

Estratto da

HOMO CONSUMANS

di Charles Champetier

Arianna Editrice

Homo sapiens, homo faber, homo oeconomicus, zoôn politikon... La classificazione del genere *homo*, che si compia sotto auspici scientifici o filosofici, empirici o ideali, è una costante della storia del pensiero.

L'uomo vive prima di tutto nella concezione che si fa di se stesso e che riflette nelle sue grandi narrazioni. Da questa si deducono i suoi rapporti con i propri simili e con il mondo che lo circonda. Così la *definizione* dell'uomo induce sempre il *fine*: de-finire, cioè dare una direzione, produrre un senso. La *taxis* è il prodotto del *telos*. La definizione del genere *homo* è allora una posta fondamentale. Non si trovano esempi di una società che possa vivere senza un consenso, tacito o imposto; e senza le regole di condotta che ne derivano. La definizione di un'essenza umana ha conosciuto diverse modalità, dapprima nell'ambito religioso, poi in quello filosofico, per terminare in un discorso scientifico, che si presumeva esaustivo.

Tutte queste prospettive hanno indubbiamente modificato l'approccio all'oggetto, ma mai l'oggetto stesso, che hanno lasciato in eredità all'ermeneutica posteriore. Dunque anche la nostra epoca, come quelle che l'hanno preceduta, si caratterizza per una definizione fondamentale di uomo.

Kant non si è sbagliato facendo della risposta alla questione: «Cos'è l'uomo?» la posta ultima del suo pensiero e il fondamento filosofico del tempo moderno, tuttavia bisogna riconoscere che la modernità vive nel regime di una eccentrica *concorrenza* tra le antropologie separate, e spesso contraddittorie, che le scienze umane hanno prodotto. Michel Foucault ha dimostrato in che modo la ragione classificatoria, dall'epoca classica, abbia accumulato a ritmi vertiginosi le rappresentazioni di sé e del mondo.

Una profusione simile si incontra senza dubbio con la nascita della filosofia in Grecia. Anche in quel caso un discorso religioso si sfaldò e l'uomo si trovò posto nel cuore di nuovi interrogativi sulla propria natura. Le somiglianze finiscono qui. Mentre i Greci si accontentarono di dispute oratorie e di risse teoretiche, stabilendo in piccole comunità il contesto sempre fragile, effimero, delle loro idee, i moderni hanno voluto fin dall'inizio *realizzare* il loro discorso sull'uomo, attribuendovi una praticità e una storicità immediate.

Ancora Foucault:

«Il pensiero moderno è, nella sua stessa sostanza, uno specifico modo d'azione».

Ma se la modernità giunge a dotarsi di una unità d'azione dietro la profusione delle sue rappresentazioni, a quale potente definizione dell'uomo obbedisce in ultima analisi? Essenzialmente a quella dell'individuo come essere-di-bisogno, cioè essere destinato a cercare incessantemente i mezzi per soddisfare i propri fini nell'ipotesi che fini e mezzi siano illimitati.

Questa definizione è al centro di tutte le più importanti categorie interpretative dell'uomo su cui si definisce la mentalità del nostro tempo. L'*homo faber* sarebbe il primo uomo che crea l'utensile per rispondere meglio ai suoi bisogni: l'umanità come creatrice di una "utensilità". L'*animal laborans* sarebbe l'essere, che, lavorando incessantemente, trasforma il reale per migliorare la propria condizione: l'umanità come sviluppo di una efficacia operativa. L'*homo oeconomicus* sarebbe l'individuo che calcola per soddisfare il proprio interesse: l'umanità come massimizzazione dell'utilità.

In ogni caso, il mondo è dato come mezzo, riserva, «bene che sottomettiamo» (Heidegger), logica conseguenza dell'adagio kantiano per cui l'uomo deve assumersi sempre come fine e quindi considerare il non-umano come mezzo a sua disposizione; conseguenza ulteriore di un originario sdoppiamento conflittuale del dato umano tra natura e cultura, natura e divinità, natura e storia, in cui il primo elemento deve sempre essere *corretto* a beneficio del secondo. Insomma la mentalità moderna – o più esattamente il fenomeno della *modernizzazione*, cioè la modernità in atto e non più in teoria – è dominata dai paradigmi dell'interesse e dell'utilità¹.

Non solo viene attribuito il predominio all'individuo piuttosto che alle comunità da cui proviene, non solo si giudica questo individuo, così isolato, dotato di un'universale ragione pratica, ma si suppone ancora che questa ragione non agisca nel e sul mondo che per definire, attraverso il calcolo, l'interesse più vantaggioso per l'attore.

