

Oltre il pensiero unico

Prima settimana laboratorio su antiutilitarismo, ecologia ed economia-etica

**Gerace, Parco dell'Aspromonte
Giovedì 23 – Martedì 28 settembre 2004**

L'antiutilitarismo utilitarista

di Onofrio Romano

Il titolo del contributo costituisce una deliberata parodia polemica nei confronti di un vezzo intellettuale molto diffuso all'interno del M.A.U.S.S. e in particolare presso il suo *lìder maximo*, Alain Caillé. Mi riferisco all'untuosità ossimorica di posizioni definite di volta in volta "olismo soggettivista", "universalismo relativista", "nominalismo-realista" e più recentemente "realismo-idealista". Si tratta di un vero e proprio cancro che rode dall'interno l'originalità originaria dell'intuizione antiutilitarista rigettandola in un pantheon d'indistinto buon senso in cui tutte le pulsioni di pensiero sono metabolizzate dentro ricette segnate dal principio difensivo del "di tutto un po'" dall'esito indigesto. Fortunatamente c'è già chi, all'interno del *mouvement*, denuncia in maniera vibrata questa deriva – nella fattispecie, l'anti-papa Serge Latouche – e il presente contributo vuol essere solo un ulteriore tassello nella direzione di un'interrogazione chiarificatrice circa le numerose ambiguità presenti nella *démarche* antiutilitarista.

L'intervento è focalizzato specificamente sul *progetto politico-sociale* che viene fuori, ora in filigrana ora in maniera esplicita, dalla riflessione antiutilitarista: i suoi caratteri fondanti, le implicazioni nella contemporaneità, nonché il suo statuto rispetto al progetto politico-sociale cui esso intende opporsi, quello utilitarista. Le categorie interpretative partorite dal movimento nello sforzo di riforma delle scienze sociali (obiettivo primo del MAUSS) resteranno quindi sullo sfondo, ma sarà imprescindibile evocarle.

Primo movimento: per una fuoriuscita utilitarista dall'utilitarismo

Troppo spesso il progetto socio-politico utilitarista viene fatto oggetto dagli autori antiutilitaristi di un'indebita e comoda "riduzione", derivante sia dalla necessità di auto-facilitarsi il compito intellettuale di decostruzione, sia dal vizio di scambiare gli effetti di lungo periodo della logica utilitarista con i suoi connotati genetici. Il risultato è che la critica antiutilitarista rischia di scagliarsi contro un interlocutore polemico inesistente e mai esistito.

Il progetto utilitarista s'innesta organicamente (costituendone una declinazione e una traduzione di successo) nella logica moderna che chiamiamo di "accessibilità illimitata". Non si tratterebbe quindi di una mera riduzione dell'uomo alla chimica naturalista dei piaceri e dei dolori (che quasi nessuno sottoscrive, a parte il molto periferico Bentham), ma di una ben più ambiziosa strategia di cittadinanza tendenzialmente illimitata di tutti i modi possibili di creare senso, valori, cultura, progetti di vita da parte di soggetti "coscientizzati", sia in forma individuale, sia in forma collettiva. Il corollario di questo dispositivo è che sono buone tutte le istituzioni che si occupano di favorire, a beneficio del più gran numero, la massima espressione di manifestazioni dell'umano e, correlativamente, che è immorale qualsiasi forma di limitazione – da qualunque entità provenga – della capacità poetica umana.

