

Appunti sulla genesi filosofico-politica della prospettiva convivialista

FABIO CIARAMELLI

Egoismo e pluralismo

La «cultura dell'egoismo»¹ va considerata una caratteristica generale della nostra epoca, connessa alla “crisi dello spirito pubblico nel mondo occidentale”², a patto di togliere alla nozione di egoismo la sua accezione moralistica e vedervi invece, come suggeriva Kant nell'*Antropologia*, l'opposto del *pluralismo*, cioè di «quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo»³.

La cultura dell'egoismo ha difficoltà radicali a rispettare il pluralismo perché, incentrata e come imprigionata sul primato dell'ego separato mirante esclusivamente alla sua solitaria indipendenza, non riesce a pensare la pluralità umana e perciò la riduce a una funzione della forma dell'io. Insomma, a conti fatti, la cultura dell'egoismo considera l'ego, nel suo sostanziale isolamento, unico e universale punto di partenza.

Ne consegue coerentemente che tutto debba essere ricondotto all'ego, alle esigenze dell'io singolo, ai suoi punti di vista, in definitiva alla sua dimensione privata. Una dimensione, questa, che inevitabilmente risulta falsata, proprio per l'exasperazione della sua unilateralità, dal momento che il fondamento della stessa individualità dell'io, nel caso degli esseri umani, proprio in quanto esseri parlanti, è inevitabilmente la relazionalità, cioè il riferimento alla pluralità umana. Questa dimensione relazionale e comunitaria è una dimensione sempre fungente o operante, anche nei casi in cui non sia tematizzata. Solo tra gli esseri

1 Cfr. C. Castoriadis – C. Lasch, *La cultura dell'egoismo (l'anima umana sotto il capitalismo)*, con una post-fazione di J.P.Michéa, Elèuthera, Milano 2014.

2 S. Maffettone, *Narcisismo virus dell'Occidente*, «Il Sole 24 ore», 16 marzo 2014, p. 30.

3 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 12.

umani, per riprendere un celebre passo di Fichte, ciascuno di noi è diventato umano: cosa che diviene intuitiva se ci si riferisce al modo, sempre e solo interattivo e conviviale, con cui *l'infans* impara a parlare, apprende cioè la lingua determinata del gruppo sociale concreto in cui vive.

La cultura dell'egoismo, cioè in definitiva la dimensione solpisticistica del discorso filosofico, non è adeguatamente superata neanche dal suo opposto simmetrico, cioè dal sociologismo, implicante un approccio di tipo socio-centrico, consistente nell'adattamento alla stabilità dell'ordine costituito, considerato come un'invariante in fin dei conti imm modificabile. Una simile impostazione cerca tutte le ragioni dell'umano nella società positiva, nella sua datità empirica, costituita così e non altrimenti, e perciò – come ha scritto Aldo Masullo – «finisce, più o meno consapevolmente, per considerare questa come il fenomeno necessario dell'assoluta unità dell'essere; e comporta così, obiettivamente anche se non sempre esplicitamente, una metafisica del fondamento. Il socio-centrismo è perciò anche un'espressione ideologica di situazioni in cui il Potere esercita fortemente la sua azione repressiva»⁴.

Ciò che fuoriesce davvero dalla cultura dell'egoismo non è dunque il sociologismo dell'adattamento all'ordine costituito ma la consapevolezza esplicita della dimensione comunitaria che nella sua originarietà caratterizza l'umano ben prima della stabilizzazione dell'ordine costituito. Qui ha luogo la genesi inevitabilmente relazionale e pluralistica del senso, cioè dell'ordine simbolico e istituito dei significati sociali. Concluderò questa prima parte della mia riflessione con una breve citazione tratta da un testo ancora inedito di Nancy sulla fraternità, che mi sembra ben riassumere il senso di questa prima parte del percorso: «L'ordine sociale, giuridico e politico non può assumere e far suo il registro del senso. Può solo prepararne i contorni. Ma è essenziale che lo faccia e che per farlo sappia indicare da se stesso che oltre la legge scaturisce il senso»⁵.

