43 si riferisce in nota a M. Mauss “Une catégorie de l’esprit-humain: la notion de personnes, celle du Moi” in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF 1950.
- 16 M. Revault d’Allonnes, *De l’autorité à l’institution: la durée publique* in “Esprit”, n. 307, agosto-settembre 2004.
- 17 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 33-34. La parola francese *reconnaissance* ha il duplice senso di *riconoscimento* e di *riconoscenza*. Questa ambiguità rende possibile una differente lettura di questo passo, permettendo di sostituire, al termine *riconoscenza*, il termine *riconoscimento*, che ci sembrerebbe più ap-

Hénaff teme a tal punto che si possa confondere la generosità della donazione con la contrattazione, da rimbrottare lo stesso Mauss, perché adopera, a suo giudizio impropriamente, un vocabolario economico. Parlando del dono, infatti, usa espressioni come: “commercio nobile”, “pagamento”, “credito”, “contratto” “economia del dono”.

Il dono cerimoniale non è né d'ordine economico né d'ordine antieconomico. In tal senso non esiste *economia del dono* (anche se, in certi casi, l'importanza dei doni può avere un effetto sull'attività propriamente economica). Il dono cerimoniale non è un rapporto tra gli uomini mediante le cose (questa è la definizione dell'economia), ma un rapporto tra gli uomini mediante simboli, che possono essere beni materiali (perché considerati preziosi), ma anche persone (come nell'alleanza matrimoniale), gesti, danze, musiche, feste, canti, cene. In questa relazione, il bene donato non viene valutato in previsione del suo consumo, bensì viene presentato come segno di rispetto, come espressione del desiderio di onorare qualcuno nella sua esistenza, nel suo status, e infine come segno di alleanza. È in tal senso che l'oggetto donato non ha prezzo sul mercato dei beni utili.¹⁸

proprio al discorso di Hénaff in questo punto. Il dono cerimoniale mira infatti al riconoscimento, che può implicare tensione e lotta, come nell'aggressivo invito a rispondere praticato nel *potlâc*. La riconoscenza, invece, secondo la bella interpretazione di Paul Ricoeur in *Parcours de la Reconnaissance*, Stock, Paris 2004 (trad. di F. Polidori, Cortina, Milano 2005), è la più alta forma di riconoscimento perché compare attraverso percorsi di pace e non di lotta.

- 18 Ivi, p. 215-216. È interessante notare che Hénaff accoglie ed espone la pratica dello scambio delle donne nelle società esogamiche, senza esprimere un proprio parere. Certamente vuole ignorare il problema che suscita e che ha indignato universalmente e univocamente generazioni di donne, intellettuali e non. Vedi M. Schiavo, *Macellum. Storia violenta e romanzata di donne e di mercato*, La Tartaruga, Milano 1979. Questa posizione ha urtato anche parecchi etnologi e studiosi inglesi e americani, che si rifiutarono di accogliere le tesi di Lévi-Strauss considerandole indegne poiché trattavano le persone come cose. Vedi M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, (1972), cit., cap. IV “Lo spirito del dono”, p. 186. L'unica spiegazione che si può trovare al “silenzio” di Hénaff riposa nella strenua difesa del dono come dono simbolico e non come prezzo di un mercato. Vedi *Il prezzo della verità*, cit., p. 275 nota 8 e il cap. “Monnaie cérémonielle et monnaie marchande” a cui la nota rimanda; vedi anche *Le don des philosophes*, cit., “Les biens offerts comme substitués de la fiancée”, p. 298, dove Hénaff ricorda che i beni ricevuti in cambio di una moglie sono il pegno per una futura moglie, e per questo sono gravati di tanti divieti, perché “rappresentano a un tempo la sorella ceduta e la sposa futura; ne sono il sostituto e sono dunque attorniati da interdetti che li pongono fuori da ogni circuito mercantile e da qualsiasi impiego consueto”. Resta sempre vero però che il dono scambiato era una moglie e non un marito.



Un'analisi approfondita del dono cerimoniale porta quindi a scartare l'ipotesi che il dono sia l'antenato del mercato o il suo sostituto in un'epoca ancora primitiva e che si possa ragionevolmente pensare che fin dalla nascita della moneta si sia risolto in esso. L'eclissi del dono cerimoniale e lo strapotere dei rapporti economici sono invece, secondo la ricostruzione di Hénaff, processi più recenti, molto più articolati e complessi, nel quale convergono spinte diverse, anche di carattere religioso.¹⁹

Il dono cerimoniale: il debito

Ora, la domanda e l'offerta di riconoscersi (che – ricordiamolo – non hanno nulla in comune con la lotta per il riconoscimento nel modo hegeliano) sono molto complesse; giocano costantemente sulla sfida, la seduzione, la sollecitazione, la provocazione, e la possibilità del conflitto; ma suppongono sempre la generosità, il bel gesto, l'anticipo incondizionato; e soprattutto restano regolate dalla tripla obbligazione di donare, ricevere e rendere. Obbligazione paradossale, perché libera quanto necessaria.²⁰

Per ben inquadrare il problema implicito in queste parole, diventa fondamentale definire quale sia la natura della sequenza donare/accettare/rendere. Di che tipo di vincolo si tratta, quando si dice che si deve donare, si deve ricevere, si deve restituire il gesto del donare?

La parentorietà di queste clausole ha sollevato non poche perplessità, e non solo perché, come ricorda Alain Caillé,²¹ se è un obbligo in senso legale siamo all'interno di un contratto, stipulato in modo differente dall'usuale, ma non per questo meno coercitivo.

L'obbligo che anima il dono corre lungo il crinale che separa due rischi: quello dello scambio mercantile e quello del debito. Se gli argomenti

19 Ci riferiamo ovviamente al testo di M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, commentato lungamente da Hénaff ne *Il prezzo della verità*, cit., nella parte seconda, cap. 7 "Les paradoxes de la grâce". Per il legame di questa problematica con il tema del dono si veda anche A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (1998), trad. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 198: "Forse si arriverebbe così alla conclusione che sotto certi aspetti il calvinismo rappresenta l'unica soluzione logica al problema insolubile creato dalla contraddizione fra l'ingiunzione di agire senza considerare i frutti dell'azione, in maniera pienamente disinteressata, e la speranza molto umana che se si agisce così, se ne sarà ricompensati. Il calvinismo risolve la quadratura del cerchio facendo l'ipotesi che la ricompensa (la predestinazione) preceda l'azione da sempre".