La traduzione utilitarista di questo progetto deve intendersi solo come un tentativo tra gli altri di fornire una stilizzazione concettuale astratta ai contenuti di vita optabili: come ogni tentativo di questo genere, esso si espone ad un'accusa certa di riduzionismo, in quanto il suo referente di senso resta l'indeterminatezza dell'umano. L'identificazione del "più" col "meglio" è imputabile semplicemente alla volontà istituzionale di non entrare nel merito circa le forme del bene, in quanto quest'operazione limiterebbe le possibilità di libera definizione di ciò che è bene; il codice quantitativo costituisce perciò solo una strategia di neutralità dispiegata al fine di mantenere aperto il ventaglio delle chance di vita: l'accrescimento delle risorse equivale potenzialmente – ancorché non necessariamente – ad un accrescimento della *puissance d'agir et de vivre*. Questo necessario slittamento conduce Caillé ad un incredibile scivolone quando afferma che "la modernité.. consiste... à suspendre indéfiniment la question de la bonne société" (cfr. *Trente thèses pour contribuer à l'émergence d'une gauche nouvelle*). Ebbene, è solo nella modernità che grazie all'epifania del soggetto cosciente ci si comincia a porre la questione della buona società (semplicemente impensabile nel premoderno); la modernità si fonda sulla ricerca incessante della società buona. Il fatto che a livello istituzionale non venga più eletto e perseguito alcun progetto di vita determinato è riconducibile alla necessità mantenere una forma neutra che consenta agli uomini in carne ed ossa di costruire autonomamente il proprio progetto: si tratta di una strategia abilitante alla più ampia ricerca della buona società, non sospensiva e men che meno repressiva. Il medesimo slittamento, del resto, viene operato proprio da Caillé quando propone il reddito di cittadinanza incondizionato (sul quale torneremo più avanti), collegando implicitamente la partecipazione alla definizione collettiva del bene ad un congegno neutro di tipo economico-finanziario. E' quindi con il progetto di riconoscimento agli uomini della più ampia capacità poetica nella costruzione dell'umano che gli antiutilitaristi devono fare i conti, non con il fantasma dell'iperegoista accumulatore di utilità.

Per quanto ci riguarda, vogliamo dimostrare due cose: 1) che il progetto utilitarista – così ridefinito – è insostenibile, condannato ad essere annichilito dalla sua stessa logica (e da questo evento occorre ripartire per fondare un non-progetto realmente antiutilitarista); 2) che l'antiutilitarismo del MAUSS per molti versi s'inscrive a pieno titolo nel progetto di

“accessibilità illimitata” e quindi non è in condizione – allo stato – di produrre alcun superamento (lo stesso eclettismo di Caillé la dice lunga sull’interiorizzazione della logica di accessibilità illimitata).

In coerenza con l’ipotesi 1), è possibile portare una critica all’utilitarismo che non proceda da categorie esterne ad esso, ma che si fondi sul coerente utilizzo dei suoi strumenti concettuali. In particolare, della legge marginalista della decrescente utilità marginale, che, com’è noto, afferma la progressiva riduzione dell’attitudine di ciascuna dose aggiuntiva di un bene a soddisfare un bisogno individuale, fino al tendenziale azzeramento dell’utilità e alla caduta nella disutilità.

Tenendo in serbo una presunzione di validità su questo principio, è possibile reinterpretare la storia dell’era moderna come un progressivo disserramento degli accessi alle facoltà poietiche dell’umano. A livello filosofico, l’origine di senso più propria di tale decreto sta nello sforzo di umanizzazione della verità intrapreso dal fondatore della filosofia moderna, Cartesio. L’ego apodittico, operatore del dubbio metodico, è l’unica entità in-negabile, vale a dire non suscettibile di sospensione attraverso l’epoché scettica: su questa base si legittima la cittadinanza illimitata dei valori, delle forme simboliche, dei significati, in quanto manifestazioni molteplici (ancorché mai optabili in via definitiva) attraverso cui risalire ad una medesima ed unica “essenza umana”. Tutto è negabile a parte l’umano, rigettato in una logica di positivizzazione infinita. E’ qui che riprende vigore l’universalismo filosofico già proprio dell’antichità greca, che in sé esprime l’ideale di un abbraccio contemporaneo e istantaneo degli infiniti modi possibili di creare senso ritornanti tutti ad un *unicum*-creatore coincidente con l’uomo astratto. Infatti, perché il politeismo delle forme di vita possa darsi è necessario un dispositivo di riunificazione che consenta di ricondurre la pluralità ad una matrice poietica comune: l’uomo universale.