4 A. Masullo, *Il senso del fondamento* (1967), nuova edizione a cura di G. Cantillo, Napoli 2007, p.160.

5 J. L. Nancy, *Fraternité*, inedito.

La nozione di interdipendenza, cardine d'un pensiero adeguato alla pluralità originaria dell'umano

Nel corso di un'intervista sul *Manifesto del convivialismo*, di recente tradotto in italiano da Francesco Fistetti⁶, il sociologo e filosofo francese Alain Caillé, cofondatore del MAUSS (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali) e teorico del dono, chiarisce che la pretesa della prospettiva convivialista consiste in un rinnovamento radicale della filosofia politica attraverso la riflessione sulla «interdipendenza», nozione cardine che implica un superamento tanto dell'egoismo quanto del sociologicismo, di cui abbiamo appena parlato. Entrambi hanno dato luogo nella moderna civiltà occidentale a un antropocentrismo individualistico, di cui vanno superate unilateralità, parzialità e autoreferenzialità. Nel passaggio dall'età moderna all'età globale è divenuto evidente che gli enormi problemi della convivenza umana non possono essere affrontati adeguatamente senza tener conto delle innumerevoli interdipendenze che caratterizzano il radicamento degli esseri umani in contesti comunitari, sociali e naturali, che la modernità ha troppo in fretta rimosso, nell'ansia di accelerare la “dissoluzione” – già evidenziata da Marx – di tutto ciò che si presentava come solido, stabile e di conseguenza limitante l'espansione delle iniziative individuali. Infatti, riconducendo tutto alla prospettiva del soggetto singolo, che si presume indipendente e autonomo perché isolato, la versione dominante della filosofia moderna finisce col perdere la complessità delle relazioni umane alla base dei processi reali; la conseguenza operativa di questo disconoscimento dell'interdipendenza degli esseri umani tra di essi e con l'ambiente naturale che li ospita è l'aumento esponenziale del rischio di autodistruzione. Come precisa Caillé nell'intervista citata, «noi siamo gli eredi delle grandi filosofie politiche della modernità: il liberalismo e il socialismo, con i loro derivati che sono l'anarchismo e il comunismo. Queste quattro dottrine non sono più all'altezza dei problemi attuali. Perché tutte e quattro si basano su una visione erronea dell'uomo, visto come un “*homo œconomicus*”. Le quattro dottrine avevano infatti in comune l'idea che il problema principale dell'umanità fosse la mancanza di mezzi per soddisfare i bisogni materiali. Che l'uomo è un essere di bisogni mosso dalla

6 Cfr. A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2013. Se ne può leggere il compendio pubblicato in questo numero, infra pp. 13-18.

rarità e che, quindi, la soluzione primaria è la crescita. Ora, questa visione antropologica è sbagliata – gli uomini non sono esseri di bisogni ma di desideri, e la soluzione proposta è diventata impossibile, anzi pericolosa: la crescita regolare, permanente, del PIL non può più essere una soluzione. Perché in primo luogo non c'è già più nei paesi ricchi – non conosceremo mai più il tasso di crescita dei “trent’anni gloriosi” [ndr. del dopoguerra] – e in secondo luogo, nei paesi emergenti essa rallenterà e non sarà più ecologicamente sostenibile»⁷.

La prospettiva convivialistica non è, dunque, caratterizzata, come ben mostra Fistetti nella parte conclusiva della sua recente ricostruzione storiografica della filosofia novecentesca, né dall’utopismo à la Bloch né dal prometeismo spesso ingenuo delle filosofie che riponevano aspettative palingenetiche nel progresso della tecno-scienza. Al contrario, scrive Fistetti, «il convivialismo cerca di dare una risposta al fallimento della “speranza utilitaristica” coltivata dall’Occidente di superare il “conflitto tra gli uomini” attraverso l’incremento della crescita materiale per tutti»⁸. Ma non si tratta nemmeno di riabilitare nostalgie premoderne, che si rivelano scorciatoie improponibili e autoritarie.

