

Marcel Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*



recensione di Marco Tedeschini

Se vi sia in generale qualcosa che ‘non ha prezzo’, se un tale bene non sia altro che una produzione culturale e come la filosofia abbia affrontato una tale questione nel corso della storia, sono le domande da cui il corposo testo di Marcel Hénaff prende avvio, per vagliare e rettificare gli assunti fondamentali dell’antropologia e della filosofia riguardo alle questioni del dono e dello scambio economico e ripensare daccapo almeno il primo dei due concetti insieme alla relazione che essi intrattengono.

Antropologo di fama, Hénaff è professore alla San Diego University of California; autore di numerosi testi, che spaziano dalla letteratura all’antropologia, all’architettura e alla filosofia politica, ha inoltre scritto e tuttora scrive su riviste prestigiose quali, a titolo d’esempio, la *Revue du Mauss*.

La questione principe che l'ha occupato è quella del dono, la quale non può essere pensata separatamente dal legame sociale e dalle sue implicazioni insieme etologiche e simboliche. L'opera che verrà di seguito recensita raccoglie e sviluppa queste tematiche confrontandole con e aprendole alla questione della logica soggiacente alla moneta: la logica mercantile.

Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia, è stato pubblicato nel 2002 in Francia per i tipi delle *Editions du Seuil*. Marcel Hénaff ha impiegato quindici anni per dare forma e struttura a un testo la cui aspirazione non è semplicemente interpretare in maniera adeguata i dati raccolti dall'etnologia su una delle pratiche più enigmatiche delle popolazioni tradizionali, cui per primo Marcel Mauss attribuì, pur con riserve, il nome di 'dono' (Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002, p.127); ma si prefigge anche di smantellare tutta una serie di ataviche sedimentazioni dagli occhi del lettore occidentale e infine restituire una storia, benché sommaria e composita, della rappresentazione umana della società, sino alle odierne società capitaliste. Il volume ha ottenuto subito un riconoscimento caloroso, coronato dal prestigioso *GrandPrix de la Philosophie de l'Académie Française*.

Gli interrogativi da cui parte Hénaff nascono da alcuni comportamenti ricorrenti, che per lo più filosofi e poeti hanno assunto di fronte al denaro e alla possibilità di essere pagati in virtù del loro sapere o della misurabilità della loro opera. Si tratta allora di comprendere quale sia la ragione per cui, a fronte di questo scambio, essi abbiano opposto un rifiuto netto, nonostante i possibili vantaggi e gli indubbi guadagni che ne sarebbero provenuti.

La prima parte del saggio si apre riferendo un caso concreto della situazione appena descritta: la violenta polemica mossa da Platone contro i sofisti. Hénaff ne segue e commenta gli snodi, soffermandosi soprattutto sul dialogo il *Sofista*, e giunge a mostrare che la radice di tale avversità risiede nella pretesa dei sofisti di far merce di un sapere insieme specialistico e infinito; questo fa del sofista un commerciante, il quale «non conosce ciò che vende[...]. Tutto si risolve per lui nell'indifferenza del loro valore venale [...]. Il commerciante di parole, come il commerciante di derrate non può che vendere ciò che non ha fatto e non conosce. Il pagamento del sofista diventa la prova della sua incompetenza» (p. 76). L'accostamento, avvisa Hénaff, non è casuale; infatti, l'operazione platonica, l'identificazione del profilo del sofista con quello del mercante, fecondò la terra greca, già dissodata da una lunga "tradizione", portando il frutto che in breve avrebbe coperto d'onta la figura del sofista. Per comprendere lo *humus* in virtù del quale l'analogia di Platone fu decisiva, si deve aver ben presente che, nella Grecia antica, il commerciante era una figura esclusivamente negativa, verso la quale si doveva giustamente nutrire il sospetto. Questo sospetto non era peculiare della società greca, numerose ricerche hanno mostrato la 'profondità temporale e culturale' di tale fenomeno, per il quale tutte le lingue indoeuropee segnalano, quando vi sia testimonianza linguistica dell'esistenza di una tale figura, una mancanza di termini in grado di designare positivamente il commercio o il commerciante (si pensi a *negotium*, ricalcato su *askholia*): «tutto il vocabolario del commercio deriva da questa qualificazione negativa» (p. 105). Se inoltre si pensa, che nell'antica tripartizione indoeuropea dell'ordine sociale, rimasta egemone almeno sino a tutto il XII secolo (p.e. *oratores, bellatores, laboratores*) «i *mercatores* restano fuori campo» (p. 106), allora è possibile ipotizzare che 'il mercante' sia sorto piuttosto tardi all'interno delle comunità, venendo a coincidere con l'uscita «da un'economia puramente locale o domestica, cioè di circolazione interna o di vicinato» (p. 109); sicché, è altrettanto probabile che con la sua stessa apparizione, egli sia stato non solo «l'operatore, ma in qualche modo il testimone e l'emblema di un mutamento della società antica. È proprio questo che lo espone al sospetto [...] di essere la causa di ciò che incarna: una rottura nella relazione "naturale" con i | beni utili e nella loro modalità di