Il mezzo specifico del salto nell’universalismo è la ragione, che fornisce una prima declinazione della neutralità strumentale alla massima capacità poietica. La ragione infatti consente di mettere a distanza tutti i valori e le forme di vita, e a un tempo, di permetterne l’illimitata cittadinanza.

A livello giuridico, il decreto di accessibilità illimitata si traduce nel passaggio dal governo degli uomini al governo della legge, quindi nella separazione tra diritto e giustizia: esso – il diritto – non è più strumento di realizzazione di fini o valori determinati, ma assume una funzione puramente abilitativa, regolando l’ordinato accesso delle forme di vita singolarmente optate.

Sul versante politico, la storia dell’accesso ha da fare con la progressione del concetto di cittadinanza: civile, politica, sociale. Nonché con il passaggio dalla libertà negativa (la libertà di desiderare ciò che ci accade di desiderare) alla libertà positiva (la libertà di desiderare ciò che dovremmo desiderare). La prima libertà si limita a ratificare le possibilità individuabili nella contingenza, prendendo l’esistente come un dato; la seconda libertà lavora al superamento delle condizioni date al fine di far accedere i singoli a posizioni standard nella disponibilità di chance di vita.

Quello che viene a consolidarsi è un impareggiabile sistema di afflusso illimitato di valori, senso, progetti, ecc. Più che di una realtà empiricamente rilevabile, si tratta di un

meccanismo che trova la sua sede propria nell'immaginario. Ed è in questa sede che il principio di decrescente utilità marginale agisce sottoponendo il valore dei valori ad una dinamica incessante di decrescita, per via della quantità illimitata di "dosi" di senso che vengono immesse liberamente nel sistema. La tensione immaginaria all'accessibilità illimitata annulla le coordinate di tempo e spazio necessarie al dispiegamento del senso, producendo una detumescenza istantanea e sistematica d'ogni gravidanza valoriale. L'ossificazione dell'umano (la sua deriva naturalistica e impolitica), quindi, non è la conseguenza di una negazione di accesso alle sue possibili e infinite forme (come vorrebbero gli autori antiutilitaristi), ma paradossalmente l'esito di un'apertura illimitata degli accessi. Viene a crearsi una situazione che chiamiamo di "stagflazione antropologica"¹, vale a dire che ad una grande disponibilità di possibilità di vita corrisponde l'impossibilità di fruirne a motivo della consunzione strutturale del senso. Gli stessi principi dell'utilitarismo ci mostrano che il progetto politico-sociale di cui esso è la traduzione (l'accessibilità illimitata) non ha possibilità di autosostenersi. Questa diagnosi conclusiva rivela un vizio d'origine del progetto di accessibilità illimitata: la credenza fondatrice in una consistenza autonoma dell'umano, dei suoi valori, dei suoi progetti di vita, dei "sensi" anelati. L'uomo moderno si prende sul serio e prende sul serio le creazioni della propria volontà, presumendo che la felicità stia in continuo gioco d'inseguimento e acquisizione degli oggetti voluti, nonché nell'illimitato disvelamento di una sua presunta essenza autentica. Il paradosso dell'utilitarismo sta quindi nell'adozione contemporanea, da un lato, del feticismo della cosa in sé e, dall'altro, del principio degenerativo della decrescente utilità marginale che mina strutturalmente la logica del finalismo proiettivo.

Secondo movimento: per una critica antiutilitarista dell'antiutilitarismo

Nessun progetto antiutilitarista è praticabile se non a partire dalla contestazione della logica di accessibilità illimitata. Questa contestazione, a sua volta, è possibile solo se si ammette l'assenza ultima di sostanza del senso e del valore: non è operabile, cioè, da coloro che continuano a credere in una cifra autonoma dell'umano dotata di consistenza ed eticamente meritevole di disvelamento. Economicismo, individualismo, utilitarismo, ecc. non operano nel senso della soppressione e della riduzione, bensì dell'abilitazione neutra alla produzione di senso. Non sono tali congegni, quindi, i responsabili del disseccamento dell'umano. L'umano è vittima esclusiva della propria inconsistenza. Ebbene, questa consapevolezza è lontana dalla sensibilità di gran parte dei componenti il *mouvement*. Al contrario, sembra chiaro che il programma antiutilitarista sia improntato alla rivendicazione di una più effettiva, più autentica liberazione degli accessi. Che cosa suggerisce l'atteggiamento eclettico di Caillé, sopra denunciato, se non un tentativo di tenere insieme prima a livello cognitivo e poi a livello politico tutte le dimensioni in

