

Uscire dall'economia: quattro dialoghi sul tema (2022-2025)

di Serge Latouche (con altri)
traduzione di Francesco Zevio

Sommario: Introduzione - Prima parte: il dibattito italiano, 2022. Primo dialogo: conversazione con Paolo Cacciari. Secondo dialogo - Allegato 1. Estratto dal libro *Travailler moins, travailler autrement ou ne pas travailler du tout. Labeur et décroissance* - Allegato 2. Estratto dal libro *L'abondance frugale comme art de vivre. Bonheur, gastronomie et décroissance* - Seconda parte: il dibattito francese 2025. Primo dialogo: conversazione con Fabrice Flipo e Alain Caillé. Secondo dialogo con Fabrice Flipo e Alain Caillé

Introduzione

Questi dialoghi hanno origine dalla provocazione lanciata nel 2022 dal mio amico Paolo Cacciari, instancabile militante della decrescita. Dopo una prima fase italiana, la controversia è ripresa in Francia nel 2025, sotto una prospettiva leggermente diversa, in occasione di un'osservazione fatta al mio amico decrescente Fabrice Flipo a proposito di un suo articolo¹. Ho conservato traccia di questi scambi, che nel complesso sono stati di buon livello, e li ho rimessi in ordine perché mi sono sembrati in grado di costituire un'introduzione più vivace e didattica rispetto a una relazione accademica sul tema importante ma difficile dell'"uscita dall'economia". I protagonisti di questi dialoghi, tutti in buona fede e animati dalla ricerca della verità, difendono il loro punto di vista con convinzione, cercano di condividerlo senza cercare di imporlo, cosa che al giorno d'oggi non è così comune in quella che un tempo veniva chiamata la "repubblica delle lettere".

Come ricorda Paolo Cacciari nel suo primo intervento, il tema dell'uscita dall'economia è già stato affrontato in precedenza in numerose pubblicazioni, di cui cita le principali, in particolare il libro scritto con Anselm Jappe, che in italiano porta proprio il titolo *Uscire*

dall'economia (*Pour en finir avec l'économie*, in francese). Tuttavia, per entrare nell'argomento, non è necessario aver letto in precedenza tutte o parte delle pubblicazioni citate, di cui sono riportati estratti significativi negli allegati 1 e 2 di questi dialoghi².

Nel primo dialogo, Paolo Cacciari presenta in modo molto ben argomentato la posta in gioco inerente alla rottura col dominio dell'economia e i problemi sollevati da una concezione troppo radicale di essa. Questo primo scambio, che ha avuto una certa diffusione all'interno dell'italiana Associazione per la decrescita, ha suscitato reazioni contrastanti che abbiamo ripreso in un secondo dialogo al quale hanno partecipato, oltre a Paolo Cacciari e me, anche Paolo Scroccaro³ e Simone Lanza⁴. Il primo dialogo ha dato luogo a un bell'articolo di Paolo Cacciari che ne riprende il contenuto essenziale, precisando più ampiamente la sua posizione personale⁵; poi tutto è rimasto fermo fino al 25 gennaio 2025, giorno in cui mi è stato inviato un bel testo di Fabrice Flipo che contiene la proposta di «decostruire il significato di colonizzare e decolonizzare», ma che si pone come primo obiettivo quello di «uscire dall'economicismo senza uscire dall'economia come disciplina»⁶. È stata questa conclusione a suscitare una ripresa, su nuove basi, del dibattito sul tema dell'uscita dall'eco-

nomia, con l'aggiunta nel giro dell'amico Alain Caillé, fondatore del MAUSS. Dopo un primo scontro che si è concluso con un armistizio e che costituisce il terzo dialogo, il dibattito è rinato dal fuoco che covava ancora sotto la cenere, a seguito all'invio di un'intervista di Gloria Germani che riprendeva favorevolmente le mie posizioni ⁷. Questa ripresa della controversia permette di circoscrivere ancora più precisamente le questioni in gioco nel dibattito, la portata della possibile conciliazione dei punti di vista e i suoi limiti.

