

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 2010

Paolo Heritier

**HÉNAFF E L'OBLIO DEL TERZO E DEL MALE.
RECIPROCIÀ, DONO, FONDAMENTO ESTETICO-
ANTROPOLOGICO DEL GIURIDICO**

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Paolo Heritier
Università di Torino
paolo.heritier@unito.it

In:
Reciprocità e alterità. La genesi del legame sociale
Quaderno 2010

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 - Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Paolo Heritier

HÉNAFF E L'OBLIO DEL TERZO E DEL MALE.
RECIPROCIÀ, DONO, FONDAMENTO ESTETICO-ANTROPOLOGICO DEL GIURIDICO

Il problema è che vi sono tante "verità obiettive" svelate quanti autori che hanno trattato dello scambio primitivo

J. P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique de phénomènes collectifs*

1. Mauss, Lévi-Strauss e l'oblio del terzo

Nell'articolo in discussione¹ in questo numero della rivista, dedicato principalmente alla critica di Gouldner e alla nota tripartizione di Sahlins sulla nozione di reciprocità, Marcel Hénaff, nel proporre una classificazione, discute conclusivamente i vantaggi del sostituire la nozione di mutualità a quella di reciprocità. Proprio Paul Ricoeur, nei *Percorsi del riconoscimento*² - in quello straordinario gesto di congedo dalla filosofia consistente nel riaprire e dare nuovo respiro teorico a molti tra i temi e problemi affrontati nei precedenti itinerari della sua pluridecennale riflessione tra ermeneutica, fenomenologia, etica - distingue tra "logica della reciprocità" e "fenomenologia della mutualità". L'autore di *Se stesso come un altro*, nel rifarsi al libro di Hénaff *Il prezzo della verità*³, sintetizza, con la solita chiarezza, i termini del dibattito metodologico relativo all'enigma del dono, analizzando in successione le impostazioni di Mauss, Lévi-Strauss e Hénaff⁴.

Per Mauss, secondo Ricoeur, "la chiave dell'enigma doveva essere cercata sul versante della cosa scambiata, del dono in quanto regalo"; ove però la posizione dell'etnologo-osservatore finiva per appiattirsi su quella fornita dagli stessi indigeni-osservati, secondo la quale "la forza che obbliga a ricambiare il dono, a restituire, risiede nella cosa stessa, quasi fosse una energia magica capace di riportare il bene

¹ M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, originariamente apparso come *Sur la norme de réciprocité*, In Maeschalck M. (dir.), *Éthique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, New York, Olms, Hildesheim, 2009, pp. 113-128.

² M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, ivi, p. 18; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, in particolare *Lo scambio dei doni e il mutuo riconoscimento*, pp. 261-274.

³ M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città aperta, Troina 2006.

⁴ Appare impossibile richiamare in causa in senso meramente ricognitivo anche solo i principali testi che hanno in preso in conto questo dibattito; alcuni tra essi, quelli riferiti alla tesi che si vuole sostenere, saranno chiamati in causa nel seguito dell'articolo.

scambiato nel luogo della sua nascita"⁵. Di qui, ad esempio, il rilievo maussiano fornito alla nozione di *hau*.

L'interpretazione di Lévi Strauss intendeva poi fornire una reinterpretazione logico-strutturale di questa "forza magica" dello "spirito" del dono, intesa come la forma soggiacente alla successione temporale degli scambi praticati e osservati in varie popolazioni "primitive", riconducendo alla relazione in quanto tale la forza posta alla base del gesto del ricambiare il dono. In questo modo la tesi strutturalista in antropologia "smaterializzava certo l'energia che il pensiero logico aveva localizzato nel regalo in quanto cosa scambiata, ma restava sulla medesima linea del pensiero magico nella misura in cui la relazione svolgeva la funzione di terzo, analogo in tal senso allo *hau* rievocato dagli indigeni maori"⁶.

Tale riferimento metodologico alla "terzietà", alla posizione e al ruolo dell'osservatore e della teoria pone con evidenza la rilevanza del problema giuridico implicato, legato alla matrice antropologica, relazionale ed economica della nozione sociale, ma anche giuridica, di "terzo", ancora oggi considerata base di nozioni giuridiche costituzionalmente garantite quale la posizione imparziale del giudice di fronte alle parti e dello stato come fonte del diritto positivo. Problema che rinvia, al tempo stesso, anche alla questione storico-teorica del fondamento del diritto "oggettivo", in quanto posto *in nome di* un fondamento terzo malleabile, nelle sue manifestazioni storiche mutevoli - da Giustiniano fino al moderno stato di diritto con la sua teoria delle fonti del diritto basata sulla norma fondamentale kelseniana o sulla norma di riconoscimento hartiana⁷.

Accenno qui solo a un problema rilevante, relativo al carattere "moderno" di questo accostamento à *la Lévi-Strauss*: la sostituzione della "magia" con la "forza logica" operata individua certo il problema concernente il fondamento del giuridico (la "terzietà"), ma riducendola hobbesianamente (con riferimento a un certo tipo di interpretazioni positivisticoriduttive del pensiero di Hobbes almeno⁸, ma non

⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 264.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Per questa complessa analisi, impossibile da affrontare in questa tesi, rinvio alla teoria legendriana della "malleabilità del Riferimento", già da me analizzata in P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino 2009²⁹ e ai testi di Legendre ivi citati.