¹ In economia la stagflazione corrisponde ad un fenomeno – raro – di presenza contemporanea di stagnazione ed inflazione (di norma fenomeni opposti e alternativi l'uno rispetto all'altro).

campo? Il programma antiutilitarista resta improntato alle logiche del sostanzialismo, dell'accessibilità illimitata, del neutro e, *last but not least*, dell'universalismo.

Il tenore della critica all'utilitarismo la dice lunga. Ciò che gli antiutilitaristi rimproverano all'utilitarismo è infatti di aver operato una riduzione dell'umano, rispetto alla quale la battaglia da compiere consiste nel riconoscimento della complessità e della pluralità delle forme di vita, quindi nell'ulteriore allargamento degli accessi. In questo senso l'antiutilitarismo non è portatore di alcuna discontinuità rispetto alla logica con cui si istituiscono la quasi totalità delle teorie politico-sociali moderne, da Popper a Habermas, dai postmoderni ai multiculturalisti. L'obiettivo degli antiutilitaristi – come recita il Manifesto (A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria – Manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri) – è ripristinare lo spirito scientifico contro lo scientismo, la ragione contro il razionalismo, la democrazia contro la tecnocrazia. Vale a dire, la modernità buona delle origini contro la modernità cattiva contemporanea. [o]Nella convinzione che le due non siano consustanziali, ma che la seconda sia un esito del *golpe* bianco realizzato dal diabolico "utilitarismo" (ma cosa c'è di più essenzialmente umano di una dottrina tutta fondata sul criterio di utilità soggettiva?).

E' molto istruttiva, al proposito, la maniera in cui nel Manifesto viene ripresa la classificazione brahmanica dei fini dell'uomo (*purusartha*): vale a dire, il piacere (*kama*), l'interesse (*artha*), il dovere (*dharma*), la liberazione dissipativa da ogni finalità (*moksa*). Caillé non rimprovera soltanto l'utilitarismo di aver ridotto questa molteplicità finalistica al regno unico dell'*artha*, ma stigmatizza anche tutte le scuole di pensiero che, pur recuperando le dimensioni antiutilitarie (tutte quelle non-*artha*), hanno in qualche modo tentato di tradurla – la molteplicità – a partire da uno solo degli altri tre moventi sacrificati: la scuola freudiana devota al *kama*, quella olistica al *dharma*, quella sulfureo-esistenzialista (à la Bataille) al *moksa*. Ebbene, qual è la ricetta magica proposta da Caillé? Dare cittadinanza contemporanea a tutti i piani dell'esistenza evocati nella classificazione brahmanica. Un'accessibilità iper-illimitata che si declina sia sul piano analitico (l'uomo non è altro che un essere zompettante da un fine all'altro a seconda delle circostanze, ma sempre con alti margini di puro arbitrio) sia su quello politico-sociale, attraverso, nello specifico, il progetto della *democrazia per la democrazia* (sganciata quindi dal legame di strumentalità rispetto alle finalità egoistiche dei singoli).

"La democrazia – dice il nostro – permette di valorizzare la diversità dei modi di vita, permette ai cittadini di sperimentare la pluralità irriducibile dei fini ultimi" (*Critica...*). La sua unica finalità dev'essere quella di dare «au plus grand nombre l'occasion de s'exposer et de manifester ce qu'ils sont ou veulent être » (*Trente thèses...*), attraverso la « multiplication des espaces publics » e dunque la « pluralisation des espaces de réalisation de soi » (*ibidem*).