Ci si potrebbe chiedere perché attribuisco tanta importanza al tema dell'uscita dall'economia, che dopotutto non occupa un posto di rilievo nella letteratura sulla decrescita e che suscita tante polemiche. Ciò deriva innanzitutto dal fatto che, avendo trascorso lunghi anni a discutere sul tema dell'uscita dallo sviluppo, ritrovo, a proposito della decrescita, gli stessi ostacoli e le stesse difficoltà concernenti la decolonizzazione dell'immaginario. A torto o a ragione, mi sembra che si tratti di un indicatore molto forte, paragonabile, proporzionalmente, alla lotta di classe nel marxismo o al complesso di Edipo nella psicoanalisi. È noto che è su questi punti che sono emerse le divergenze tra rivoluzionari o radicali e riformisti o revisionisti. È proprio sull'Edipo, in particolare, che Freud ha rotto con Jung, poi con Otto Rank e infine con Sandor Ferenczi.

Il problema della trasmissione e della diffusione del messaggio della decrescita è complicato dal fatto che gli intellettuali che per primi sono chiamati in causa dalla questione sono economisti professionisti. Una situazione paradossale ma inevitabile, che ricorda il sofisma del cretese attribuito a Epimenide ⁸. Gli altri destinatari, i profani, colonizzati a loro insaputa dall'immaginario dominante, non sono preparati a mettere in discussione la pseudo evidenza dell'esistenza universale e trascendente dell'economia. Ora, se la decrescita implica una "discredenza", questa è ovviamente la fede nella crescita, ma alla radice di essa c'è, mi sembra, la fede nell'economia, vera e propria religione della modernità.

Quando gli economisti affrontano il tema della decrescita, inevitabilmente ne danno una lettura economica. La decrescita appare loro come un altro regime economico o addirittura, al limite, come una variante dello sviluppo sostenibile, invece che come un vero e proprio cambiamento sociale volto a costruire un mon-

do in cui l'economia non esisterebbe più come entità autonoma e in cui ciò che designiamo con questo nome (produzione, distribuzione, consumo della ricchezza) sarebbe (re)inserito nel sociale. L'idea di «uscire dall'economia», che implica la decolonizzazione dell'immaginario, semplicemente non viene loro in mente, poiché ciò metterebbe in discussione la loro ragion d'essere e, innanzitutto, la loro posizione istituzionale. Parlano quindi della decrescita come di un progetto di «economia stazionaria in armonia con la natura», di un'economia pensata «in modo diverso», di un'«economia post-crescita e post-capitalista», di un nuovo «regime macroeconomico» ⁹. L'economia appare loro come normale e naturale ed essi, per preservare il loro status di economisti, inventano «l'economia ecologica» questa mostruosità concettuale, che può solo portare alla «crescita verde» che essi denunciano, peraltro giustamente. Detronizzare l'economia dalla sua centralità pratica andrebbe contro la loro formazione e metterebbe in discussione il loro status di esperti di economia, sia essa vista attraverso una lente liberale, keynesiana, socialista, marxista o *decescente*. Un'economia decrescente è un'espressione che è difficile non usare nella retorica dei dibattiti, forse, ma che costituisce fondamentalmente un ossimoro. La trappola è tanto più difficile da evitare in quanto viviamo in un universo totalmente economicizzato e la transizione verso una società di abbondanza frugale proposta dal movimento della decrescita non può avvenire dall'oggi al domani. La demercificazione del mondo, pianificata o meno, non sfugge a ogni calcolo economico. L'uscita dalla società della crescita non può avvenire senza compromessi con le forze "riformiste". Come ricorda Paolo Cacciari, il militante "decescente" è portato a sostenere proposte che si collocano ancora nello spazio economicizzato, come quella di cambiare l'indice per valutare le società e passare dal PIL all'indice di felicità autentica (*happy planet index*), anche se l'impronta ecologica è una guida migliore, più sottratta al dominio dell'economico. Lo stesso vale per le lotte più concrete: contro le grandi opere inutili, contro la pesca eccessiva, contro i pesticidi, contro i megabacini, contro il nucleare eccetera...