⁸ N. Bobbio, Thomas Hobbes, Einaudi, Torino 1989, *contra* J.P. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male? Pensare la politica dopo l'11 settembre*, Giappichelli, Torino 2010, in particolare il capitolo *Hobbes presso gli automi*.

necessariamente di Schmitt⁹) a un problema di forma, epurando tutti gli elementi "estetico-giuridici" fondativi presenti nella nozione di terzietà¹⁰.

Tornando alla sintesi di Ricoeur, egli ritiene che la rivoluzione teorica operata da Hénaff consista "nello spostare l'accento della relazione sul donatore e sul donatario e nel cercare la chiave dell'enigma della mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti e nel definire questa operazione condivisa con il termine di mutuo riconoscimento"¹¹. Sostituendo così, di fatto, la forza logica con il processo relazionale del riconoscimento: se è la qualità di tale relazione a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente, osserva Ricoeur, "aggiungerei solo che la relazione di mutualità può essere considerata come un riconoscimento che non riconosce se stesso, dato il suo maggior investimento nel gesto rispetto alle parole, e lo fa esclusivamente simbolizzandosi nel regalo"¹².

Pur riconoscendo l'interesse di una prospettiva di analisi come quella ricoeuriana che distingue tra una logica della reciprocità e una fenomenologia della mutualità, il problema che mi sembra ancora implicito in questa pur interessante linea di analisi è che proprio il rilievo secondo il quale il riconoscimento non è paradossalmente in grado di riconoscere se stesso fa ritornare alla medesima *impasse* logica di Lévi-Strauss, come vedremo in seguito chiamando in causa la lettura di Dupuy del tema.

Hénaff, sia nell'articolo in discussione sia in altri testi, percorre ed esplora teoreticamente questo percorso ideale dalla reciprocità alla mutualità. Analizzerò dunque principalmente questo aspetto proiettivo del suo procedere in relazione alla configurazione (necessariamente da risolvere?) dell'enigma del dono.

⁹ Sul punto recentemente, nella sterminata bibliografia su Schmitt, H. Hoffmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Esi, Napoli 1999; H. Hoffmann, *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007. Nella filosofia del diritto coglie la rilevanza del problema estetico-liturgico per la configurazione del teologico-politico, G. Magrì, *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010; G. Magrì, *Dal volto alla maschera. La représentation nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010.

¹⁰ Il riferimento è qui in particolare sull'opera estetico-giuridica di Legendre (ma anche ad altri autori come C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, e PA. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002), di cui menziono i solo testi che ho recentemente tradotto: presso l'editore Giappichelli di Torino, *Della società come testo. Lineamenti di antropologia dogmatica* (2005), *Lo sfregio* (2010) e soprattutto, presso l'editore Medusa di Milano, *L'Occidente invisibile* (2008), in cui è reperibile la bibliografia utile ad approfondire la questione. Si veda anche P. Heritier, *Nomenclature e Nomi del Padre. Dogmatica occidentale e teologia giuridico-politica in Pierre Legendre ?* in P. Sequeri, S. Ubbiali, a cura di, *Nominare Dio invano? Uscita dall'anestesia del teologico*, Milano, Glossa 2009, pp. 403-438; P. Heritier, *Diritto e sacro*, in *Il sacro nel 900. Prospettive interdisciplinari*, E. Fabbri, G. Mongini, a cura di, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 101-120.

¹¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 264.

¹² *Ivi*, p. 265.

L'autore, nel paragrafo *Reciprocità e mutualità* dell'articolo in discussione, precisa una differenza qualitativa tra reciprocità e mutualità, volta a giustificare tale mutamento terminologico. Egli osserva come possa essere detto che "la reciprocità è prima di tutto una forma di logica o di meccanismo: azione/reazione, attacco/risposta" mentre la mutualità "ha a che fare con la decisione di stabilire un legame, con un'etica della condivisione; indica una disposizione liberamente scelta"¹³. La differenza tra le due nozioni risiederebbe proprio nella concezione sottesa dell'antropologico: se la reciprocità può essere ancora struttura non umana, ma mero meccanismo, dispositivo macchinino, la mutualità sembra risiedere, in altre parole, oltre lo spazio agonistico del processo e della competizione del mercato, attuando ciò che Ricoeur, seguendo Boltanski, denomina "stati di pace": "La mutualità appartiene al dominio della convenzione, allo spazio del libero volere, e quindi all'ordine della giustizia. Ancor di più, essa è benevolenza condivisa"¹⁴, che opera mediante (lo scorrere del) tempo, come nel caso dell' "enigma del dono-contro dono".

Dunque la reciprocità è una struttura duale che implica sempre anche una relazione *fenomenologica* tra il Sé e l'Altro, fatto fondamentale comportante che "il legame sociale deve essere considerato costantemente entro il processo dell'essere costituito o rinnovato nella relazione tra gli agenti stessi, piuttosto che assunto in quanto sempre già dato e prodotto dalle istituzioni che intendono preservarlo e determinarne i protocolli"¹⁵. Il problema della logica della reciprocità è dunque che essa deve essere mantenuta e sostenuta e non assunta come un a priori logico. Ciò implica da parte di Hénaff la presa in conto della possibilità di rifiuto della reciprocità, in quanto la norma di reciprocità è considerata come un evento, dotato di un elemento irrinunciabile di imprevedibilità: il confronto con l'altro può sempre implicare il suo rifiuto dell'assunzione di un impegno di reciprocità. L'esigenza – o la norma – della reciprocità implica l'accettazione della distanza tra l'uno e l'altro dei soggetti, dell'esito non scontato della relazione, elemento centrale per prendere in conto il carattere obbligatorio o meno del fenomeno. Inoltre, conclude l'autore, il fatto che la relazione duale e inaugurale di riconoscimento apra la via alla *mutualità plurale* implica che "la pluralità inizi con due agenti *prima* che essa sia estesa

¹³ M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, ivi, p. 18.