Come si fa a non riconoscere che il perseguimento dell'illimitata manifestazione di ciò che si è e di ciò che si vuole essere è del tutto consustanziale all'incremento illimitato del voler avere, sta nella logica dello sviluppo illimitato. In fondo, lo sviluppo non costituisce altro che la traduzione prosaica, neutra, storica e stilizzata della pulsione alla

manifestazione illimitata di sé. Avere di più moltiplica la mia capacità di essere quello che voglio essere. Come si fa a non ammettere che l'invenzione dell'economicismo e dell'individualismo ha la stessa finalità abilitante dell'invenzione democratica? Se poi lo sviluppo diventa un fine in sé non è colpa dell'utilitarismo, ma dell'assenza di sostanza dell'umano, che sollecitato a manifestarsi evapora: per questo lo sviluppo si autonomizza e diventa un fine in sé. Per questo la strategia di recupero del senso originario dello sviluppo (la manifestazione di sé) non porta da nessuna parte e si candida niente altro che a riprodurre l'esito scontato dell'ossificazione dell'umano. E' questo meccanismo di allargamento illimitato che porta la ragione a trasformarsi in razionalismo, la scienza in scientismo e la democrazia in tecnocrazia, non la mano riduttiva dell'utilitarismo.

Caillé, invece, continua a ritenere che "il principale freno attuale all'invenzione democratica e la principale ragione del declino del politico siano legati alla straordinaria limitazione del campo dei possibili dovuta alla gravidanza dell'immaginario utilitarista" (*Critica...*). Continua a scommettere che « le pari d'une gauche renouvelée doit être que ce n'est pas d'un excès d'humanisme qu'il est frappé, mais de son insuffisante radicalité » (*Trente thèses*).

La tecnocrazia per la democrazia rappresenta una delle più raffinate traduzioni del principio di neutralità proprio del moderno, vale a dire della tensione verso una costruzione sociale anonima, senza volto, disincarnata, sulla quale tutti gli autori moderni si sono esercitati. L'imperativo è sgombrare il campo da qualsiasi determinazione di senso. E' paradossalmente in nome di questo imperativo che l'utilitarismo viene criticato (l'utilità, infatti, fa il peccato di evocare una – solo una – morale possibile, coincidente con l'accrescimento del piacere e la minimizzazione del dolore) e non, come si pretenderebbe, per il suo effetto distruttivo sul senso. Il parossismo neutralizzante raggiunge il suo massimo grado quando Caillé auspica la sostituzione ad ogni livello, laddove possibile, del principio del sorteggio a quello dell'elezione (dimostrando, qualora non fosse sufficientemente chiaro, che l'esaltazione dell'astrazione umanistica e la diffidenza radicale verso la realtà dell'umano convolano sempre a giuste nozze: l'umanità è sempre stata ripugnante per gli umanisti).

Il reddito di cittadinanza "radicalmente incondizionato" (l'altro chiodo fisso dell'antiutilitarismo) è un'ulteriore declinazione del neutro. Un congegno totalmente disincarnato che vincola la possibilità di creare senso ad un quantitativo di equivalente universale. Promuoverlo significa riconoscere implicitamente piena legittimità storica all'utilitarismo e all'economicismo che funzionano in maniera del tutto omologa, ponendo il feticcio quantitativo a garanzia della neutralità abilitante rispetto ai progetti esistenziali soggettivi.

Accessibilità e neutralità fanno da sponda all'altro fondamento della modernità riconfezionato dagli antiutilitaristi: l'universalismo. In una vampata di esaltazione mistica Caillé annuncia: "nessun altro regime –si parla di democrazia- è più conforme all'essenza dell'Uomo e del rapporto sociale" (*Critica...*). Caillé ha scoperto che l'Uomo esiste, che ha persino un'essenza, che lui sa qual è e che questa è conforme alla democrazia: è difficile trovare un esempio di universalismo più arrogante di questo.

Più in generale, il nostro sussume nella logica del sostanzialismo proiettivo tutte le società della storia e del mondo, con il risultato di occultarne le singolarità irriducibili e intraducibili e di adoperarle strumentalmente per la rilegittimazione del modello occidentale.