20 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 536-537.

21 A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, cit., p. 183.



fin qui adottati sembrano aver ragionevolmente allontanato l'ipotesi che lo scambio nel dono abbia a che fare con il mercato, resta da affrontare l'altra ipotesi, quella del debito.

Il dono appare impigliato in un ginepraio di relazioni temibili, dato che la nozione di debito si lega a quella di sacrificio – attraverso il quale si paga il debito con gli dei – e si affianca all'idea della colpa. Nemmeno il cristianesimo, che pure affranca dal sacrificio, libera il credente dalla pesantezza del debito e della colpa.²²

La complessità dell'universo disegnato dalla sequenza dono/sacrificio/debito/colpa esige delle analisi attente che ripercorrono i luoghi di produzione di questi rapporti e ne mettano in luce gli snodi. L'intento di Hénaff nel compiere questo lungo percorso, che occupa gran parte del suo testo, è quello di liberare il dono da troppo pesanti ipoteche. L'atto del donare dovrebbe infatti presentarsi come una pratica amabile, attraverso la quale si possa rivelare quel nucleo di generosità spontaneo e festivo che è il fondamento delle relazioni umane pacifiche.

Hénaff cerca di raggiungere questo risultato in primo luogo definendo con rigore il perimetro entro il quale il concetto di sacrificio possa essere usato in modo pertinente.

Nel proporre una definizione rigorosa del sacrificio, Hénaff sfata innanzitutto la credenza nella sua universalità e, seguendo Émile Benveniste,²³ sostiene che là dove il sacrificio compare, testimonia di una grande varietà di caratteristiche e di modalità espressive, tanto da non poter essere considerato un fenomeno unitario.

La convinzione che si sia sacrificato sempre nello stesso modo e ovunque deriva in parte dal fatto che vi sono delle pratiche che accomunano i popoli dell'area latina, quelli che occupano la nostra memoria storica, ma sia per il passato che per il presente non tutti i popoli appartengono all'area del sacrificio e, là dove si sacrifica, differenti sono i significati che gli attori del rito attribuiscono al loro gesto.²⁴

22 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 283: "Tra il dono cerimoniale, il sistema del sacrificio e – lo si vedrà – il regime della grazia, il fenomeno del debito sembra svolgere il ruolo del denominatore comune".

23 É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), trad. di M. A. Liborio, Einaudi, Torino 1976, "Il sacrificio", p. 452 esordisce dicendo: "L'assenza di un termine comune per designare il 'sacrificio' ha come contropartita nelle diverse lingue e spesso all'interno di ognuna, una grande diversità di designazioni che corrispondono alle diverse forme dell'azione sacrificale".

24 Hénaff ricorda che il sacrificio non viene praticato dai cacciatori raccoglitori, per i quali vi è un rapporto continuo di reciprocità e generosità tra la natura e gli dei, tra gli animali, le piante e gli umani che si appartengono in un medesimo ordine.

Dobbiamo dire dunque che “la nozione di ‘sacrificio’ è una categoria [...] costruita in modo artificiale per mettere insieme elementi di diversa provenienza etnologica, e che ben dimostra l’egemonia sotterranea esercitata dalla visione cristiana su storici e sociologi”.²⁵

Se i popoli del paleolitico, cacciatori raccoglitori non sacrificavano, né sacrificano i pochi sopravvissuti che nel nostro mondo ancora vivono seguendo quel modello di vita, si può ragionevolmente sostenere che la spinta a sacrificare sia nata quando, attraverso la domesticazione degli animali e l’agricoltura, una maggiore capacità di dominio della tecnica sulla natura ha infranto l’equilibrio di quel mondo “orizzontale”.²⁶ In questo universo che comincia a umanizzarsi, dei e uomini sospendono un’antica alleanza, si separano e, contemporaneamente, attraverso il sacrificio si ricongiungono e si parlano.

Per tutti questi motivi, conclude Hénaff, l’uso sensato del termine sacrificio deve essere ristretto a casi ben precisi.

Innanzitutto, seguendo le tesi di Marcel Mauss,²⁷ si deve mettere in atto una relazione ternaria fra un sacrificante, un sacrificato e una divinità a cui il sacrificio viene offerto con l’intento di collegare divino e umano. Se questi elementi non compaiono, non si sta praticando un sacrificio ma qualcosa d’altro. Non è pertanto corretto parlare di sacrificio, come avviene correntemente, quando si distrugge qualcosa o si uccide qualcuno.²⁸

L’uccisione nella caccia viene riscattata dalla convinzione che l’animale si offra e sia felice di essere catturato, mentre la vita trascorre in una sorta di unità fra visibile e invisibile che crea equilibrio nello scambio e rapporti di reciprocità senza dominio. Non abbiamo testimonianze di sacrifici in queste aree, né oggi, né nel passato, cioè nel paleolitico. C’è da aggiungere che non vi sono testimonianze certe che anticamente i sacrifici fossero umani e che vi sia stato un passaggio dalla pratica del sacrificio umano a quella del sacrificio animale.

25 M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (1979), trad. di C. Casagrande e G. Sissa, Boringhieri, Torino 1982, p. 26.

26 Non a caso si sacrificavano gli animali domestici e in primo luogo il bue che aiutava nei lavori dell’aratura, mentre erano rigorosamente esclusi dal sacrificio gli animali selvatici. Su questo argomento si possono leggere pagine importanti in E. De Fontenay, *Le silence des bêtes*, Fayard, Paris 1998, Parte VII “Le temps des sacrifices”, cap. II “La difficile immolation du laboureur”.