circolazione, quella che, nei rapporti tra partner, conferiva una dimensione sociale al gesto dello scambio dei beni» (p. 109-110). Ciò che muove sul mercante il sospetto è esattamente il suo vivere al margine della società e fuori da ogni legame interumano, per lo più isolato e continuamente in viaggio; non a caso, era spesso associato al forestiero. A conferma di questo dato, il fatto che l'effettuazione dello scambio mercantile, per esempio tra i membri di una *polis* (dunque, in uno stesso corpo sociale), sia sempre stato ben visto e ritenuto necessario. Conseguentemente, Hénaff può ipotizzare che tale stigma dipenda «dallo statuto di chi esercita il commercio e dei suoi scopi. Se si tratta di un non-cittadino e se lo scopo è il profitto in quanto tale, allora il mestiere di commerciante [...] è irrimediabilmente considerato come indegno» (p. 103).

L'attenzione delle società antiche al legame sociale, tuttora riscontrabile nelle cosiddette società tradizionali, era ed è fondata su un tipo di scambio reciproco piuttosto peculiare: il dono cerimoniale. Esso aveva la funzione primaria di plasmare le società, esattamente il contrario di quanto la logica mercantile porta con sé: indifferenza al legame sociale e alla società.

Lo studio dell'«universo del dono» occupa la seconda e più ingente parte del libro di Hénaff. In essa viene proposta una critica e una genealogia del concetto di dono. Critica, in quanto si propone di decostruire il pregiudizio, tutto occidentale, che individua negli scambi rituali delle società tradizionali un antecedente dello scambio economico, del contratto o del dono generoso. Punto di partenza per questa critica sarà il celebre *Saggio sul dono* di Marcel Mauss (*op. cit.*), il quale, a parere di Hénaff, ha colto la peculiarità del dono cerimoniale, pur senza offrirne una piena intelligenza. Il contributo di Hénaff mostra altresì che il concetto puro di dono, venutosi a configurare intorno al I secolo d.C. (per opera di Gesù di Nazareth, di Paolo di Tarso e di Seneca) non è l'unico pensabile e che, infine, ciò che è importante per riconoscere il fenomeno del dono è il suo senso, non tanto la forma; corre a supporto di questa critica e della tesi che ne segue l'analisi genealogica del concetto di dono, il quale, a partire dalle società tradizionali, muta forma al mutare delle condizioni sociali, storiche e politiche.

Il dono assume nelle società tradizionali il significato di 'fatto sociale totale', è cioè di rituale pubblico che impegna la società tutta intera e nel quale avvengono degli scambi di oggetti considerati preziosi. Questi scambi sono dei doni e «ogni linea di dono è personale perché è sempre una relazione reciproca; la rete di tali relazioni reciproche costituisce la totalità del legame sociale» (p. 180).