Occorre invece lavorare per un approfondimento della rivendicazione moderna circa la dignità umana, allargandone tuttavia il significato e – valorizzando la nozione cardine di interdipendenza – cessare di riferire la dignità alla sola dimensione della razionalità. È perciò necessario anzi indispensabile un allargamento della dignità umana fino a ricomprendere dentro la razionalità le esperienze della sensibilità e della vulnerabilità, essenzialmente legate alla relazionalità umana. Una preoccupazione del genere ha spinto Stefano Rodotà all’inizio del suo ultimo libro dal titolo fortemente arendtiano⁹ a considerare come caratteristica dell’età globale una vera e propria «rivoluzione della dignità»¹⁰, attraverso la quale la «rivoluzione dell’uguaglianza», promessa ereditata dall’età moderna e purtroppo non mantenuta nel secolo breve, ha conosciuto una decisiva radicalizzazione. Questa nuova declinazione dell’uguaglianza sulla base del

7 A. Caillé, *Il convivialismo, un’idea nuova per evitare la catastrofe*, intervista a cura di O. Nouailas, 28 giugno 2013, <http://www.gruppolaico.it/2013/06/28/il-convivialismo-unidea-nuova-per-evitare-la-catastrofe/> (consultato il 14 marzo 2014).

8 F. Fistetti, *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, D’Anna, Messina-Firenze 2013, p. 249.

9 S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 14.

10 Per un’analisi più dettagliata della questione, cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 183 e ss.

decisivo riferimento alla dignità consente di evitare il rischio di omologazione universalistica e di dispotismo connesso storicamente alla rivendicazione d'uguaglianza¹¹, orientandosi viceversa verso il riconoscimento e il rispetto della *diversità* degli esseri umani¹².

Ed è ancora una radicalizzazione (verso la sensibilità) e un allargamento (alla pluralità) della razionalità moderna che si ritrova al centro dei movimenti filosofici che hanno preceduto e preparato la prospettiva convivialista, essenzialmente le filosofie della cura, provenienti dal femminismo, e la teoria del dono, assurto a partire da Marcel Mauss a vero e proprio paradigma delle relazioni sociali. Ciò che le accomuna, come ha mostrato Fistetti, è la considerazione di una prassi sociale determinata – la attività di cura con cui ci si preoccupa di mantenere il mondo delle relazioni umane, sensibili, corporee che ci costituisce come individui incarnati, lo scambio di doni in quanto struttura relazionale che inaugura l'ordine del senso – come origine istituyente del sociale. Considerazione importante perché permette di superare l'acosmismo in cui culminava la teoria dell'azione di ispirazione aristotelica elaborata da Hannah Arendt. Qui invece il mondo comune degli esseri umani, nella loro concreta sensibilità corporea, è considerato fin dall'inizio l'orizzonte della prassi di cui la cura e il dono colgono caratteristiche decisive. Va infine notato che la conflittualità non è assente da questa concezione della prassi sociale, che però non la riduce alla sola dimensione degli interessi economici.

Il riferimento esclusivo alle motivazioni economiche e la fine del primato indiscutibile della crescita

L'immaginario dello sviluppo economico e del progresso sociale e civile, sia nella cultura liberale sia in quella marxista, è stato sempre accompagnato da una sua giustificazione ideale – certamente anche ideologica – che esprimeva dei contenuti in base ai quali la crescita economica veniva valorizzata come via d'accesso

11 Dall'analisi di questo rapporto tra rivendicazione democratica dell'uguaglianza e deriva verso dispotismo e unanimità muove la brillante e profonda ricostruzione del contributo di filosofi e giuristi all'avvento della democrazia di massa, proposta di recente da Biagio de Giovanni (*Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013).

12 G. Hottot, *Dignité et diversité des hommes*, Vrin, Paris 2009.

al raggiungimento di determinati obiettivi sociali. Ma con la crisi delle ideologie le cose sono cambiate. L'immaginario del progresso «sopravvive ormai soltanto come un guscio vuoto, privato di qualsiasi contenuto di valore, di qualsiasi contenuto che le persone possano valorizzare senza riserve. Questo immaginario e le ideologie che ne hanno tratto profitto costruivano la storia umana come una marcia verso una libertà, una verità e una felicità sempre maggiori. Certo, era orribile e derisorio quel *sempre maggiori*, ma non si riferiva a una cosa di poco conto: riguardava oggetti che nella società tutti sarebbero stati d'accordo a valorizzare»¹³. Ciò che, grosso modo a partire dal diffondersi del benessere negli anni che Pasolini aveva chiamato della «mutazione antropologica» degli italiani, ha preso il posto dell'ideale del progresso, come tendenza orientata alla realizzazione di una dimensione dell'esistenza umana valorizzata insindacabilmente da tutti, è stato senza dubbio l'espansione indefinita dei consumi. In questa aspettativa, negli anni della "speranza utilitaristica" la maggioranza degli individui ha visto la principale conferma della propria libertà e l'unico modo sensato e plausibile di accrescere la propria felicità.