27 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 277 sgg., riferito a R. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

28 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 219-220, contro le tesi di G. Bataille; p. 275, n. 94: “Il fatto che l’essere immolato sia definito vittima non deve indurci a vedere in qualsiasi vittima una creatura sacrificata. Un linciaggio, un’esecuzione, un massacro non sono sacrifici; ma si tratta di fenomeni tragici la cui dinamica è stata ben analizzata da Girard quando parla di ‘rivalità mimetica’”.

Non si può d'altro canto parlare di sacrificio se non viene messo in campo il tipo di operazione simbolica che il sacrificio comporta e che consiste nella generosità del dono praticato entro un universo in cui si è chiaramente delineata la separazione fra uomini e dei.²⁹ Con l'offerta sacrificale si apre un canale di comunicazione entro la dissociazione riconosciuta e si entra con la divinità nel gioco del dono/contro dono, confidando nell'efficacia del rito e assumendosi la responsabilità del debito.³⁰

Se questi aspetti vengono meno, non siamo all'interno di una pratica sacrificale. Definire rigorosamente il sacrificio serve a escludere, da un lato, che la fine dell'età del sacrificio trascini con sé anche il dono cerimoniale; dall'altro lato, evita di intendere il sacrificio come una disposizione morale, interiore, di donazione di sé o di rinuncia-sofferenza, una tendenza che il cristianesimo ha rinforzato, là dove esisteva e istituito dove ancora non c'era.³¹ Il rischio in questo caso è quello di applicare una categoria dalla forte connotazione simbolica a dinamiche del tutto differenti, come l'economia.

“Va detto molto chiaramente: non esiste più alcun rapporto *diretto* fra la questione del sacrificio e quella dell'economia moderna. [...] Per le società moderne, insomma, il modello del sacrificio è ormai definitivamente alle spalle”.³²

29 “Il sacrificio stesso nel suo difficile equilibrio, corrisponde a questa tensione tra due poli contrapposti. Come atto centrale del culto, esso associa gli uomini agli dei, ma lo fa separando le parti di rispettiva pertinenza” (J.-P. Vernant, “Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo”, in M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, cit., p. 40).

30 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 279.

31 Va ricordato che l'abbandono del sacrificio da parte del cristianesimo, pur obbedendo a una sensibilità religiosa più raffinata e in fondo anche a una pietà per la vittima, non si è tradotto in una valorizzazione della natura e del mondo animale, ma al contrario in una perdita di valore. Gli animali-macchina di Cartesio sono il punto di arrivo di questo processo in cui l'animale non media più il rapporto con l'invisibile e con gli dei e, desacralizzandosi, si riduce a cosa. Vedi a questo riguardo E. De Fontenay, *Le silence des bêtes*, cit., in particolare Parte VIII “Le triomphe de l'agneau”.

32 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 276-277. Per approfondire il senso di questa frase polemica, può essere interessante tenere presente A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., “Sacrificio e utilitarismo”, p. 189: “Come si vede, la questione è complessa: la dottrina in apparenza più antisacrificialistica, quella che afferma o sembra affermare che contano soltanto il piacere e la felicità, che niente può procedere da altro che dall'egoismo calcolato, questa dottrina si rivela, nella sua discendenza, la più altruistica e la più assetata di sacrifici. [...] È incontestabile che nell'utilitarismo ci sia del sacrificio. Nell'utilitarismo morale, per le ragioni che si sono appena dette. Nell'utilitarismo psicologico o anche economico, poiché la

La sparizione del sacrificio e la colpa

Se l'apparizione del sacrificio crea dei problemi – perché? quando? dove? – problemi anche maggiori ne trascina la sua sparizione che resta tutto sommato inesplicita. Per il mondo occidentale l'età del sacrificio è finita con il cristianesimo e alla domanda “perché?” sembra più semplice rispondere da storico che da antropologo. Paul Veyne, che attribuisce l'affermazione del cristianesimo a un misto di superiorità del pensiero cristiano rispetto al paganesimo e di semplice casualità, ascrive il venir meno dell'età del sacrificio al congiungersi di allettamenti e repressioni.³³

La fine del sacrificio per la società occidentale cristianizzata si può ricostruire e descrivere ma resta un problema nelle sue motivazioni profonde.

Si è detto che il sacrificio nasce entro un universo gerarchico, nel quale gli dei divengono sempre più lontani man mano che progrediscono le capacità tecniche di dominio della natura e che è questo maggiore controllo sul mondo naturale che appare agli occhi dei nostri antenati un arbitrio che sposta equilibri che chiedono di essere ripristinati. Eppure, si chiede Hénaff, come mai, in netta controtendenza con quanto detto, alla capacità tecnica del mondo moderno e contemporaneo non corrisponde l'intensificarsi del sacrificio ma la sua sparizione? Possiamo solamente riconoscere che grazie alla grande capacità di dominio della tecnica odierna “si entra necessariamente in un altro campo di pensiero e di azione. Così la regolazione operata dal sacrificio si attenua e poi scompare e la sua obsolescenza si accompagna a un appello o a un'esigenza di interiorizzazione del rapporto con la divinità”.³⁴

scelta razionale implica di ‘lasciar cadere’, di ‘sacrificare’ le opinioni e le opzioni meno redditizie. Che l'uso del termine sacrificio non sia qui soltanto metaforico, è cosa nota ai salariati licenziati perché il settore nel quale lavorano è in ribasso”.

33 P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris 2007 ricorda, nei capp. “Convertir le païens ou abolir leurs cultes” e “Après le pont Milvius, la rivière froide” che l'orrore dei cristiani per il sacrificio animale era noto, ma Costantino non si spinse fino al punto di vietare i sacrifici, pur dispensando dal sacrificare, nelle proprietà imperiali, i magistrati cristiani e i cristiani puniti dall'obbligo di fare i gladiatori; con vicende alterne, legate alle convinzioni dell'Imperatore regnante, ai pagani sarà permesso di professare la propria religione, ma non di sacrificare. Il definitivo divieto di sacrificare perfino ai Lari e ai Penati, voluto da Teodosio nel 392, precede di poco la definitiva sconfitta militare del mondo pagano, a Vipacco, nel 394.