L'analisi estremamente profonda compiuta da Mauss riguardo al dono reciproco cerimoniale lascia alcune questioni inevase, che Hénaff ha la pretesa di risolvere. Innanzitutto, risulta oscuro come mai esso abbia il potere di forgiare una società e mantenerla in vita e come una tale pratica si sia imposta *mutatis mutandis* sempre, in tutte le società tradizionali, secondo la stessa triplice struttura (donatore, dono, donatario) e con il medesimo doppio movimento (i ruoli di donatore e donatario vengono reciprocamente ricoperti); né è chiaro, perché un dono costituisca una successiva obbligazione a donare nuovamente e qualcosa di nuovo; infine, sono oscure le due tonalità, per certi versi opposte, che muovono tutte queste pratiche, l'agonismo e la generosità.

Rispetto alle prima questione, giungono in aiuto dei dati etnologici, quelli di natura etologica. È accertato, che nei vari tipi di società animali le forme di relazione e di incontro «comportano numerosi | aspetti e assumono forme così regolari in ogni specie che sono state considerate dei rituali» (p. 186-187). Ora, tali procedimenti constano di due aspetti: «identificare l'altro come specie simile o no» (p. 187), si tratta di un momento di percezione adeguata; riconoscere, nel senso dell'«accettazione, come gesto di "rispetto" o perfino di obbedienza» (*ibidem*). La peculiarità del procedimento umano è il suo passare «sempre attraverso il gesto che consiste nel porgere all'altro un oggetto mediatore» (p. 189); poiché l'altro deve essere in grado di comprendere che si tratta di un

gesto del tipo descritto, la pratica è regolata da rigide formalità e vissuta in modo fortemente emotivo. Quest'ultimo aspetto è indice del rischio che si cela sempre dietro un gesto di riconoscimento: il rifiuto da parte dell'altro, dunque la guerra. Il problema dell'obbligazione risulta, così, chiarito a partire dal problema del riconoscimento. Hénaff nota, che la peculiare procedura umana dello scambio cerimoniale è simbolica, «se ammettiamo secondo l'etimologia che il simbolo è un elemento materiale che attesta un patto [...] (e che) ogni simbolismo presuppone, nella sua formazione, un dispositivo di elementi differenziati e legati secondo una convenzione di scambio» (p. 189).

Resta, tuttavia, di difficile spiegazione, per ammissione dello stesso Hénaff, la tensione agonale che si ingenera nei rapporti di dono cerimoniale e la generosità che le è correlativa. L'analisi della sfida conduce lo studioso a sostenere che in essa non v'è rivalità «per un oggetto desiderato, ma sollecitazione e perfino provocazione alla risposta [...] nel senso ludico o ginnico » (p. 194). Ma in che senso parlare di gioco? «Si tratta più esattamente della categoria dei giochi che presuppongono un *principio di alternanza*: quelli che si svolgono tra due concorrenti, in cui ciascuno ha diritto a una mossa di risposta alla mossa dell'altro [...] questi giochi hanno la struttura del duello e del torneo. Mobilitano [...] | una specie di convenzione spontanea che è anche un'etica, quella del “a ciascuno il suo turno”: giocare due volte di seguito significa barare. Se si deve giocare al proprio turno, vuol dire che ogni sfida deve attendere una risposta. Non rispondere vuol dire perdere» (p. 194-195). Chiarita la tonalità della sfida, resta oscura la ragion d'essere. Essa si manifesta attraverso il «donare molto o donare ciò che si considera prezioso [...] per *obbligare* l'altro. L'eccesso possiede in questo caso un potere di anticipazione» (p. 192). La sfida, conclude Hénaff, è un 'movimento insensato' che risponde efficacemente al duplice bisogno di colmare la distanza tra 'individui ugualmente autonomi', aggirando il pericolo di essere respinti o aggrediti – e in questo la generosità «è la prova che [...] si è pronti a stringere un'alleanza» (p. 193) – e provocare sia la guerra o un contro-dono, una risposta.