¹⁴ *Ivi*, p. 19.

¹⁵ *Ibidem*.

all'intero gruppo¹⁶: vale a dire, con riferimento al noto esempio riportato da Lévi-Strauss, il fatto che due clienti in una trattoria del sud della Francia si scambino il quartino di vino fa sì che sia l'intera tavolata a fare lo stesso e che si costituisca una consuetudine avvertita come obbligatoria. L'esito collettivo sarebbe dunque innescato da un comportamento di mutualità a due, successivamente esteso alla comunità.

In un altro più recente testo, Hénaff riprende il tema del nesso tra reciprocità e mutualità con specifico riferimento al *Saggio sul dono*¹⁷. Egli osserva come Mauss non ricorra quasi mai al termine reciprocità. Il nodo problematico di cui l'autore si occupa nel celebre testo, invece di essere connesso al fenomeno del dono sarebbe dunque legato, almeno originariamente, alla nozione giuridica di contratto¹⁸, dal momento che è all'interno di un programma di ricerca concernente la formazione della idea di contratto nel diritto europeo che Mauss iniziò a interessarsi ai fenomeni di scambio pubblico di beni nelle società primitive.

Secondo la tesi di Hénaff sarebbe dunque a partire dall'allontanamento dal riferirsi al diritto e al contratto, ancora presente in un breve saggio del 1923¹⁹, poi abbandonato nel 1931, che occorrerebbe interpretare l'impostazione del problema dello scambio di doni nel *Saggio*, intorno a un'idea di fondo che resterebbe innominata, occulta e mai teoreticamente esplicitata fino in fondo dall'autore, pur nel suo interrogare anche la nozione di mutualità²⁰. Il problema è dunque che, mentre l'idea di gratuità sarebbe ovvia, l'elemento enigmatico da spiegare sarebbe costituito dal gesto della donazione di ritorno: considerarlo obbligatorio significherebbe distruggere la stessa gratuità/libertà che l'ha posto, ma al contrario considerarlo inerente al gesto donativo iniziale implicherebbe non comprendere il gesto del ricevere.

Su questa strada si inerpica Hénaff, peraltro seguendo una metodologia simile a quella di Lévi-Strauss almeno per un tratto concernente il ruolo dell'osservatore, noterei: il teorico avrebbe visto qualcosa che chi dona o riceve (si) nasconde. Se dunque in un primo tempo Mauss avrebbe ricercato l'idea di contratto per sfuggire a questo problema, si sarebbe poi reso conto dell'impossibilità di

¹⁶ *Ivi*, p. 20.

¹⁷ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, in *Marcel Mauss vivant*, Revue du M.A.U.S.S. 36, 2/2010, La Découverte, Paris, pp. 71- 86.

¹⁸ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, p. 71.

¹⁹ M. Mauss, *L'obligation de rendre les présents*, in *Oeuvres*, t. III, Minuit, Paris 1969, pp. 44-45.

²⁰ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, p. 72.

seguire questa via. Infatti, la nozione giuridica di contratto postulerebbe necessariamente: una simmetria dei partners; una quantificazione dei beni scambiati di natura commerciale; un periodo di tempo definito per lo scambio e un uso funzionale degli stessi; la non identificazione dei beni con le persone che scambiano e infine sanzioni giuridiche per il mancato rispetto della clausole.

Al contrario il fenomeno in esame non presenta nessuna di queste caratteristiche, in particolare in quanto prescinde da una quantificazione economica, temporale, proprio identificando il bene donato/scambiato con la relazione personale e non prevedendo forme giuridiche di sanzione²¹.

Secondo Hénaff, dunque, l'ipotesi della forza dello *hau* è la strada che Mauss ha seguito dal momento che non è stato in grado di individuare il carattere *terzo* (vale a dire giuridico) insito nel fenomeno di scambio, impropriamente scartato in quanto egli aveva già rifiutato la nozione di contratto per comprendere il fenomeno in esame: "Mauss l'ammette: i nostri concetti moderni e occidentali non sono in grado di comprendere fatti che non possiamo più veramente constatare nelle nostre pratiche collettive", di qui la differenza fra il "contratto" e la "prestazione sociale totale" identificata²²dall'autore del *Saggio sul dono*. Egli non avrebbe visto quindi l'irrompere della problematica (giuridica) della terzietà (come fondamento del diritto) al posto dell'ipotesi della forza²³, ma neppure Lévi-Strauss avrebbe fatto di meglio, essendosi semplicemente limitato a sostituire la forza dello *hau* con il principio di reciprocità, continuando tuttavia a occultare il rilievo della terzietà (giuridica) nella transazione²⁴. Mi limito a osservare come presupposto implicito di questo discorso sia paradossalmente l'adozione di una concezione positivista del diritto e del contratto, o, in altre parole, l'occultamento di una prospettiva antropologico-relazionale nel comprendere i fenomeni giuridici. I "concetti moderni e occidentali" che non consentono di comprendere le pratiche collettive poste al

²¹ *Ivi*, p. 75.