34 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 277. Ivi, p. 275, n. 94, l'autore ricorda che Gesù non è una vittima sacrificale, ma, come Socrate, è stato messo a morte in quanto agitatore, in una prospettiva del tutto politica. Per quanto riguarda il ruolo di Gesù come vittima molto vi sarebbe da dire, ma rimandiamo al testo

Con un percorso simile a quello compiuto per il sacrificio, Hénaff cerca di definire con rigore la nozione di colpa e la relazione della colpa al debito, respingendo la genealogia nietzscheana della parola *schuld* che salda insieme i due termini attraverso una implicita assimilazione di debito economico e di debito simbolico. Raggiunge questo obiettivo partendo nuovamente dalle analisi di Émile Benveniste,³⁵ che ricorda come, nella lingua latina e nelle lingue da essa derivate, non esista identificazione fra debitore e colpevole, o fra debito e colpa, perché due differenti locuzioni vengono usate per esprimere il debito economico/giuridico e il debito simbolico.

Ciononostante il problema del debito resta aperto, per quanto iscritto all'interno del vasto spazio del simbolo. Hénaff disegna con precisione un quadro delle figure in cui il debito si è incarnato, dal debito di replica a quello di dipendenza, dal debito rituale alla vendetta, fino al debito cosmico di cui Anassimandro è stato il primo teorizzatore e il sacrificio la più singolare risposta.

La conclusione di questo lungo capitolo porta nuovamente a riconoscere che il mondo moderno si è laicizzato e che “Il ‘dio’ che ispirava Socrate è morto nel *Cogito*”.³⁶

Il dono cerimoniale: la reciprocità

Analizzando la sequenza concettuale sacrificio/debito/colpa, Hénaff ha allontanato dal dono cerimoniale il rischio di trovarsi necessariamente legato al sacrificio e quello di essere inevitabilmente congiunto alla colpa. Resta quindi da definire in che cosa consista l'obbligo di donare, essendo ormai chiaro che si tratta di un'obbligazione di carattere simbolico che chiama in causa la reciprocità. La prima spiegazione fornita da Hénaff assimila la restituzione a una *replica* paragonabile a quella che si dà al proprio

che citiamo la trattazione di un problema troppo ampio per queste brevi note: X.-L. Dufour, *Di fronte alla morte: Gesù e Paolo* (1979), trad. di M. Carè, Elledici, Torino 1982, p. 74: “Gesù non ha mai dichiarato chi era, non ha voluto chiudere la propria persona in un titolo, qualunque fosse, né si è definito come Cristo o Figlio di Dio [...] Si è limitato a vivere, sollevando il problema della sua identità, senza pretendere di chiuderla in una categoria”; ancora a p. 81: “Il profeta Gesù non sembra essersi preoccupato dei sacrifici rituali se non per stigmatizzarne l'abuso. E si vorrebbe che per caratterizzare la propria vita e la propria morte, fosse ricorso a categorie che sono del tutto assenti dal suo messaggio?”.

35 É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit.

36 M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 331.

partner quando si gioca. Giocare significa entrare nello spazio di una contesa delimitata da un sistema di regole non costringenti e tuttavia rispettate, perché accettate.

Questo tono leggero si accorda con non poche affermazioni di Hénaff che, frequentemente, definisce la reciprocità come alternanza di ruoli nel gioco,³⁷ mentre avanza dei riferimenti precisi alla spontanea amabilità che può iniziare una relazione fra esseri umani, come nel testo che segue.

Ma cosa significa esattamente reciprocità? In che cosa fa parte dei comportamenti fondamentali degli esseri umani? Lévi-Strauss prova a farcelo capire partendo da un esempio semplice, un fatto di cui è stato testimone. Racconta di aver assistito nel Sud della Francia alla seguente scena: in certi ristoranti modesti, a menu fisso, dove vengono a pranzare persone molto diverse, si nota che piccole caraffe di vino, incluse nel menu, sono poste davanti a ciascun piatto. I clienti che si siedono si trovano spesso messi di fronte o al fianco di sconosciuti. Allora accade questo di notevole che ciascun commensale serve a chi gli è vicino – di fronte o di lato – il contenuto di questa brocca di vino: l'altro fa lo stesso e la conversazione si avvia. Che cosa è successo? Praticamente nulla. Praticamente tutto. Praticamente nulla, perché questo scambio è alla pari. Si tratta chiaramente dello scambio di beni identici. Eppure praticamente tutto, perché attraverso questo gesto ciascuno rende noto all'altro il suo desiderio di riconoscerlo, di onorarne la presenza.³⁸

Che le cose non siano così semplici però ce lo dice indirettamente il percorso attraverso il quale gli argomenti si dipanano, rivelando le difficoltà implicite nel concetto di replica. Così, ne *Le don des philosophes*, la scelta di cercare una definizione rigorosa della reciprocità attraverso l'analisi della filosofia di Levinas, equivale ad ammettere che la relazione all'altro si situa in un ambito differente da quello del gioco. A prima vista non sembrerebbe neppure la direzione adatta, perché per Levinas la reciprocità appartiene all'ordine dell'immanenza, cioè del contratto ed è una relazione che ritorna su se stessa, racchiudendo in sé il Medesimo, di cui ribadisce la struttura sostanzialmente egoica. Eppure l'attrazione di Hénaff per Levinas è indiscutibile e deve essere quindi ben compresa.

Torniamo allora alla struttura della reciprocità e approfondiamone gli aspetti negativi. Ne *Il prezzo della verità* Hénaff descrive il declino del dono cerimoniale nella nostra tradizione, così come è documentato nella

37 Ad esempio vedi M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., pp. 78, 79, 142, 144.

38 Ivi, pp. 129-130.

società greca arcaica, attraverso il racconto mitico dell'*Oresteia*,³⁹ delineando il passaggio dalle Erinni, custodi implacabili di un debito simbolico inestinguibile, alle Eumenidi che portano a compimento la catena delle vendette iniziata con l'*Agamennone*. Da questa analisi emerge che la fine del dono cerimoniale è stata generata dalla necessità di superare, in nome della giustizia, la sequela delle ritorsioni, soprattutto nel caso in cui queste siano le ripetute reazioni a un omicidio iniziale.