Tuttavia, il malinteso alimentato dagli economisti professionisti è tanto più grave in quanto i "profani" pensano che gli economisti, rifacendosi in modo incantatorio a una mitica scientificità, siano più competenti di loro

nell'affrontare questo problema, mentre la rottura con la società della crescita mira proprio a restituire ai cittadini il controllo della loro vita.

PRIMA PARTE: IL DIBATTITO ITALIANO, 2022

Primo dialogo:

conversazione con Paolo Cacciari

Paolo Cacciari: Vorrei chiederti, sempre che tu ne abbia la possibilità, la voglia ed il tempo, di fugare alcuni dubbi e perplessità che sono venuti a me ed ad altri amici dalla lettura di alcune tue recenti interviste¹⁰. Le perplessità vengono dall'uso dell'espressione "uscire dall'economia" e dal corollario: "abolire il lavoro" (*Travailler mois, travailler autrement ou ne pas travailler du tout*, Bibliothèque Rivages, 2021). Un'espressione che hai già usato in altri impegnativi scritti di storia del pensiero economico (*L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, 2010, e, con Anselm Jappe, *Uscire dall'economia*, Nimesis, 2018). Un'espressione che anche molti obiettori della crescita e decrescenti convinti fanno fatica a capire. Perciò sono qui a chiederti delucidazioni.

Serge Latouche: Le tue domande girano tutte intorno al problema dato dal senso dell'espressione *uscire dall'economia*. Ho tentato a varie riprese di spiegare cosa ciò significhi nei miei libri, ma non mi è riuscito di decolonizzare l'immaginario del naturalismo economico. Il punto di partenza dell'intera questione è una scelta filosofica. Occorre cominciare dal dibattito medievale noto come la "disputa sugli universali" sviluppatosi intorno a Guglielmo d'Ockham tra nominalisti e realisti, per non tornare indietro ad Aristotele e Platone e possiamo sostenere, come fanno i realisti, che dietro i concetti esistano delle essenze o delle sostanze, e che queste trascendano la storia, siano transculturali e dunque universali. In tal caso, in ogni cultura esisterebbe una "economia", e questo sebbene la parola in molte lingue non esista. Leibniz sosteneva una tesi simile a proposito della religione. Tutti gli economisti lo sostengono per l'economia. Io credo che questa posizione renda insignificante ogni critica del sistema dominante, perché si potrà sempre scovare un *altro* sviluppo, un'*altra* crescita, un'*altra* economia, un'*altra* mondializza-

zione, fino a un *altro* capitalismo, ma alla fine la sostanza finirà sempre per aver la meglio sull'alterità, come si è visto per lo sviluppo sostenibile. Perciò, dopo essermi battuto con il concetto di sviluppo, sono giunto a preferire una posizione nominalista, almeno per quanto riguarda la realtà sociale. Se così non fosse, nel dibattito sulla decrescita sarebbe difficile confutare quanti sostengono l'idea di un'*altra* economia (verde, sostenibile eccetera...)

Paolo Cacciari: Tu affermi: «È chiaro che esistono delle alternative economiche al neoliberismo, come ad esempio il vecchio keynesismo. Il problema è che delle alternative economiche compatibili con la sostenibilità della nostra civilizzazione non esistono. Perché? Perché qualsiasi tipo di economia (keynesiana, liberista, socialista, etc) è incompatibile con l'ecologia. Per questo insisto spesso, quando parlo di decrescita, sull'esigenza di "uscire dall'economia"»¹¹. Insomma dovremmo «fuoriuscire dal giogo dell'economia» (Jappe e Latouche) nel suo insieme, «senza mezzi termini».