L'esempio più flagrante di questa démarche è l'invenzione del paradigma del dono, applicata alla teoria del legame sociale. Caillé intende dimostrare che il dono costituisce il performatore archetipico, la matrice simbolica universale dell'alleanza tra persone e tra gruppi. Esso agisce a livello micro-sociologico attraverso il dispositivo del triplice obbligo di donare, ricevere e rendere analizzato da Marcel Mauss, ma è possibile estenderne la portata alla dimensione mesosociologica della "associazione" e, infine, a quella macrosociologica del "Politico". "Ciascuno di questi tre termini, dono, associazione, politico è metafora, simbolo e interpretante degli altri" (A. Caillé, *Il terzo paradigma – Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri). Su quali basi Caillé ritenga possibile operare una simile traslazione non è dato di sapere. Il criterio di distinzione tra i tre livelli sembra essere puramente quantitativo-spaziale, mentre è evidente che tra il dono, da un lato, e, dall'altro, l'associazione e il Politico s'insinua uno iato incolmabile, che non è sostanziato soltanto dal disinvolto passaggio da una pratica arcaica ad una tutta moderna, ma più specificamente dalla perdita del senso della reversione, della dissipazione. Associazione e Politico stanno nella logica proiettiva dell'infinitamente positivo-accumulativo, il dono invece si fonda su un'attivazione di tipo eteronomo, gerarchico, a-finalistico, dissipativo e – come ci avverte Latouche – è continuamente roso dal verme dell'inconsapevolezza. Caillé igienizza il dono, lo depura da tutte le sue parti maledette, lo sottrae all'*economia generale* della dissipazione dell'eccedente di derivazione batailliana, per riciclarlo abusivamente a fondamento della logica edificante, volontarista e rabbonita dell'associazione e del politico. Il dono si ritrova così cooptato come mezzo di conseguimento di finalità, che magari non saranno quelle strumentali all'interesse egoistico dei singoli ma che restano pur sempre delle finalità; diventa il nuovo lubrificante universale dell'altrimenti esausta logica moderna della positivizzazione infinita.

Maffesoli ci ha ben mostrato che la socialità proiettiva politico-associazionistica non ha nulla a che fare con quella tribale-comunitaria. Sono due paradigmi che rispondono a logiche e a esigenze diverse, del tutto inconciliabili. Possono sommarsi (come avviene nelle nuove realtà aziendali) rispettando le reciproche specificità, ma non fondersi l'una nell'altra.

Il miracolo della fusione della *Gemeinschaft* (la relazione comunitaria) e della *Gesellschaft* (la relazione sociale) si dà solo nella fervida immaginazione di Caillé, ma non trova alcun riscontro nella realtà empirica. Si tratta del solito gioco del "vogliamo tutto" criticato in apertura. Si può evitare di sacrificare la personalizzazione sull'altare della tensione funzionale solo a patto di anestetizzarla definitivamente: come di fatto avviene nel mondo del terzo settore.

Caillé giunge per tale via a ripristinare una forma di universalismo sulla base della nuova, più potente astrazione del dono-*roccia eterna* (per riprendere l'espressione di Mauss).

Come Lévi-Strauss, individua una struttura universale della quale le storie concrete non sono che ripetizioni contingenti: le società non hanno autonomia, possono solo riprodurre il modello. Condivide con Baechler l'idea che la democrazia "rappresenti il regime politico naturale e spontaneo dell'umanità" (*Critica...*) e che "è proprio nel campo della democrazia che conviene reinserire l'insieme delle società paleolitiche, delle varie tribù o delle città" (*ibidem*).

I risvolti di questa prospettiva sono – per un usare un eufemismo -discutibili dal punto di vista analitico ma diventano decisamente inquietanti sul piano politico-sociale. L'arroganza occidentale si ripropone attraverso un capovolgimento strategico: non c'è più l'imposizione del modello occidentale alle realtà extra-occidentali, ma la fagocitazione di una logica antica dentro la costruzione sociale moderna: il legame di dono viene così spogliato della sua originalità, depurato e riconsegnato in una forma irriconoscibile ai non occidentali. Caillé è del tutto integrato in quella che Baudrillard chiama l'arroganza dell'equivalenza universale. Quella che non ammette l'emergere di singolarità intraducibili e che è alla base della reversione terroristica.