Il rifiuto di restare catturati nella logica della giustizia vendicatrice induce a oltrepassare il rituale della replica violenta intimamente legata al dono cerimoniale, di cui costituisce il versante oscuro: la vendetta, come il dono, è infatti senza-prezzo, è fuori dalla logica del mercato, è il debito simbolico per eccellenza che chiama in causa l'onore, il rispetto, il riconoscimento. Vendicare e vendicarsi è una forma di giustizia altamente ritualizzata che a un certo punto della nostra storia viene respinta in favore di una forma di giustizia più consona, che mette però fine al mondo della reciprocità per l'eguaglianza di ciascuno davanti alla legge. È così che il dono cerimoniale cede il passo al dono oblativo, dono squisitamente legato alla decisione del singolo, mentre l'universo retto dalle regole delle società claniche si trasforma nello spazio politico della *polis*.

Pur avendo sempre affermato che la scelta di donare si pone come scelta della pace al posto della guerra, Hénaff, ne *Il prezzo della verità*, non enfatizza il problema posto dall'esistenza della giustizia vendicatrice, accettando come inevitabile che ci sia stata – e dunque possa sempre ripresentarsi – una deriva violenta della reciprocità. Eppure che l'aggressività implicita nell'affrontare l'altro tocchi il nocciolo del dono cerimoniale è così evidente da aver indotto Marshall Sahlins a un puntuale e approfondito parallelo fra le tesi di Marcel Mauss e le tesi di Thomas Hobbes.⁴⁰

Il problema della violenza viene invece collocato in primo piano nella più recente opera *Violence dans la raison?* dove, riprendendo il discorso sul dono cerimoniale, Hénaff afferma, quasi in un crescendo, che “il terreno dell'alleanza resta quello della lotta; non il terreno della guerra, ma della reciprocità nell'*agon*”; “la reciprocità non è di per sé pacifica”; “il dono cerimoniale non è uno stato di pace; è un conflitto dominato”; “non si tratta dunque di scegliere fra *agon* e *irene*. Vi è *agon* da quando c'è Io e

39 Trilogia di Eschilo costituita dall'*Agamennone*, dalle *Coefore* e dalle *Eumenidi*.

40 M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., pp. 174-188.

Tu, Noi e Loro, poiché due alterità si fronteggiano e non possono esistere se non affermando il loro essere singolare”.⁴¹

Quest’ultima affermazione mette in chiaro come la domanda di riconoscimento sia sempre potenzialmente aggressiva e per questo, nel dono cerimoniale, il rapporto inaugurale sia agonistico. L’altro che, nell’incertezza che accompagna il primo nascere del legame, mi appare sia come un possibile amico che un nemico, non può essere un *alter ego*, ma piuttosto un’alterità radicale non assimilabile. La scoperta dell’alterità costituisce la prima lezione appresa dal pensiero di Levinas, ma ciò che ne fa la grandezza è che la filosofia dell’alterità sgorga dalla consapevolezza della profondità del Male di cui coglie la terribilità priva di sconti, e di giustificazione.

Nel pensiero di Levinas “il Male non è mai sottostimato, mai relativizzato in una Teodicea, [...] il Male è un eccesso che non può essere integrato, una sventura irriducibile a una qualsiasi dialettica”.⁴²

Alterità radicale dell’altro e profondità della violenza e del Male sono il grande guadagno del confronto con la filosofia di Levinas, che però si discosta nelle soluzioni dall’obiettivo a cui punta Hénaff. E infatti presto appare chiaro che per Hénaff non si tratta di prendere a prestito da Levinas alcuni nuclei teorici ma piuttosto di appropriarsi della chiarezza del suo sguardo, di piegarlo entro il proprio pensiero cercando di non perdere il vigore dei suoi argomenti; si tratta in ultima analisi di forzarlo, di dimostrarli che implicitamente potrebbe dire proprio ciò che non vuole dire o che esplicitamente smentisce.

Su due punti infatti Hénaff sembra scostarsi da una corretta lettura della filosofia del volto e innanzitutto attribuendo all’Io una iniziativa, per quanto generosa.

Si dovrebbe dunque paradossalmente affermare che Levinas, ponendo come radicale e pure infinita l’alterità di altri, si situi *de facto* nello spazio dell’agon – di ciò che egli chiama *face-à-face* – salvo poi destituire in un colpo solo il conflitto in favore di un riconoscimento incondizionato di Altri da parte mia [par Moi].⁴³

Secondo Hénaff l’Io, che si espone nell’offerta di riconoscimento attraverso la generosità del dono inaugurale, scommette su una relazione di

41 M. Hénaff, *Violence dans la raison?*, rispettivamente p. 219, p. 221, p. 226, p. 227.

42 E. Marty, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade aux sérieux?*, Seuil, Paris 2011, p. 431.

43 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 123.

pace, disattivando la tensione aggressiva presente nello scenario dell'affrontarsi; ma questo gesto è molto lontano dalla passività del soggetto levinasiano che si costituisce all'accusativo dicendo "eccomi".

In secondo luogo, una certa forzatura compare nel delineare l'incedere della replica. Hénaff argomenta dicendo che se pure l'atto di riconoscimento si espone all'arbitrio dell'altro, lascia però l'altro libero di rispondere. E che risponda è certo perché se io onoro il volto, cioè il nome proprio, lo onoro perché so che l'altro è una singolarità chiamata alla relazione perché "il faccia a faccia costituisce per eccellenza la relazione duale della reciprocità agonistica. [...] Il volto è inseparabile da un nome proprio. Come vivente e come libertà non può non rispondere; deve sostenere il suo nome".⁴⁴

Rischiando, con queste affermazioni, di richiamare l'alterità entro la cerchia dell'*alter ego* – l'altro mi risponde perché è una singolarità come lo sono io – Hénaff trasporta non senza una certa violenza teoretica carica di forzature, la posizione di Levinas, che potrebbe piuttosto ispirare il dono oblativo, entro lo schema del dono cerimoniale. Eppure i vantaggi per una riflessione sulla reciprocità non sono pochi, perché la *replica* esce dallo schema della pura immanenza, mentre attraversa (vittoriosamente?) il rischio della violenza.