²² *Ibidem*.

²³ Critica che ci riporta alla formulazioni di Legendre, ma anche di Berman, Grossi, Prodi, Nemo, tutte, nella loro diversità, critiche dell'occultamento dell'origine della nozione di Stato nella Rivoluzione pontificale dell'XI secolo come anticipatrice del modello della malleabilità del Riferimento fondatore del giuridico. Tra l'Imperatore romano Giustiniano (e il *Corpus Iuris Civilis*), il Pontefice medioevale (e il *Corpus Iuris Canonici*), il *Leviatano* di Hobbes come *Corpo dello stato*, il ruolo terzo del corpo del dittatore nei totalitarismi novecenteschi e le sue propaggini extra giuridiche contemporanee (le multinazionali, il ruolo della pubblicità e il problema dell'uso politico dell'immagine) vi sarebbe continuità di *struttura*: il riferimento al terzo, al fondamento iconico e rituale del giuridico. Sul punto, e per la bibliografia in merito vedi P. Heritier, *Società post-hitleriane?* Giappichelli, Torino 2009.

²⁴ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, p. 77.

fondamento del vivere sociale sembrano in altre parole soprattutto quelli propri di un accostamento riduzionista permeato di positivismo giuridico e di scientismo.

2. Peirce, Legendre e il riconoscimento della terzietà

Per superare il limite della ricostruzione del problema proprio dell'accostamento di Lévi-Strauss, e quindi seguendo la linea accreditata da Ricoeur (il passaggio dalla logica reciprocità a una fenomenologia della mutualità), Hénaff ricorre alla nozione peirciana di terzietà. Dal punto di vista proposizionale, per il fondatore del pragmaticismo la triade si distinguerebbe dalla monade e dalla diade, implicanti rispettivamente un soggetto logico e due soggetti logici ("Il muro è bianco"; "Caino ha ucciso Abele"). Con la triade, si verificherebbe un mutamento di livello (di ordine in senso pascaliano²⁵) in cui l'intenzionalità si concretizzerebbe in un'azione, la proposizione contenendo tre elementi logici ("Pietro porta il libro a Paolo"). Il dispositivo peirciano²⁶ è da Hénaff letto in opposizione al riduzionismo russelliano, reo di scomporre l'unicità della relazione in due unità: "A dona B", "C riceve B", allorché "la relazione di dono è intenzionale e ternaria, non la semplice addizione di due gesti fisici, ma la relazione di persone tra loro implicanti scambi di oggetti". Vi è quindi un *elemento inglobante* che è la relazione tra i tre elementi della triade ed essa non è scomponibile: "vi è un legame necessario tra i tre termini: ciascun termine (che lo si dica soggetto o attante) è mediatore dei due altri secondo la sua posizione; le relazioni delle persone tra loro sono inseparabili dalle loro relazioni con le cose"²⁷. Questo elemento, che Peirce definisce *legge*, per Lévi-Strauss è *la struttura*, la totalità di una relazione che integra i momenti e gli elementi che la compongono.

Il movimento donare/ricevere/rendere è quindi una struttura antropologicamente analoga al gioco o al rituale, in cui l'obbligazione di rendere

²⁵ Interessante che il riferimento alla nozione di ordine come cambiamento di livello in Pascal sia anche – utilizzata contro il dispositivo di Cartesio della filosofia prima – propria della fenomenologia di un pensatore che ha fornito un importante contributo al tema del dono, quale J.L. Marion, che affronta alcuni dei problemi concernenti la ricezione del "dono". Senza poter affrontare qui la teoria di Marion mi permetto di rinviare, quanto alla connessione tra Legendre e Marion, a P. Heritier, *Dono Scambio Dignità*, in *Iustum Aequum Salutare. Jogtudományi folyóirat*, IV. 2010/4, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest 2010, pp. 122 e a J.L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.

²⁶ Non apparendo possibile qui affrontare il tema della "Legge", rinvio solo, per la rilevanza del pragmaticismo peirciano per la filosofia del diritto da una prospettiva analitica, a G. Tuzet, *La prima inferenza. L'abduzione di C.S. Peirce fra scienza e diritto*, Giappichelli, Torino 2006.

²⁷ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, p. 79.

(proprio ciò che faceva problema) può essere compresa: essa deriva dall'inclusione in una struttura (il gioco, il rituale, o la convenzione) tra le due parti. La reciprocità per Lévi-Strauss sarebbe questa inclusione, anche se egli non avrebbe saputo esplicitarne adeguatamente il carattere filosofico. Problema, questo, ben noto ai giuristi che da diversi decenni discutono (con quanto profitto?) della soluzione/dissoluzione hartiana alla questione del fondamento del diritto (dalla norma fondamentale kelseniana alla "norma di riconoscimento" hartiana) secondo un'intonazione di base che non mi pare dissimile²⁸ dal modo di porre il problema dello stesso Hénaff, quanto al carattere di gioco e di rituale proprio della nozione di "dono" in Mauss e di "reciprocità" in Lévi-Strauss.

Nella scia di questa linea si porrebbe anche la stessa teoria del dono dell'autore, volta a individuare, nello sterminato e molto interessante percorso intrapreso ne *Il prezzo della verità*, una fondazione antropologico-relazionale del giuridico chiamante in causa, in modo consapevole, la nozione di mutualità.