Queste considerazioni non hanno nulla di astratto: la prospettiva di Caillé, infatti, finisce per prestare il fianco ai colonizzatori di turno, vale a dire alla Banca mondiale, al FMI, alle agenzie governative (e non) della cooperazione internazionale, ecc., le quali da anni ormai sono allineate sul progetto unico di promozione a oltranza della società civile, che prevede la disseminazione illimitata di organismi associativi come fondamentale architrave delle istituzioni democratiche e di mercato. Se ad -sociazione e democrazia non sono altro che estensioni contemporanee del dono come essenza universale del legame sociale, allora è possibile, legittimo e benemerito esportarle universalmente. Una provvidenziale panacea teorica per i funzionari delle istituzioni globali.

Tutte le grandi organizzazioni internazionali che quotidianamente stigmatizziamo, tutte le teorie sociali al servizio del sistema-mondo (capitale sociale, fiducia e compagnia), sponsorizzate dai Putnam e dai Fukuyama, condividono questa visione. Il politico astratto è rifrazione di una comunità concreta che gli precede. Stato e mercato per funzionare abbisognano di un senso di comunità assicurato dalle associazioni. *Ergo*, la montagna antiutilitarista ha partorito davvero uno smilzo topolino.

Se questa panacea fosse fondata, le società altre dovrebbero essere a proprio agio nel gestire i nuovi articoli di fede del colonialismo occidentale, ma basta dare un'occhiata fuori dal nostro recinto per capire fino a che punto le società realmente esistenti eludano le ingiunzioni associazionistiche e democraticiste, maneggiandole al solo fine catalizzare i flussi di risorse ad esse annessi.

In realtà, ciò che Caillé universalizza è solo il soggetto occidentale, prima utilitarista e ora arricchito di *souci* per l'altro, per il bene pubblico, ecc. Preoccupazione del resto mai mancata nel progetto della modernità: la coscienza di una dimensione alra-pubblica rispetto a quella intima-comunitaria, infatti, si è manifestata solo in Occidente.

Caillé è esponente di un'aristocrazia intellettuale che tende a universalizzare valori, aspettative, atteggiamenti propri di una ristrettissima porzione dell'umanità. Questo vale anche all'interno dell'Occidente stesso, per il quale la strategia politica antiutilitarista è

basata sulle tre proposte chiave: riduzione dell'orario di lavoro, reddito di cittadinanza incondizionato, promozione degli organismi intermedi della società civile. Tutto questo al fine di ripristinare la democrazia come processo continuo e non strumentale. Ebbene, c'è molta arroganza universalista nel prendere per scontato che un cittadino dotato di reddito e tempo non possa far altro che immolare spontaneamente se stesso alla partecipazione politico-sociale (mentre sappiamo benissimo che si darebbe per lo più all'orgia dei consumi e alla dissipazione festiva – grazie a Dio).

Il richiamo alla "misura" espresso nel numero della *Revue* dedicato all'altra mondializzazione (A. Caillé, A. Insel, *Quelle autre mondialisation?*, *Revue du MAUSS* n. 21) si rivela – in considerazione di quanto precede – del tutto paradossale. Caillé critica la tendenza all'accrescimento illimitato della *puissance de vivre e d'agir* ma il suo obiettivo resta quello di garantire il massimo di potenza per il più gran numero nelle condizioni date. Si lancia, innanzi tutto, in una velleitaria distinzione tra sana *puissance de vivre* e malsana volontà di potenza (senza offrire alcun criterio per distinguerle, ché non potrebbe che avere un carattere morale indecidibile per qualsiasi buon democratico). Per poi stabilire che il limite starebbe nel riconoscere la *reversibilità* (le esternalità negative del progresso minacciano la nostra potenza di vivere) e la *reciprocità* (la nostra potenza minaccia quella degli altri di domani e d'altrove). Se ne deduce che la misura serve solo a garantire a tutti la massima dose possibile di potenza: non viene messa in discussione la potenza in sé. Sicché si ritorna al principio cardine della modernità, vale a dire la difesa della vita per la vita a prescindere dal senso della vita. Si ritorna alla costruzione di un'arena neutra. La via di Caillé garantisce meglio l'espressione di potenza di quanto non faccia quella attuale.