"Altri rispondendo alla mia generosità, non fa oscillare il mio gesto a livello dello scambio banale, nella simmetria contrattuale",⁴⁵ ma rispondendomi cambia, si "sposta", sposta anche me che ricevo la sua risposta e così il rapporto lungi dall'essere una ripetizione del Medesimo si inanna in una spirale in cui i partecipanti continuamente si modificano secondo l'intreccio delle repliche che si susseguono nel tempo e lo scandiscono. L'asimmetria iniziale del rapporto non si corregge nel contraccambiare, anzi grazie ad essa la risposta non si configura come un semplice ritorno al Medesimo.

Nonostante differenti affermazioni di Hénaff, a nostro avviso, questa azione può essere compiuta solo in nome di un'istanza etica.⁴⁶ E prendiamo questo termine nel senso indicato da Paul Ricoeur, non come obbligo di rispettare una norma secondo la prospettiva deontologica che ispira la mo-

44 Ivi, pp. 124-125.

45 Ivi.

46 Ivi, p. 142: "Così, che cosa significa l'obbligo di rispondere nel dono cerimoniale? Non può essere né una necessità di reagire di ordine fisico (come avviene per tutti gli organismi soggetti a una sollecitazione esterna), né un obbligo di tipo giuridico (che comporta delle sanzioni nel caso in cui non si rispetti l'impegno preso), né un'esigenza etica (nel senso in cui sarebbe immorale non reagire)".

ralità kantiana, ma, in una prospettiva teleologica, come “la ricerca della ‘vita buona’ con e per gli altri entro istituzioni giuste”.⁴⁷

Ricapitolando, allora, Hénaff presenta una definizione rigorosa della reciprocità come atto di un essere intenzionale, azione che *replica* a un’altra azione, in uno scenario in cui i protagonisti hanno eguale posizione, cioè eguali diritti e doveri, e dove l’alternanza nei ruoli ha un significato fortemente temporalizzante. La donazione è asimmetrica, lo scambio non è mai alla pari, ma sempre spostato, non per confondere il primo donatore, ma per rilanciare, per mantenere il movimento e riavere così sempre una risposta, perché “la dissimmetria è chiaramente una scommessa sul tempo: nel differire il ritorno mantiene attivo il desiderio del sodalizio”.⁴⁸

Il conflitto, che si affaccia quando ci si pone l’uno di fronte all’altro chiedendo di essere riconosciuti, si affronta, dicevamo, attraverso una scelta etica, ma anche allargando la dimensione agonale a una più vasta rete di relazioni, secondo l’invito greco di essere *pros allelous*, cioè l’uno per l’altro. È questa la mutualità che Hénaff ricava dalla lettura di Paul Ricoeur⁴⁹ che vede insito nella richiesta duale di riconoscimento il rischio di una disputa infinita e nel suo superamento e allargamento alla mutualità una delle possibili figure della pace.

Concludendo, si può dire che il luogo cieco della reciprocità è l’agonismo implicito nella dinamica del riconoscimento, ma che il guadagno che il pensiero di Hénaff propone, attraverso la ripresa del dono cerimoniale, è tutto inscritto nella tensione verso la concordia e la soluzione positiva dei rapporti umani, soluzione non affidata a una iniziativa interiore, ma demandata a gesti pubblici, capaci di divenire istituzione.

Ritorniamo al dono cerimoniale. Ancora una volta, si può determinare che cosa lega reciprocità e riconoscimento? [...] Per permettere di comprendere meglio di che cosa si tratta, niente sarà più utile di un’altra storia. Questa è tratta dal *Satapata Brahmana*, uno dei grandi testi dei *Veda*. Secondo questo racconto, il primo uomo, chiamato Prajâpati, è anche l’universo tutto; è terra e cielo; aria e fuoco; acqua e vento; è tutti gli esseri ed è il primo umano. Ma gli

47 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Septième étude, p. 202; trad. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

48 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 141.

49 P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, cit., “Troisième étude”. La cosa più singolare è che una parte della riflessione di Ricoeur sulla mutualità è costituita dal commento dell’opera di Hénaff, *Il prezzo della verità*, commento che Hénaff riprende ne *Le don des philosophes* e propone criticamente, cioè discostandosi da alcune conclusioni.

risulta difficile distinguere, fra gli spiriti, gli dei dai demoni. Così decide per riuscirci di offrire loro un banchetto. Davanti al cibo offerto, gli uni si mettono a mangiare ciascuno al proprio posto, con buon appetito, talvolta con avidità; gli altri fanno una cosa strana: si scambiano reciprocamente il cibo ponendolo ciascuno in bocca all'altro. Prajâpati capisce allora che questi ultimi sono gli dei e che sono questi che gli uomini dovranno imitare.⁵⁰

50 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 151.

LETTURE

Prologo: il cantiere di Marcel Hénaff

Testi letti in occasione dell'incontro del 24 novembre 2017 con Francesca Scaramuzza e Simone Furlani.

MARCEL HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* (2002), trad. di R. Cincotta e M. Baccianini, Città Aperta, Troina (EN) 2006.

E, prima di tutto, come dobbiamo intendere l'espressione "il prezzo della verità"? Basterebbe rispondere: letteralmente. Questo vuol dire in primo luogo che non si tratta del significato metaforico normalmente veicolato da questa espressione, la quale si riferisce allora a un costo morale; in questo caso si vuole indicare lo sforzo o la rinuncia necessari per l'affermazione, la scoperta o l'ammissione della verità. [...] Il "prezzo" della verità definisce allora l'onestà o il coraggio che esige da noi (nella ricerca, nella confessione, nell'indagine) l'affermazione o il riconoscimento dei fatti accertati, cioè il rifiuto della menzogna. Prezzo spirituale, insomma: prezzo simbolico. Ma perché, appunto, bisogna chiedere proprio al vocabolario economico di fornire l'espressione metaforica di questo sforzo? Esiste forse, letteralmente, un "prezzo" della verità? Una situazione in cui essa sia oggetto di vendita? Bisogna certo ammettere che non se ne vedono esempi. [...] Dovemmo dunque affermare che tale espressione non ha contenuto letterale, che essa è immediatamente metaforica.