Per dirla in termini weberiani², sono giudicate *normali* e conformi solo «le azioni razionali rispetto allo scopo» (quelle *economiche* al primo posto), mentre vengono svalutate le azioni affettive, tradizionali e «razionali rispetto al valore» (*wertrational*).

Obiettivo del presente saggio è contraddire i fondamenti utilitaristici di questa *doxa*. Potrà sorprendere che centrale, in esso, sia il concetto di *dono*, argomento che a prima vista sembrerebbe affatto estraneo a una discussione generale sulla natura umana.

¹ Confrontare il nostro precedente studio *L'utilitarisme, imaginaire moderne, Point de Vue n. 4, GRECE, 1993*.

² Cfr. *Économie et société*, Plon, 1971, pp. 22-23 [trad. it. *Economia e società*, Ed. Comunità, Torino, 1961]

Comunque lo si consideri – dal regalo fatto a un amico all’obolo concesso a un povero, fino al sacrificio compiuto in nome di una causa – il dono non sembra essere nient’altro che un’esperienza particolare, confitta nella soggettività, da cui non sarebbe possibile trarre leggi universali, se non precetti morali tanto più incerti quanto più la generosità che li anima si sottrae, per natura, a ogni obbligo rispetto alla loro esecuzione.

Nelle pagine che seguono tenteremo di mostrare come il dono, nell’accezione più ampia del termine, formi un elemento permanente e preponderante dell’esistenza umana. Mentre i moderni per giustificare l’interesse hanno dovuto inventare lo *stato di natura* – non-luogo storico, equivalente laico dell’Eden cristiano – in questa riflessione noi ci siamo serviti di un processo inverso: è la storia reale dei popoli, delle civiltà e delle comunità di ogni ampiezza a svelare innanzitutto il potere al tempo stesso sovrano e sotterraneo del dono. Così i primi capitoli di questo saggio sono consacrati alla presentazione dei fatti, dagli studi etnologici fondativi di Marcel Mauss fino a un rapido sorvolo socio-economico sulle metamorfosi contemporanee del dono.

Un’attenzione particolare è stata prestata alle forme arcaiche di dono nel mondo indoeuropeo: innanzitutto perché la materia è ricca, ma trascurata dalla gran parte dei saggisti, poi perché la presenza simultanea di un identico modo di circolazione dei beni in punti tra loro lontanissimi del pianeta è una forte testimonianza in favore della sua universalità. L’argomento etnocentrista secondo cui il dono non sarebbe altro che un capriccio per amatori di “buoni selvaggi” viene così sconfessato, mentre i “buoni Europei” sono chiamati a interrogarsi su questo paradosso: è la pratica sociale dei popoli che essi giudicavano fino a ieri “primitivi” o “selvaggi” che contribuisce nel miglior modo possibile a rivelare una parte della loro identità, a ripensare le loro stesse origini.

Anche se interessa l’etnologia e la storia, il dono si presenta allo stesso modo ai nostri occhi, lo si sarà intuito, come un’idea – che noi studieremo qui attraverso le sue implicazioni politiche, filosofiche ed etiche – e perfino come una delle idee più sovversive per l’ordine stabilito. Considerarlo in questa dimensione alternativa esige il riconoscimento, in via preliminare, di come la determinazione *essenziale* della nostra epoca sia di ordine economico, cosa ardua per chi pensa che l’economia non sia stata, non sia e non sarà mai nient’altro che una “sovrastuttura”.

Quando Jean Baudrillard ricorda che «l’economia politica, ormai è per noi il reale»³ – eco lontana del motto marxista, secondo cui «l’economia è il nostro destino» – non fa che enunciare un’evidenza, ma un’evidenza tanto più difficilmente percepita quanto più gli uomini si attaccano volentieri alle illusioni del passato – politiche, religiose – o alle seduzioni

³ *L’échange symbolique e la mort*, Gallimard, 1993, p. 53 [trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 1979].

del presente – mediatiche – per astenersi dall’analizzare la loro condizione immediata.

Dire che l’economia è il nostro destino significa riconoscere prima di tutto che la storia degli ultimi tre secoli deve essere considerata come l’emergere di una “economia-mondo” (Fernand Braudel) inserita in un movimento di perpetua espansione; significa ricordare poi che le determinanti del pensiero economico – scarsità, utilità, interesse, calcolo, produzione/consumo, accumulazione ecc. – hanno poco a poco invaso tutte le rappresentazioni sociali e politiche; infine significa ammettere il carattere continuo, esponenziale della “mercificazione” (Immanuel Wallerstein), che ha visto la trasformazione delle economie locali in economie nazionali di mercato, poi in “società di mercato” (Karl Polanyi) attraverso la sottomissione sistematica delle condizioni dell’*habitat* umano – terra, lavoro, tecnica – alle leggi della domanda e dell’offerta regolate dal denaro. In altri termini, l’economia è divenuta autenticamente l’*infrastruttura* dell’Occidente moderno e, potenzialmente, dell’intero Pianeta.