Le profonde analisi di Hénaff sul dono cerimoniale conducono al problema del sacrificio. Esso viene immediatamente spiegato *à la* Durkheim come «l'esigenza di designare e di riconoscere degli interlocutori ai quali offrire una risposta che sia all'altezza dei beni ricevuti. È l'esigenza da parte del destinatario di nominare il proprio mittente. Rimane da capire perché il sacrificio sia stato, in alcune società e per un certo periodo, la forma privilegiata di tale risposta e di tale relazione» (p. 218). Ad avviso di Hénaff, infatti, per quanto riguarda questo fenomeno non si può parlare né di universalità, né, tantomeno, di una tappa necessaria nel percorso o nella formazione di una data società. Esso si spiega molto bene, invece, attraverso un mutamento socio-politico importante (il passaggio non necessario da società del tipo 'cacciatori-raccoglitori' a società di 'pastori-agricoltori') unitamente al cambiamento radicale della rappresentazione sociale. Se, evidentemente, il primo genere di società trova nel meccanismo del dono cerimoniale e dunque dell'alleanza il proprio momento sociale e simbolico propulsivo, il secondo vede nel sacrificio il suo dispositivo simbolico primario. La trasformazione dell'ordine simbolico (che riguarda in primo luogo il rapporto con le divinità) è prodotta dall'avviarsi di una «trasmissione ereditaria del gregge, per cui bisogna assicurarsi la collaborazione di coloro che l'hanno costituito, ovvero gli antenati» (p. 239). La domanda cui occorre rispondere, viene posta da Hénaff nei termini dell'enigma antropologicamente fondamentale della ragion d'essere di un 'dato originario' rispetto al quale l'uomo si riconosce inequivocabilmente come beneficiario. Tuttavia, occorre considerare anche un ulteriore fattore: il guadagno di tecniche che permettono di controllare la vita (la tecnica dell'allevamento, in primo luogo) e, così, il sentimento di aver sottratto indebitamente e immeritatamente ciò che era stato donato. A questo punto si può dire che sorge l'idea di un debito da estinguere e nel sacrificio viene ravvisata la pratica più efficace a tal fine. Esso «in quanto emerge alla soglia di un simile cambiamento culturale e tecnologico [...]

traduce, conferma e celebra il nuovo mondo che si impone» (p. 262) e lo presenta «come qualcosa che è sempre esistito» (p. 263). Le descrizioni etnologiche portano a stabilire dei criteri necessari per poter individuare il fenomeno (il sacrificante o i sacrificanti, l'offerta, la divinità) e le sue 'funzioni'. Tra queste, sicuramente: 'donare', mediante cui si 'provoca' (esattamente come nel dono cerimoniale) il dio a dare una risposta (mantenere l'ordine del cosmo, p.e.) attraverso un gesto irreversibile e dunque distruttivo (l'eliminazione dell'offerta); la necessità di 'comunicare' con le divinità con cui si cerca l'alleanza, si ammette la loro "signoria", che la comunità non li ha derubati del loro dono e questa è la ragione per la quale gli si rende in offerta un contro-dono, un essere allevato all'interno della comunità.

Il meccanismo soggiacente al sacrificio si rivela dunque essere quello presente nel dono cerimoniale: riconoscere a chi ha donato per primo il suo dono e ricambiare. Ma questo meccanismo viene 'cambiato' dalla logica del debito che vi si introduce.

Anche questo è un concetto da neutralizzare rispetto alla tradizione occidentale filosofica e antropologica; nel debito non si deve leggere altro, se non che il dono che è stato ricevuto non può ricevere un adeguato contro-dono (possibilità non contemplata nel dono reciproco cerimoniale). Nondimeno, tutto ciò non implica necessariamente una colpa, ne è un esempio il pensiero vedico, nel quale il debito «si identifica con il fatto della finitezza umana: un debito di incompletezza perché il mondo in cui viviamo necessita di essere trasformato [...] nasciamo incompiuti in un mondo incompleto»; in tal modo, saldare il debito diviene il fine della vita dell'essere umano, cambiarla, trasformarla rendendola perfetta; in tale logica il sacrificio non è altro che la trasformazione per eccellenza.