Nell'articolo citato, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, poi, egli precisa fecondamente la propria idea di mutualità, già indicata nella conclusione dell'articolo in discussione *The Norm of Reciprocity*. Se infatti la conclusione di quest'ultimo articolo indicava il carattere aperto e imprevedibile del "ritorno", del gesto del rendere, soggetto sempre all'imprevedibilità fenomenologica del darsi concreto della relazione tra soggetti, ma anche la rilevanza sociale della struttura antropologico-giuridica del fondamento del legame sociale²⁹, nell'articolo dedicato a Mauss Hénaff sembra andare oltre, inserendo la sua ampia visione del dono (dono cerimoniale, dono grazioso, dono di solidarietà³⁰) in una struttura complessa, volta a un gesto fondativo della comunità a partire dall'analisi di quel movimento del rendere a chi non ha ancora donato, che è la caratteristica propria del dono intergenerazionale.

Il passaggio dalla reciprocità agonistica alla mutualità condivisa possibile grazie alla presa in conto del rapporto tra generazioni, il trasferimento da una logica

²⁸ Il punto non può qui essere analizzato. Mi limito a citare, nella sterminata bibliografia, un precedente numero della Rivista TRCS (1/2007), dedicata al pensiero di J. Lenoble, il cui articolo (e la discussione che ne è seguita) *The requirements of the pragmatist turn and the redefinition of the concept of law* chiamava in causa precisamente il tema della "norma di riconoscimento" nel suo valore pragmatico/fondativo.

²⁹ "...la duale e inaugurale relazione di riconoscimento apre la via alla *mutualità plurale*: la pluralità inizia con due agenti *prima* che essa sia estesa all'intero gruppo. Due clienti scambiano il proprio fiasco di vino, a presto una intera tavola fa lo stesso..." M. Hénaff, *On the norm of reciprocity*, cit., p. 20.

³⁰ M. Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, p. 81, ma assai più diffusamente in *Il prezzo della verità*, cit.

agonistica a una logica di ordine superiore di relazioni implicanti la terzietà come struttura giuridica e antropologica complessa divengono così i punti centrali del discorso condotto dall'autore. Egli delinea quindi la possibilità del passaggio da una *logica della replica* a un'*etica della condivisione*: laddove "quest'ultima fa emergere la funzione essenziale del *terzo* che è presente come arbitro – e solo allo stato incoativo – nel rapporto di faccia a faccia della reciprocità immediata"³¹, per precisarne poi il tratto "hobbesiano". Il che consente all'autore di trarre una conseguenza rilevante anche per il dibattito sul fondamento del giuridico: "Affermare il terzo di fronte alle rivendicazioni di gruppi e generazioni sarà il processo di genesi della figura del sovrano...e più in generale dell'istituzione dello Stato regolatore"³².

Non v'è dunque dubbio che la teoria antropologica del dono di Hénaff muova da un'interessante istanza di rivalutazione del fondamento antropologico-relazionale (anche) del giuridico, costruito secondo un itinerario complesso e articolato sviluppato nelle centinaia di pagine del testo *Il prezzo della verità* e ulteriormente precisato in seguito. Contribuendo così al rinnovamento dell'asfittico contesto filosofico-giuridico contemporaneo, che conosce attualmente la sostanziale rimozione del problema del fondamento antropologico-relazionale del diritto prevalentemente mediante il ricorso alla soluzione hartiana della norma di riconoscimento e alle sue derive pragmatico-funzionaliste (mentre ancora Kelsen riconosceva il carattere funzionale della terzietà nella ipotesi della "Norma Fondamentale"). L'obiezione "fenomenologica" à la Ricoeur circa il fondamento della terzietà (anche normativa) in una mutualità plurale evenemenziale sembra così cogliere in pieno la critica al "meccanicismo" e al "logicismo" della teoria generale del diritto contemporanea e del positivismo o del realismo giuridico³³.

Tuttavia, l'impressione è che lo sforzo titanico del riaprire sentieri interrotti non sia stato ancora portato al suo compimento. Il rischio è infatti che sia dimenticato da Hénaff proprio il carattere ambiguo e evenemenziale del fondamento sociale del giuridico, andando alla ricerca di una discutibile teoria etica delle istituzioni – sia pur ritenuta fenomenologicamente fondata – in quanto fattore posto come garantito da una qualche realtà empirica osservata e invece, mi pare, soltanto auspicata eticamente (seppur condivisibile come esigenza): la mutualità

³¹ *Ivi*, p. 85.

³² *Ibidem*.

³³ Naturalmente questa prospettiva critica non può essere svolta in questa sede.

plurale e condivisa come unica possibile di opposizione al "meccanicismo" e allo "strutturalismo" dilaganti (oggi in nuove e più sofisticate forme, si pensi alle neuroscienze). In questo senso, conclusivamente, intendo formulare alcune critiche rivolte ai tratti che mi paiono ancora riduzionistici in un lavoro altrimenti imponente e innovativo.

3. Hénaff e l'oblio del male (e del cristianesimo?)

Senza alcuna pretesa di sistematicità, mi limito conclusivamente a svolgere alcune osservazioni critiche in relazione all'impostazione perseguita dall'autore, che richiederebbero peraltro ben altro approfondimento per un'analisi completa.