Mi si pone quindi la questione di cosa si debba intendere per "economia", quale sia la sua fondazione concettuale, la sua essenza epistemologica.

Se per economia si intende la "scienza economica" moderna, figlia della rivoluzione scientifica nel XVII secolo, come costruzione monologica razionalistica, che accompagna la nascita, giustifica le basi e teorizza le magnifiche sorti del capitalismo, non si può che essere d'accordo: questa economia (mortifera, «che uccide» dice anche Papa Francesco) va abolita al più presto. Le ragioni sono evidenti.

La "scienza economica" da cinquecento anni non ha fatto altro che studiare, misurare, pianificare i meccanismi più efficienti al fine di massimizzare i rendimenti delle risorse appropriabili, a partire dalla terra e dal lavoro, per giungere ai saperi e ai sentimenti. L'economia, con i classici, si è dotata di un proprio statuto autonomo, scientificamente sperimentabile e replicabile (imitando le scienze naturali "dure"), autoreferenziale e quindi libero da qualsiasi condizionamento esterno (religioso, filosofico, etico e persino biofisico). E non c'è dubbio che il capitalismo, nella sua evoluzione travolgente, abbia dimostrato di essere un sistema efficace (più produttivo di qualsiasi altro) e capace di rigenerarsi attraverso meta-

morfosi spettacolari. È sopravvissuto all'abolizione della schiavitù, al suffragio universale, a due guerre mondiali, al '68; e c'è chi è pronto a scommettere che metabolizzerà anche il cambiamento climatico vestendosi di verde. In forza di questi successi l'economia è potuta salire al cielo come nella pala della Vergine Maria di Tiziano che ti stava alle spalle dieci anni fa nella basilica dei Frari!¹² L'economia è uscita dal novero dei saperi razionali per diventare, da una parte (economia politica) una teologia e, dall'altra, un sistema meccanico, matematicizzato di calcolo dei flussi di materia e di energia che generano valore.

Ma tu dici di più. Ad essere messa in discussione non è solo l'economia politica nata nel XVII secolo, in tutte le sue forme storiche "realmente esistite": classiche, liberiste, staliniste, social comuniste, miste, ordoliberali, neoliberiste, finanziarizzate...; non si tratta solo di smascherare l'economicismo come forma ideologica. Persino la stessa teoria bioeconomica elaborata da Georgescu Roegen non giunge a «rinunciare all'economia come "scienza economica"». Sembra quindi che tu voglia mettere in discussione l'intero campo semantico dell'economia. La comune nozione di economia. Non è quindi più solo l'economia della crescita (e i suoi sinonimi in un contesto capitalista: sviluppo e progresso) ad essere indicata come la causa della catastrofe ecologica e sociale in corso, ma l'economia in sé stessa.

Serge Latouche: Prendo il termine economia non nel suo senso etimologico ed antico, cioè quello di regole di gestione della dimora, ma nel senso attuale, quello del suo uso nei giornali e nella pratica o, detto altrimenti, l'economia realmente esistente, che corrisponde più o meno a ciò che Aristotele chiamava *crematistica*. Questa economia (far soldi coi soldi) reca in grembo il serpente della crescita, ovvero dell'assenza di limiti, della *hybris*, della dismisura. Costituisce inoltre l'essenza del capitalismo («accumulate, accumulate, questa è la legge e questo dicono i profeti!», secondo la formula di Marx). Dunque, per me, economia, capitalismo, crescita, sviluppo sono più o meno equivalenti. Non si può davvero dissociare tra l'economia in quanto teoria e l'economia in quanto pratica. Il discorso economico nasce dalla pratica e la pratica si nutre della riflessione.

Paolo Cacciari: Se è così, i quesiti che mi pongo sono due. Uno di ordine più teorico e uno con implicazioni politiche. Ecco il primo: è immaginabile concepire una forma di civiltà non-economica, ultraeconomica, aneconomica (per dirla con Jaques Derrida)?