Attraverso i Veda si può ben cogliere quanto sta dietro alla logica del debito: l'esigenza di 'omeostasia', cioè di equilibrio nel cosmo. Non è un caso allora che il sacrificio sia contemporaneo alle cosmogonie, le quali indicano esattamente il venir fatto, o meglio, il venir rifatto del mondo.

L' 'età del sacrificio' si apre a date condizioni e di fronte ad altre si chiude. Essa appare conclusa (se non come vuoto rituale) nelle 'società politiche'. Queste vanno distinte dalle 'segmentarie', dove il legame sociale e politico si basa sul rapporto di alleanza tra i clan e dunque su legami di parentela; nelle società politiche il potere trascende le parentele e i clan, sia nel caso in cui venga demandato a un dio (unico) sia nel caso in cui lo eserciti un'autorità centrale. Anche in tal caso, si tratta di una «rifondazione simbolica del collettivo» (p. 335) in quanto viene rifondato il modo stesso del riconoscimento; è l'entità superiore che sostituisce i legami locali e interpersonali con uno solo globale, di cui beneficiano i membri della comunità. Sotto tale regime, il dono cerimoniale trova un autentico sostituto nella grazia. Essa sembra sempre indicare almeno un «favore concesso» (p. 337). Hénaff analizza tre casi della grazia, quella ebraica (lo *hen*), quella greca (la *charis*) e quella romana (la *gratia*); se in Paolo di Tarso lo *hene* la *charis*, come noto, vengono in qualche modo a fondersi, il successo, della concezione che ne sorge all'interno del mondo romano, va ravvisato anche in un radicale cambiamento della percezione della realtà sociale, del quale è testimone Seneca. Egli nel *De beneficiis* (Seneca, *De beneficiis*, trad. it. di S. Guglielmino, *I benefici*, Zanichelli, Bologna 1980) discredita come tale l'usanza pubblica e privata dello scambio di doni, a favore del dono unilaterale, gratuito e senza ritorno, come l'unica pratica in grado di mantenere il legame sociale. Lo sforzo di Seneca è il segnale della 'confusione' che per lui e gli uomini del suo tempo si era prodotta: «nessuno è più in grado di comprendere che il contro-dono (è)[...] soltanto un dono in cambio, che tutela la reciprocità e conferma pubblicamente il legame stabilito. Se Seneca mette in causa il dono che si dà in cambio [...] è perché l'idea stessa di dono è scomparsa come fenomeno sociale» (p. 355). Questo significa, naturalmente, che il dispositivo simbolico antico non funzionava più, pertanto il tentativo

di Seneca può essere interpretato come una presa d'atto «della fine di un'epoca e della necessità di una nuova comunità» (p. 363). Tuttavia, per arrivare a tanto era necessario un dispositivo simbolico più completo e potente. «Il genio del cristianesimo lo ha saputo offrire: un Dio unico che circonda tutti gli esseri umani di un affetto incondizionato senza distinzione di status, di sesso o di nazione, che si fa uno con loro, che muore per loro e apre loro il suo regno. Nessuna scuola filosofica era in grado di competere con una narrazione e con un simbolismo di questo genere» (p. 363). Un tale dispositivo rendeva pensabile un'umanità tutta intera a partire dal dono universale e offerto a tutti.