Tuttavia, scegliendola come titolo di questo saggio, la nostra intenzione è proprio quella di adottare il significato metaforico come significato letterale. In altre parole (di) domandarsi non tanto come la verità possa essere oggetto di transazioni (il che non vuol dire molto), ma in che modo la filosofia, nella misura in cui è stata sempre definita come ricerca della verità (espressione che, a questo punto, è troppo generica e che ci toccherà rendere problematica), abbia affrontato specificatamente la questione del denaro e della venalità (pp. 17-18).

Nel *kula*, come in ogni dono cerimoniale, non si tratta di cedere un bene né di arricchire il partner; donare significa riconoscere l'altro attraverso il bene offerto. Si tratta, sempre con quegli oggetti preziosi, di manifestare stima, e pertanto di rendersi stimabili: generosità, gloria, onore, ecco ciò che si scambia. Ciò che si offre nel dono cerimoniale è *se stessi*, attraverso la mediazione di un bene che ne è – ricordiamolo – un sostituto e un pegno (pp. 536-537).

Ora, la domanda e l'offerta di *riconoscersi* (che – ricordiamolo – non hanno nulla in comune con la lotta per il riconoscimento nel modo hegeliano) sono molto complesse; giocano costantemente sulla sfida, la seduzione, la sollecitazione, la provocazione, la possibilità del conflitto; ma suppongono sempre la generosità, il bel gesto, l'anticipo incondizionato; e soprattutto restano regolate dalla tripla obbligazione di donare, ricevere e rendere. Obbligazione paradossale, perché libera quanto necessaria (p. 537).

La società politica, al limite, potrebbe farne a meno e contare solo sulle relazioni civili definite dalla legge, o sui rapporti d'interesse generati dallo scambio mercantile; ma questo si paga con un deficit dal punto di vista simbolico, che costituisce il problema più grande delle democrazie moderne. E, dal momento che le società politiche sono anche società della divisione dei compiti, è anche necessario che lo scambio utile dei beni sia regolato dal mercato e sottoposto a un principio di giustizia. Insomma, alla legge le società moderne domandano di garantire il riconoscimento pubblico di ciascuno, al mercato di organizzare la sussistenza, e alle relazioni private di dono di generare il legame sociale. Ma senza questo legame sociale, senza questa relazione fondante, senza questo riconoscimento reciproco e personale in cui ciascuno rischia qualcosa di sé nello spazio dell'altro, non c'è comunità possibile (p. 217).

Il rapporto di dono deve cedere davanti alla relazione mercantile allorché si tratta di scambio equo di beni. Questa esigenza ha il suo esatto contrario: la relazione mercantile non è in grado di legare gli uomini e non si potrebbe pretenderlo. Andiamo oltre: il legame contrattuale non è il legame sociale e non deve esserlo. Non è un rilievo da poco: si tratta di una delle questioni più gravi delle società moderne, dove si vede il rapporto contrattuale tendere a imporsi come modello di tutte le relazioni pubbliche e private. Vediamo anche svilupparsi una socialità rigida, neutra, efficiente, in cui il deficit di legami personali è bilanciato da amabilità eccessiva, correttezza molto formale ma benefica (essendo forse le espressioni di cortesia uno tra gli ultimi rifugi dei rapporti ri-



tuali di dono). Si può supporre, in termini generali, che è nell'interesse delle società industriali avanzate, e in proporzione alla loro complessità progressiva, ridurre al minimo le relazioni personali – dal punto di vista funzionale, il loro costo è assai elevato – per rendere gestibile il sistema stesso. È ciò che permette molto chiaramente il contratto e le transazioni monetarie; qualunque intrusione di ordine personale sarà allora considerata come un rischio di corruzione. La relazione astratta, professionale, diventa la sola legittima. La relazione personale si trasferisce nella vita privata o nelle organizzazioni religiose, sportive, artistiche, caritatevoli o in altre forme di comunità elettive; gli affetti che sono legati a tali gruppi possono assumervi un'espressione pubblica di esuberanza sentimentale. Questo non è necessariamente il legame sociale. Anzi, è spesso il sintomo della sua assenza (p. 474).

MARCEL HÉNAFF, *Le don perverti. Pour une anthropologie de la corruption*, in "Esprit", n. 402, febbraio 2014, trad. di F. Scaramuzza.

A questo proposito, è interessante notare la definizione proposta dalla ONG Transparency International: la corruzione consiste nell'uso abusivo a fini privati di un potere conferito da una istituzione. Questa definizione è interessante perché sottolinea un aspetto essenziale del problema, cioè che ciò che appartiene alla sfera pubblica o alla collettività è considerato non solo fuori dal circuito mercantile, ma anche escluso da ogni operazione di profitto privato (il che non vuol dire che sia fuori dall'ordine economico, perché tutte le istituzioni o organizzazioni, comprese quelle del settore pubblico, si gestiscono con investimenti e li implicano) (p. 46).

MARCEL HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, cit.

Occorrerà finalmente affrontare di nuovo questo enigma, comprendere perché al di là delle condizioni storiche o culturali sussista qualcosa che non ha prezzo, e a proposito di quali realtà la sua esigenza si manifesti ancora e senza cessare forse mai di farlo. [...] In breve, la domanda si pone di nuovo: cos'è che si deve donare e non si deve vendere? E perché? (pp. 518-519).

MARCEL HÉNAFF, *Le don des philosophes*, Seuil, Paris 2012, trad. di F. Scaramuzza.