Se Hénaff infatti ha utilmente riportato il tema del normativo e del giuridico all'interno del dibattito sul dono, mostrandone le radici nella stessa impostazione maussiana, reintroducendo la centralità della questione "qualitativa" della terzietà nella metodologia delle scienze sociali ed economiche, egli ha a mio avviso trascurato la rilevanza teorica, pur presa in conto ne *Il prezzo della verità*, in primo luogo del problema del male, del sacrificio e della vendetta e, in secondo luogo, della dimensione estetico-giuridica del fondamento terzo.

L'esperienza dei totalitarismi novecenteschi ha infatti mostrato come al vertice della terzietà istituzionale e dello Stato si possano installare istanze non etiche, ma totalitarie.

I recenti esiti dell'adozione di principi economici presunti liberisti e l'analisi dei paradossi della razionalità economica e della teoria dei giochi hanno d'altra parte mostrato come la logica dell'interesse non produca affatto necessariamente, a partire da relazioni individuali, un ordine spontaneo, ma un disordine spontaneo o un ordine spontaneo³⁴.

Come è possibile allora provare a reintrodurre la figura di un fondamento implicitamente pattizio, sia pure antropologicamente condiviso attraverso pratiche, del giuridico? Non implica ciò in primo luogo la trascuranza della questione

³⁴ In questo articolo non ci siamo occupati dell'analisi critica di Hénaff alla nozione di reciprocità di Sahlins. In tema M. Sahlins, *Sociologia dello scambio primitivo*, cap. V di *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980, pp. 189-271; M. Sahlins, *Il ritorno dell'evento*, in *Storie d'altri*, Guida, Napoli 1992, pp. 111-163; R. Marchionatti, *Gli economisti e i selvaggi. L'imperialismo della scienza economica e i suoi limiti*, Bruno Mondadori 2008, pp. 61-99. Sahlins, nel suo paragonare il circolo del dono alla guerra, giunge a un passo dal riconoscere il problema del male e del sacro che individua Dupuy in *Avevamo dimenticato il male?* Sul problema del disordine spontaneo in Hayek, letto a partire dagli strumenti della complessità sistemica, P. Heritier, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Napoli 1997.

metodologica del male, del sacrificio e della vendetta³⁵ e in secondo luogo, come già in Mauss e in Lévi-Strauss, ancora un occultamento: quello della dogmaticità/funzionalità/estetività del fondamento nella sua inevitabile ambivalenza? Occultamento anche, dunque, dello statuto del discorso teorico, mai neutrale ma sempre eticamente impegnato, presente nella stessa teoria della mutualità di Hénaff e perpetrato dietro l'apparenza di una nuova figura finzionale, non più la logica della reciprocità ma la mutualità condivisa?

Quanto al primo punto, questa è la linea critica che Dupuy³⁶, nel tentativo critico delle spiegazioni volte a giustificare tramite l'appello alla reciprocità l'attentato alle Torri Gemelle³⁷ adotta nell'accostarsi al tema del dono - ma che anche Anspach sceglie nel suo contributo su dono, vendetta e sacrificio³⁸.

L'epistemologo di Stanford riprende la critica di Bourdieu all'oggettivismo di Lévi-Strauss, reo di aver trovato, mediante la sostituzione dello *hau* magico di Mauss con il principio "logico" di reciprocità, "una legge fondamentale e oggettiva dello spirito umano"³⁹. Questo sapere teorico, il principio di reciprocità, sarebbe sempre rimosso, non esplicitabile in sede teorica se non al prezzo di far crollare le stesse pratiche sociali che su di esso si basano, nel suo chiamare in causa il rapporto antropologico tra il credere e il sapere: per Bourdieu, ma non solo, "lo scambio di doni non può funzionare dunque come scambio di doni che a condizione di dissimulare la reciprocità che sarebbe la sua verità oggettiva"⁴⁰. Al di là della (paradossale quanto fondata) accusa di individualismo economicista mossa da Dupuy alla teoria critica di Bourdieu a cui rinvio, il punto teorico che qui mi pare rilevante in relazione al problema del fondamento terzo del diritto è che qualsiasi teoria moderna e democratica riguardante la posizione terza del fondamento del giuridico non può non riconoscere il suo tratto finzionale e costruito, il suo tratto di presupposto non solo conosciuto teoricamente ma creduto e istituito socialmente.

³⁵ Sul tema della vendetta, R. Verdier, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Cujas, Paris 1980.

³⁶ J. P. Dupuy, *L'espulsione del male nel modello razionalista e nella sociologia critica*, in *Avevamo dimenticato il male? cit.*, pp. 4-16; più diffusamente, J. P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris 1996.

³⁷ Rifacendosi al paradossale appello operato da Osama Bin Laden alla "reciprocità" intesa in senso vendicativo e richiamata come logica di azione, quasi, precisa Dupuy, come se egli avesse letto Lévi-Strauss.

³⁸ M. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

³⁹ J. P. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male?, cit.*, p. 8. Vedi anche P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano 2003, Parte seconda; C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, cap. V.

⁴⁰ J. P. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male?, cit.*, p. 9.

In questo senso il programma di ricerca volto a individuare sempre nuove "leggi fondamentali" (anche nella sempre più sofisticata versione "mutualistica" di Hénaff e Ricoeur) è un programma di ricerca che non può ottenere proprio quel che ricerca: un qualche comportamento, una pratica sociale da porre *sia pur fenomenologicamente* come fondamento dell'istituzionale. Non appare possibile, in altre parole, prendere in conto il problema del carattere contingente e istituito in modo dogmatico e teorico del legame sociale, che non è mai un dato universale, neutro e atemporale, ma sempre costruito e soggetto al rischio della propria auto dissoluzione, anche laddove chiami in causa un'analisi delle relazioni antropologiche di base.