Dunque si chiede Hénaff: «in che modo questo splendore della generosità si è diluito e sfigurato in una dottrina sempre più astrusa dell'arbitrarietà del favore divino, fino a culminare nella casistica della predestinazione?» (p. 365). È quanto tenta di mostrare l'ultima parte della seconda sezione del saggio, dedicata all'estrema figura della tradizione facente capo al dono cerimoniale, quella della grazia unilaterale da parte di Dio, gratuita e assolutamente immeritata dall'uomo. Hénaff affronta la questione interloquendo con Weber, con Lutero e con Calvino. Avendo Weber associato l'etica protestante e 'lo spirito del capitalismo', Hénaff è in grado di mostrare, da un lato, gli effetti sociali di un dono quale quello concepito da Lutero e Calvino; dall'altro, di introdurre alla questione del rapporto complesso tra economia e società, che verrà affrontata diffusamente lungo la terza parte dell'opera. Infine, è possibile vedere in questa scelta la posizione di Hénaff, rispetto all'affermazione dell'economia capitalista – dunque, della logica economica che qui comincia a interessare direttamente lo studio –, la quale avrebbe pian piano risemantizzato gli spazi, precedentemente posti sotto il regime del dono.

A seguito della negazione dell'utilità di qualunque opera/dono utile alla salvezza (così tranciando di netto ogni legame sociale), ascrivendo il dono unicamente a Dio e individuando nel lavoro la dimensione mondana migliore per il dispiegamento della vita del cristiano (il *Beruf*, cioè vocazione e professione, ma anche possibile riflesso della propria salvezza), Lutero e Calvino involontariamente producono delle etiche assolutamente compatibili con il capitalismo allora in avvio. Se dunque «la grazia divina si manifesta nell'accettazione della “professione-vocazione” (*Beruf*), ciò vuol dire che il legame sociale passa ormai per questa attività; legame solido, certo, ma [...] soprattutto funzionale, idealmente privo di affetti» (p. 377).

La terza parte del saggio è dedicata alla ricostruzione di una genealogia della moneta, e con ciò dello scambio commerciale, e a mettere in luce come quest'ultimo non abbia nulla a che vedere con la logica inscritta in quello cerimoniale.

Il primo capitolo di questa sezione è dedicato alla distinzione della moneta cosiddetta 'selvaggia', ridefinita come 'cerimoniale', dalla moneta 'mercantile' e dalla definizione di quest'ultima. Il primo genere di moneta, che schiere di antropologi hanno interpretato come l'antecedente diretto del denaro, altro non era invece che «un'unità di prestazione reciproca» (p. 407); come argomento per dimostrare la solidità della sua posizione, Hénaff soggiunge: «è curioso in effetti [...] che queste unità siano riservate a un uso strettamente cerimoniale e che qualsiasi impegno volto a uno scambio ordinario sarebbe considerato una mancanza di rispetto o anche, in certi casi, una grave trasgressione» (*ibidem*). Essa è del tutto calata nell'universo simbolico del dono cerimoniale. La moneta 'mercantile' è invece «un'unità di scambio [...] scissa da qualsiasi valore unicamente simbolico» (p. 420) per divenire «un mezzo specifico di acquisizione indipendentemente dal ruolo dei partner»; a valere, per quanto riguarda la moneta mercantile, è solamente «il suo valore di scambio generale» (*ibidem*). Vero è, che ai due generi di monete specificati da Hénaff sono sottese numerose operazioni cognitive comuni: standardizzazione, misura, quantificazione. Decisivo per distinguerli è la funzione dello scambio, che è «completamente diversa: quello delle prestazioni

simboliche mira a instaurare un rapporto sociale attraverso la mediazione di beni o di gesti, mentre quello mercantile mira all'acquisizione di beni o servizi indipendentemente dai rapporti sociali» (p. 422). Alla precisa e documentata distinzione teorica delle due monete fa da *pendant* l'identità del supporto materiale, al punto che Hénaff sostiene che «uno stesso bene, cambiando circuito, può trasformarsi da unità di prestazione rituale in mezzo di pagamento; ma è sorprendente che le due logiche non si confondano» (p. 426).

L'analisi di Hénaff prosegue circoscrivendo i caratteri peculiari della moneta. Essa risulta essere adeguata a stabilire giuste equivalenze (e così a mantenere la giustizia nei rapporti); inoltre, la moneta aumenta esponenzialmente l'indipendenza, dunque la libertà dei singoli individui, in virtù del suo potere d'acquisto immediato.