Ciò che è accaduto negli ultimi dieci, quindici anni rappresenta uno scenario ancora diverso. Gradualmente il costituirsi su scala planetaria di un unico mercato competitivo, il predominio del capitalismo finanziario, la bolla speculativa e il crack del 2008 hanno rivelato che, dal punto di vista del sistema economico-finanziario e della sua logica di autoriproduzione, l'incremento dei consumi non è l'obiettivo del sistema economico, ma deve a sua volta ritenersi finalizzato alla massimizzazione dei profitti. È quest'ultima l'unico, vero e inderogabile imperativo di sistema: al tempo stesso la ragione della sua tenuta e il mezzo principale della sua riproduzione.

Ma perseguire con coerenza e razionalità la massimizzazione dei profitti, nel contesto planetario dell'odierna economia di mercato, non garantisce in alcun modo la tenuta degli equilibri sociali e delle garanzie giuridiche conquistati nei Paesi occidentali negli anni del boom economico e della creazione della società del benessere. La massimizzazione dei profitti entra in rotta di collisione brutale con i desideri e i progetti di espansione dei consumi, con le aspettative economiche individuali e le stesse aspirazioni sociali e politiche miranti a incrementare la

13 C. Castoriadis, *Quale democrazia?* (1990), in Id., *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano 2001, pp. 119-158.

democrazia, ad allargare lo spazio dei diritti, e rendere effettive le rivendicazioni di dignità. È come se a un certo punto qualcosa nel meccanismo auto-propulsivo del sistema finanziario, allargatosi su sfera planetaria, si fosse inceppato. La massimizzazione dei profitti come fine ultimo e valore esclusivo s'è rivelata una minaccia per i livelli di benessere e di sicurezza sociali dell'Occidente, colpiti duramente dalla recessione. In tal modo, minacciando l'espansione dei consumi, oggetto privilegiato se non unico dei desideri di massa e movente fondamentale del sostegno individuale all'economia capitalistica, la crisi finanziaria ha messo a nudo le contraddizioni sociali e politiche dei nostri sistemi democratici.

Come era stato già mostrato a sufficienza da Zygmunt Bauman in uno dei suoi primi libri sulla globalizzazione¹⁴, la crisi finanziaria degli ultimi anni comporta che le conseguenze della globalizzazione sulla vita della maggioranza degli individui che si collocano per così dire sul versante passivo della stessa, vadano oltre gli effetti devastanti della recessione e comportino l'aumento dell'insignificanza e dell'esclusione: esclusione non tanto e non solo dal processo produttivo di benessere e di ricchezza, ma dalla produzione dei significati sociali

A partire dal crack del 2008 la crisi finanziaria fa venire a galla l'insostenibilità del primato indiscutibile della crescita economica come motivazione culturale, morale e politica¹⁵. I Paesi che conoscono ora lo sviluppo economico che noi abbiamo conosciuto negli anni del boom non sono automaticamente destinati alla democrazia. Le motivazioni sociali e politiche non sono la conseguenza immediata dello sviluppo delle forze produttive. La prospettiva convivialista si presenta perciò come non solo come un punto di vista intellettuale ma anche come una presa di posizione e un impegno etico e politico e perciò che non la collocano affatto di fuori della modernità, ma la configurano come una radicalizzazione della sua razionalità. Lavorare nella prospettiva d'un nuovo paradigma di razionalità che escluda la deriva economicistica d'una crescita slegata dal progresso civile è il modo migliore per liberare la nostra epoca dalle nostalgie paralizzanti e autoritarie delle tradizioni premoderne.

14 Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.

15 M. Á. Lorente – J. R. Capella, *El crack del año ocho. La crisis. El futuro*, Mínima Trotta, Madrid 2009. Del solo Capella si può vedere anche *La nuova barbarie. La globalizzazione come controrivoluzione conservatrice*, Dedalo, Bari 2008.