È dunque più fruttuoso tentare di riconoscere una reale eterogeneità dei modelli di dono piuttosto che pretendere di imporre un'unica matrice a pratiche troppo diverse. L'approccio che qui si propone sarà di tipo pascaliano: questi modelli saranno considerati come riferentisi a *ordini* differenti ciascuno dei quali possiede la sua legittimità e la sua pertinenza. È a questo metodo che ricorrono M. Walzer in *Sfere di giustizia* o ancora Boltanski e L. Thévenot in *De la justification*.

Per seguire questa strada, è necessario chiarire il concetto di dono e mettere in evidenza l'eterogeneità delle pratiche che vengono descritte attraverso questo concetto. Così, non si comprende come si possa collocare sotto la medesima categoria i tre casi seguenti: 1) i festeggiamenti e i doni che a turno si offrono i capi dei clan (o di tutt'altro tipo di gruppo) di una società tradizionale; 2) i regali che i genitori fanno ai propri figli per il compleanno, o che chiunque fa a un essere amato per fargli piacere ed esprimergli attaccamento e stima; 3) le donazioni in prodotti di prima necessità fatti a delle popolazioni dopo una catastrofe. [...]

Il primo caso è contrassegnato dall'obbligo rigoroso di donare in cambio dei doni ricevuti, come evidenziano le ricerche etnografiche: pone dunque il problema di una *reciprocità fondamentale* che non si potrebbe ricondurre né a un semplice scambio di buone maniere né alla resa attesa da un investimento. Si tratta di un rapporto di *replica*. Il suo campo semantico è, in greco per esempio, quello di *dosis/anti-dosis* (dono/contro-dono). [...]

Il secondo caso palesa una generosità spontanea e felice dei donatori verso esseri cari: vi si ravvisa innanzitutto una qualità psicologica e morale. Questo corrisponde in greco al campo semantico della *kharis* (il cui primo senso è "gioia"), quello del dono unilaterale (non vi è anti-*kharis*). [...]

Il terzo caso, quello del dono di solidarietà, è caratterizzato rispetto al caso precedente da una dimensione della generosità molto più sociale, sia verso le persone prossime (amici o vicini; la reciprocità in questa situazione è auspicabile ma non obbligatoria); sia verso sconosciuti colpiti da una catastrofe (nel qual caso rendere non avrebbe alcun senso): questo corrisponderebbe al campo semantico della *philia* o della *philantropia* di cui parla Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* (pp. 66-68 *passim*).

Ci si può tuttavia porre la seguente domanda: che cosa sarebbe il riconoscimento se l'incontro cominciasse con un'offerta, ma senza escludere che l'altro possa e soprattutto debba rispondere? O meglio: che cosa sarebbe il riconoscimento se fosse tale che l'altro risponda senza tuttavia presupporre sottomissione e dipendenza? Questa è la sfida implicita nel dono cerimoniale. L'offerta è a un tempo gioco, convenzione, rito ma anche ec-

cesso. Se si può invitare alla reciprocità, è perché non vi è immediatamente equivalenza, ma rapporto agonistico. Non sottintende la simmetria, ma al contrario una costante mancanza di equilibrio nel movimento del dono/contro-dono. Si dovrebbe dunque paradossalmente affermare che Levinas, ponendo come radicale e pure infinita l'alterità di altri, si situi *de facto* nello spazio dell'*agon* – di ciò che egli chiama *face-à-face* – salvo poi destituire in un colpo solo il conflitto in favore di un riconoscimento incondizionato di Altri da parte mia [par Moi] (p. 123).

La relazione di dono come forma privilegiata di relazione all'altro ci assilla o ci affascina. Che sia di carattere privato o socialmente istituita, in essa sembrano confluire alcune dimensioni esemplari dell'essere-con o del vivere-insieme. La riflessione su questo tipo di gesto o di procedura – di cui conosciamo la diversità – è tuttavia rivelatrice di molti problemi non risolti e, per questo, occasione di numerosi malintesi. [...]

È dunque essenziale intendersi sullo statuto dei coprotagonisti di queste relazioni e sulla natura della “cosa” che viene offerta dall'uno all'altro o che circola fra i due. Formalmente si tratta di un rapporto duale ma realizzato attraverso la mediazione di qualche cosa estranea agli interlocutori. [...] Si deve dunque necessariamente ammettere che la relazione di reciprocità, sebbene duale per definizione, non sia per questo riducibile a un puro faccia a faccia: essa include necessariamente un elemento terzo, una cosa del mondo, che può essere talvolta una semplice parola, o anche un gesto facilmente riconoscibile quando c'è già l'istituzione (pp. 265-266).

Ma cosa significa esattamente reciprocità? In che cosa fa parte dei comportamenti fondamentali degli esseri umani? Lévi-Strauss prova a farcelo capire partendo da un esempio semplice, un fatto di cui è stato testimone. Racconta di aver visto nel Sud della Francia la seguente scena: in certi ristoranti modesti, a menu fisso, dove vengono a pranzare persone molto diverse, si nota che piccole caraffe di vino, incluse nel menu, sono poste davanti a ciascun piatto. I clienti che si siedono si trovano spesso messi di fronte o al fianco di sconosciuti. Allora accade questo di notevole, che ciascun commensale serve a chi gli è vicino – di fronte o di lato – il contenuto di questa brocca di vino: l'altro fa lo stesso e la conversazione si avvia. Che cosa è successo? Praticamente nulla, praticamente tutto. Praticamente nulla, perché questo scambio è alla pari. Si tratta chiaramente dello scambio di beni identici. Eppure praticamente tutto, perché attraverso questo gesto ciascuno rende noto all'altro il suo desiderio di riconoscerlo, di onorarne la presenza. Ognuno insomma ha

voluto significare: tu esisti per me, ti manifesto questo, ti rispetto. Ecco ci al cuore di un problema a un tempo sociale – genesi della relazione all'altro – ed etico – esigenza immediata di rispetto in presenza dell'altro e infine, genesi inter-relazionale del legame sociale come convenzione, intendiamoci: come invenzione di una implicita alleanza che impegna a vivere assieme persone e gruppi la cui *alterità* è irriducibile e la cui autonomia deve essere accettata (pp. 129-130).