Alla fine del percorso lungo il quale ha guidato il lettore, Hénaff tratta le «figure legittime dello scambio mercantile» (p. 477), innanzitutto riabilitando i Sofisti e offrendo un'ulteriore e più consapevole ragione al rifiuto loro opposto da Platone e dalla cultura successiva: la modernità dei Sofisti. Essa non è solo tematica, ma innanzitutto culturale, infatti essi «inventarono il concetto di trasmissione propriamente professionale dei saperi. Ciò implica che, in una maniera fino ad allora sconosciuta, essi abbiano dissociato l'insegnamento dal rapporto iniziatico o dalla trasmissione per appartenenza statutaria. Comprendere questa mutazione significa comprendere la loro esigenza di pagamento» (p. 479). Perché in occidente si possa di nuovo pensare una tale relazione tra maestro e scolaro, si dovrà attendere il proficuo e centrale concetto di lavoro, il quale permetterà di dare retribuzione, non tanto per i saperi acquisiti – come se la verità o in generale un sapere fosse vendibile, se così fosse avrebbe efficacia la critica centrale mossa loro da Platone, mentre invece ciò che li separa è esattamente lo scarto culturale appena segnalato – bensì per la prestazione svolta. Hénaff si preoccupa, poi, di indicare il periodo nel quale il mercante fu del tutto legittimato nella società; ebbene, ciò avvenne, in forma ufficiale e definitiva solo nei primi decenni del XVIII secolo, quando anche i letterati si volsero a tale figura e alle attività del commercio con un atteggiamento nuovo ed elogiativo, benché il lungo processo di trasformazione della percezione del mercante affondi le sue radici nel basso medioevo. Vanno infine segnalate le interessanti suggestioni offerte dalle riflessioni sul diritto d'autore e sulla retribuzione dello psicanalista.

Le conclusioni di Hénaff sono inequivocabili: le logiche del dono e dello scambio commerciale non sono alternative, ma possono e devono sussistere in quanto afferiscono a due sfere della realtà sociale ben distinte sotto il profilo concettuale, meno sotto quello della percezione comune; inoltre, se con la seconda viene soddisfatta la «condizione stessa di esistenza di ogni società, cioè i mezzi di sussistenza» (p. 530), la prima costruisce il tessuto sociale e definisce la sfera dei beni inalienabili e senza prezzo, che non possono essere subordinati al rapporto mercantile senza mettere in causa inequivocabilmente la stessa dignità dell'uomo, caratterizzata secondo la densità concettuale che ne ha offerto il pensiero di Emmanuel Levinas.

Il respiro di un tale saggio, che ambisce a proporre una teoria che unifichi e articoli omogeneamente molti e, probabilmente, i principali fenomeni religiosi e socio-politici, abbracciando altresì e chiamando in causa l'uomo stesso in quanto problema e la sua condizione, non può rimanere al margine del dibattito scientifico, ma evidentemente arricchirlo. Un tale arricchimento è dato dalla grande intelligenza che la posizione di Hénaff offre dei suddetti fenomeni e dalla messa in evidenza (e su base empirica) dell'inaggrabilità della profonda esigenza che l'uomo ha dell'uomo, esigenza riconducibile unicamente alla realtà umana quale è. Tuttavia, se sul piano generale l'opera di Hénaff sembra indiscutibilmente imporsi come capitale per le scienze umane, resta un'incognita rispetto alla sua capacità di presa sul singolo dettaglio, se cioè la realtà specifica cada del tutto sotto i correlativi

concetti che qui vengono sapientemente dispiegati; saggiarne la tenuta rimane un compito degli specialisti.

Hénaff, Marcel, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta edizioni s.r.l., Troina (en) 2006, pp. 583, € 28,00

Sito dell'editore

e-mail del recensore: [suppasux @ hotmail.com](mailto:suppasux@hotmail.com)