L'ambiguità delle istituzioni, il carattere potenzialmente malvagio/autodistruttivo assunto dalla stessa forma storica assunta dalla terzietà istituzionale o dalla relazione antropologica (giuridica o economica), tratto teoreticamente emerso già con Hobbes, non è problema superabile, neppure tramite una teoria (fondativa) di una fenomenologia della mutualità. Nessuna teoria del fondamento o del legame sociale può sottrarsi alla verifica della storia e all'ambiguità della contingenza: elemento, questo, che Hénaff coglie proprio laddove individua l'ambivalenza del processo fondativo del legame sociale insito nella nozione di reciprocità; presente tuttavia, a mio avviso, anche in quella di mutualità.

Il riconoscimento dell'ambivalenza fondamentale delle relazioni umane istituenti il legame sociale non implica per questo l'adozione di un atteggiamento (che sarebbe anch'esso metodologicamente ingenuo) fatalista o scettico, ma semplicemente il riconoscimento *esplicito* del carattere fondativo e dogmatico insito in qualsiasi discorso teorico, riferito all'osservazione delle società primitive o di quelle contemporanee. Una teoria è sempre *anche* volta a istituire un determinato ordine a cui allude, si appella sempre *insieme e allo stesso tempo* alla sfera antropologica del credere (da istituire) e a quella epistemologica del sapere.

Da questo sintetico rilievo che non può essere ulteriormente sviluppato in questa sede discendono due conseguenze.

La prima è riferita al tratto estetico e dogmatico del fondamento e della sua rappresentazione iconico/finzionale. Lo *Hau*, la reciprocità, la mutualità, sono

emblemi⁴¹ diversi del fondamento, di cui occorre riconoscere il carattere complesso e costruito storicamente. Secondo la teoria di Dupuy che Ricoeur sembra non voler seguire⁴², la versione estetico/dogmatica del fondamento terzo dell'istituzionale proposta da Legendre mi pare poter essere qualificata come una teoria del punto fisso *esogeno*, in cui la finzionalità è lo spazio logico e mitico del fondamento avvertito come trascendenza. La soluzione che invece Dupuy propone è la costruzione di un punto fisso *endogeno*, vale a dire di un "un punto di riferimento che ciascuno prende per dato esteriore, intangibile, allorché tutti sanno che esso risulta dalla sinergia di ciascuno con questo stesso dato"⁴³.

La finzionalità del *credere* a un fondamento posto dell'istituzionale e del giuridico non è qui collegata a un presupposto dogmaticamente assunto come irreversibile (come nel caso del punto fisso esogeno), ma dal *sapere* che ogni fondamento è costruito, è modificabile e tuttavia deve essere necessariamente *creduto* e obbedito, all'interno di una democrazia, dai soggetti che in esso si riconoscono, se si vuole che le istituzioni o le pratiche sociali "tengano", siano "istituite" socialmente, non si autodistruggano.

In questa prospettiva a fondamento dell'istituzionale non vi è la ricerca di una legge eterna, giusnaturalistica oppure logica; non vi è neppure la forza di un fondamento posto, ma la consapevolezza critica e democratica della finzionalità e della fragilità del meccanismo istituzionale, intesa come fattore non necessariamente distruttivo del legame sociale entro una società di uomini liberi. Vi è, però, anche la consapevolezza della contingenza e della delicatezza di questo dispositivo istituzionale, sempre suscettibile di trasformarsi in violenza, e della necessità di contenere la violenza: proprio questa infatti, posta all'origine della società, "è capace di *auto-esteriorizzarsi* in forme simboliche e istituzionali – i riti, i miti, i sistemi di divieti e di obblighi che, à la Girard, regolano la violenza *contenendola*, in entrambi i sensi del termine: le fanno da sbarramento pur essendone costituiti"⁴⁴. La matrice della reciprocità è forse sempre *il dono o la vendetta*, e di questo occorre tener conto nel costruire una teoria del legame

⁴¹ Per la nozione di emblema, P. Legendre, *L'occidente invisibile*, cit., p. 114.

⁴² "Non mi pronuncio sulla consistenza logica del concetto di auto trascendenza di un sistema autonomo" (con riferimento alla soluzione proposta da Dupuy). P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 258.

⁴³ J.P. Dupuy, *De l'œil du cyclone au point fixe endogène*, in M. Anspach, (sous la dir. de) J.P. Dupuy. *Dans l'œil du cyclone. Colloque de Cerisy*, Carnets Nord, Paris 2009, pp. 313. Sulla rilevanza giuridica della nozione P. Heritier, *L'antropologia giuridica e il problema del male. Postfazione* a J.P. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male ?*, cit., pp. 117-138.

⁴⁴ J.P. Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*, Donzelli, Roma 2006, p. 107.

sociale. Vi è, infine, la consapevolezza della rilevanza socio-giuridica della distinzione antropologica tra il sapere e il credere, occultata dalla modernità⁴⁵, anche se il punto non può essere approfondito, in quanto chiamante in causa altre prospettive teoriche e discipline.