Vie d'uscita

Il progetto antiutilitarista fin qui ridescritto si rivela la più raffinata declinazione del progetto di accessibilità illimitata. Quello che non consiste nella realizzazione di una determinata visione del mondo, ma nell'abilitare gli uomini (singolarmente o in consorzio) a concepire e a realizzare il numero e la varietà più ampia possibile di visioni del mondo. Alla costruzione di questo progetto si è dedicata tutta la filosofia politica moderna: da Marx a Popper. L'utilitarismo non ne è che una delle traduzioni possibili.

Perciò, quella dell'antiutilitarismo istituzionale rischia di diventare una battaglia contro i mulini a vento, contro un progetto che non ha mai negato la complessità dell'umano. Un antiutilitarismo che si voglia tale deve urgentemente reindirizzarsi verso la costruzione di una società del non essere che interrompa la dinamica dell'illimitato disvelamento. Non è questa la sede per affrontare un argomento che richiederebbe un'altra e ben più corposa relazione. Tuttavia, è possibile donare alcune suggestioni.

Ciò che la modernità e il progetto di accessibilità illimitata non potranno mai riconoscere è la reversione, la negazione della vita, l'andare verso la morte e la dissipazione. In questo senso, la pur meritoria opera antiutilitarista di riconoscimento del rimosso si

stempera nella pretesa di reinnestarlo dentro i codici del civile: si tratta di una velleitaria e infinita buonizzazione delle parti maledette (l'inspiegabile marginalizzazione nella riflessione antiutilitarista del concetto di *dépense* e dell'intera opera di Bataille la dice lunga). Tutto viene risistemato nel binario della positivizzazione infinita.

Invece di rimproverare all'utilitarismo un riduttivismo nei confronti dei fini umani occorrerebbe denunciare l'inconsistenza e l'infondatezza della logica finalistica, il pensarsi come protesi al perseguimento di un fine.

Se riconoscessimo di essere nulla, allora capiremmo che tutte le strategie di accessibilità non portano ad altro che al disvelamento del nulla. La saggezza delle società antiche – mai democratiche – sta invece nell'aver sempre messo in opera strategie d'inibizione al disvelamento dell'umano, attraverso: la limitazione della libertà, la reiterazione beota dei costumi ereditati, la perdita nel collettivo, la trance e l'abbandono della coscienza, la *dépense* dissipativa dell'energia eccedente e quindi la distruzione di ogni accumulazione di senso baluginato. E' questo l'unico antiutilitarismo possibile. L'antiutilitarismo non può che essere il movimento di reversione dell'infinito percorso disvelante del moderno e non un ulteriore disvelamento. Se non è questo, non è.

Occorre favorire l'avvento di una società che si istituisca al di là delle forme e di qualsiasi ontologia simbolica (foss'anche quella del dono), risolta nel gesto (direbbe Latouche) o nell'atto (direbbe Carmelo Bene), al di là della coscienza ordinante: una società indecifrabile, la cui informalità spezza lo stesso circuito coestensivo di dono e simbolo (non è detto, insomma, che ogni gesto, ogni atto rimandi all'alleanza-dono, ma anche alla sua distruzione). Occorre favorire l'avvento di un *soggetto di depensamento*.

Dal punto di vista scientifico, poi, è ora che l'antitutilitarismo torni sul campo a fare ricerca, poiché forse si scoprirebbe che le logiche antiutilitariste sono all'opera nei luoghi più insospettabili, mentre sono del tutto assenti là dove le si vorrebbe ritrovare (nell'economia solidale, nelle aggregazioni volontariste, ecc.).