Chiunque esamini la natura sociale e politica dell’uomo dovrebbe riconoscere lo straordinario *potere* di questa economia, la sua capacità di mobilitazione, di seduzione e di espansione che ne fanno un fenomeno propriamente unico nella storia. Ma lo scatenarsi della potenza seduce solo gli impotenti, così come l’eccesso incurante dei suoi limiti non attira che i deboli. Lo si capisca bene: di fronte alla strapotenza dell’economia politica, di fronte al passaggio *decisivo* dalla produzione materiale delle ricchezze alla riproduzione simbolica dei segni che potrebbe caratterizzare l’economia postmoderna – o almeno post-industriale o post-produttivista – noi indicheremo qui delle “linee di fuga” (Deleuze) e non delle linee di contrasto.

Le formule magiche della “potenza” – religiosa, politica, militare – che mirano a oltrepassare l’economicizzazione e la tecnicizzazione del mondo si condannano da sole per il fatto di non aver afferrato l’essenza della dominazione moderna, che è per l’appunto accumulazione e capitalizzazione di potenza.

I tentativi rivoluzionari, come quello che iniziò Marx nel secolo scorso, non ostacolano l’ordine regnante più di quanto lo alimentino con il sollievo del loro fallimento o con il timore del loro successo. In ogni caso, si condannano a turno a giocare la partita dell’avversario, a dimenticare il fine per razionalizzare i mezzi, a distruggere dentro loro stessi le sovversioni che annunciano al mondo.

Analogamente, i sogni di restaurazione di uno *status ante quo* (ritorno al tradizionale, all’arcaico, all’antimoderno) sono immediatamente recuperati come *segni consumabili* e *scambiabili*: la nostalgia ha un valore di scambio, come le rivoluzioni hanno un valore d’uso. Il che vuol dire che non fuoriescono mai dalla legge del valore dettata dall’economia politica.

Questo è l'insegnamento dei nostri tempi, in cui il liberalismo sembra trionfare su tutti i suoi avversari: non si tratta più di invertire, ostacolare o negare la *doxa* e la *praxis* economiche, ma piuttosto di *sovvertirle*, di investire la loro bella macchina programmata con significati nuovi e informazioni contraddittorie, che ne possano pervertire il funzionamento guastandone il senso, annullandone l'uso.

Ascoltiamo Baudrillard:

«Non si distruggerà mai il sistema attraverso una rivoluzione diretta, dialettica, dell'infrastruttura politica o economica. Tutto ciò che produce una contraddizione, un rapporto di forze, dell'energia in generale, non fa altro che tornare al sistema e dargli nuovo impulso [...] Non lo si vincerà mai secondo la sua logica, quella del calcolo, dell'energia, della ragione e della rivoluzione, quella della storia e del potere, quella di qualsivoglia finalità o contro finalità».⁴

Un'analisi a cui merita di essere aggiunta la riflessione heideggeriana:

«L'azione da sola non cambierà lo stato del mondo, perché l'essere sotto il suo aspetto di efficacia e di attività rende ogni ente cieco di fronte a quanto ha luogo»⁵.

Così i concetti di *dono* e di *dispendio*, che esporremo qui, non costituiscono tanto la negazione paradigmatica o la contraddizione dialettica del calcolo e dell'accumulazione, quanto la loro sfida simbolica, la loro sovversione *rivoltante*, la loro «parte maledetta» (Bataille), incessantemente soffocata, incessantemente rinascente.

Li si considererà dunque non solo come una critica dei fondamenti dell'economia politica - mostrare la posizione secondaria dell'interesse e dell'utile nella maggior parte delle società umane, dimostrare il carattere eccezionale del mercato moderno ecc. - ma anche e soprattutto, *al di là della critica* - sempre limitata e condizionata dal suo oggetto - come un puro *rivolgimento* dei valori e dei codici che oggi sembrano i più solidamente stabiliti.

Speriamo che qualcuno condivida questo annuncio di una riconquista dell'umanità in sé e, come voleva Nietzsche, «tutta la rumorosa cultura inferiore del tempo sarà ridotta all'eterno silenzio». Il dono? Un regalo avvelenato...

⁴ Ibid., p. 62

⁵ «Dépassement de la métaphysique», in *Essais et conférences*, Gallimard, 1988, p.114 [trad. it. «L'oltrepassamento della metafisica», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1990]