La reciprocità, come chiarisce Anspach, è sempre suscettibile di innescare un circolo positivo come un circolo di distruzione e vendetta⁴⁶, ma ciò introduce il tema del sacro e del sacrificale, del religioso, da porre accanto a quello del dono. Hénaff non sembra cogliere in pieno il senso antropologico e giuridico-relazionale del tema del sacrificio, concetto che nella sua visione supporrebbe sempre solo un destinante e un destinatario; egli tende a ritenerlo una nozione superata che non ha senso proiettare sulle situazioni sociali contemporanee⁴⁷ e, con riferimento alla sola religione cristiana, che "trae forse origine dall'eredità cristiana e deriva dal fatto, troppo di rado sottolineato, che Gesù non è morto "sacrificato" – come non si può dire neppure per Socrate – ma è stato giustiziato come perturbatore da un potere politico"⁴⁸ (questo in quanto il concetto di sacrificio di Cristo sarebbe un concetto inventato dalla predicazione evangelica a posteriori).

Al contrario, l'analisi di Anspach (ma anche la già citata analisi della reciprocità per spiegare il comportamento di Osama Bin Laden tentata da Dupuy in *Avevamo dimenticato il male?*) mostra efficacemente come il nesso tra la vendetta e la costituzione di un piano sacrale (sacrificio) siano dinamiche ben presenti, accanto a quelle del dono e dello scambio, nelle nostre società contemporanee, che pur si presumono rette dalla razionalità e dalla tecnologia.

Qui Hénaff sembra compiere, in relazione alla nozione di sacrificio, lo stesso errore che egli critica in altre teorie a proposito dell'enigma del dono, forse a causa della propria individuazione di un'origine cristiana della nozione. Egli riduce infatti la ricostruzione del (presunto) sacrificio cristologico a una mera serie di fatti da osservare teoricamente, dimenticando la (sempre presunta e meramente possibile,

⁴⁵ In tema, le osservazioni teologiche di G. Angelini, G. Colombo, PA. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in G. Colombo, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 21-111; PA. Sequeri, *Fede e affidamento. Teoria della coscienza credente*, in *Il Dio affidabile, Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 317-427. Si veda anche per la rilevanza del tema della filosofia del diritto P. Heritier, *Diritto e teologie*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 291-323;

⁴⁶ Anche Descola, nell'analizzare il tema del dono e dello scambio, accosta al circolo del dono la tematica del "predare", come forma opposta al donare. Si veda P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, pp. 435ss.

⁴⁷ M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 275ss.

⁴⁸ Criticando il dispositivo di Girard, *Ivi*, p. 275.

naturalmente) "relazionalità" della scelta: Cristo (ma anche Socrate) non potevano forse fuggire per evitare la condanna? Non è possibile attribuire un'intenzionalità e una relazionalità a queste scelte? Perché questo metodo dovrebbe essere riservato all'analisi dei fenomeni di dono?

A queste risposte Hénaff sembra non fornire risposta, in quanto egli non sembra confrontarsi realmente con il cristianesimo, chiamato in causa solo superficialmente e dall'esterno, come peraltro egli riconosce a proposito della concezione della grazia cristiana, in *Il prezzo della verità*: "Occorrerebbe uno studio approfondito per valutare la mutazione decisiva che Paolo fa subire alla nozione di *Kharis*; essa fonda tutto ciò che ha elaborato l'eredità cristiana su questa questione; ma sarebbe un lavoro di esegesi e di teologia"⁴⁹. Argomento che è sufficiente, evidentemente, per sentirsi esonerato dal farlo, pur nella già amplissima e accurata ricostruzione della nozione di verità nell'Occidente compiuta, ma che conferisce alla sua analisi del tema della grazia una certa superficialità. La ridotta presa in conto del cristianesimo mi sembra finire così per influire anche sulla concezione della grazia greca e dell'interpretazione di Seneca della figura delle tre Grazie in relazione al tema del dono⁵⁰.

Molte altre critiche puntuali delle ricostruzioni storiografiche di Hénaff, necessariamente parziali, potrebbero essere svolte, ovviamente. Senza poterle sviluppare adeguatamente, più in generale, pur nella straordinaria apertura della prospettiva culturale dell'autore che connette tra loro aspetti così differenti, il limite della sua concezione risiede forse nel non riuscire ancora a sviluppare adeguatamente tutte le direzioni delle molteplici e feconde intuizioni che egli pone sul campo. Di questo tratto inevitabile in un'opera innovativa e per molti versi controcorrente, però, appare ingeneroso trarre un autentico rilievo critico. Il che non esime dal constatare come il lavoro teorico da compiere, specie sul piano estetico giuridico, per andare a fondo della questione dell'antropologia relazionale che fonda il legame sociale e la terzietà del giuridico, appare ancora lungo e complesso: forse addirittura inesauribile, anche se non inutile ai fini della consapevole costruzione di una fenomenologia della mutualità in grado di

⁴⁹ *Ivi*, p. 365.

⁵⁰ Per una lettura filosofico-giuridica della giustizia delle Grazie come giustizia della reciprocità, da porre accanto alle più note giustizie distributiva e pareggiatrice in Aristotele, G. P. Azzoni, *L'idea di giustizia tra il relativo e l'universale*, in particolare il paragrafo 4 *La giustizia delle Grazie*, pp. 306-328, in G. Torresetti, a cura di, *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione. Atti del XXIII congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica*, EUM, Macerata 2008.

contribuire a istituire, sia pure contingentemente in un dato momento, quel legame sociale e giuridico fondamentale che presiede alle strutture istituzionali della convivenza pacifica tra gli uomini.