Serge Latouche: Senza alcun dubbio. Tutte le civiltà, tutte le culture, salvo la nostra, ignoravano l'economia quale definita qui sopra. O, se preferisci, essa era "inserita" nel sociale, per dirla come Polanyi.

Paolo Cacciari: Se pensiamo semplicemente, banalmente, all'economia come il modo in cui gli esseri umani si procurano ciò di cui hanno bisogno, cioè «le attività e i mezzi volti a soddisfare i bisogni umani» (Praetorius, *L'economia è cura*, Altraeconomia, 2019), ovvero: «le attività che gli uomini svolgono per soddisfare i loro bisogni» (Claudio Napoleoni), funzionali alle esigenze "sostanziali" (direbbe Polanyi), consustanziali alla vita, imprescindibili, non solo materiali, di sussistenza e riproduzione, allora appare davvero difficile negare che debba esistere una dimensione economica ineliminabile dell'agire umano. Almeno da quando abbiamo lasciato il Paradiso terrestre.

Serge Latouche: Una tale visione è astorica e contraria alla lezione dell'antropologia (si vedano Marshall Sahlins, Luis Dumont, David Graeber). A pensarla in questo modo, dal momento che il concetto di bisogno è un concetto vuoto che riceve un proprio contenuto solo attraverso una cultura, l'economia verrebbe a inglobare la totalità della vita sociale. Sarebbe insomma la risposta globale data dall'uomo al come vivere sulla terra.

Paolo Cacciari: Secondo quesito di ordine più pratico, che investe il rapporto del movimento per la decrescita con alcuni altri movimenti. Tutti i movimenti anticapitalisti e antisistema (compresi quelli più radicali e rivoluzionari, gli anti utilitaristi, gli ecologisti profondi e gli anarchici, gli zapatisti... esclusi forse solo i situazionisti) pensano che sia non solo possibile, ma necessario reinventare e risignificare le attività economiche mettendole al servizio della prosperità (seppur frugale) dell'intera umanità. L'idea è di prefigurare e sperimentare forme di "economie altre" fon-

date su relazioni mutuali, non utilitaristiche, non predatorie ed estrattiviste, ma rigenerative, fondate sul dono, sulla reciprocità, sulla comunanza e sulla convivialità solidale, sull'equità, la prossimità, la permanenza... Ogni forma di civiltà sviluppa un corrispondente sistema economico. Se per economia intendiamo sistemi di cooperazione sociale volti a soddisfare la produzione di beni e servizi utili al buon vivere delle popolazioni, allora un'altra economia risulta necessaria.

Serge Latouche: Se si parte da quanto ho detto in precedenza, ne consegue che ciò che risulta necessario non è tanto un'altra economia (e a che somiglierebbe?), quanto un'altra società, un'altra civiltà, un'altra risposta al problema della vita per l'uomo, detto altrimenti, un'altra cultura (nel senso antropologico del termine).

Paolo Cacciari: È come per il lavoro. Un conto è volere abolire il lavoro salariato (schiavo, subalterno, eterodiretto, astratto, alienante, impersonale... «di merda», per citare, come fai tu, Graeber). Un altro conto è negare l'esigenza di svolgere attività umane volte a migliorare le condizioni di sussistenza e di cura della propria persona, ma anche degli altri esseri viventi, e migliorare la vivibilità del pianeta.

È come per le tecnologie. Un conto è l'automobile – diceva Illich – un altro valore ha la bicicletta. Ci sono strumenti disabilitanti il corpo e la mente, e altri che invece li possono fortificare. È come per ogni branca del sapere. La lotta per uscire dalla civiltà della crescita forse passa per la riappropriazione e la integrazione di tutti i saperi, anche di quelli più parcellizzati e specialistici. Compreso quello economico. Un conto è mettere in discussione lo statuto scientifico codificato, autoreferenziale, isolato di una disciplina, contestare la sua pretesa di spiegare fenomeni reali complessi e, soprattutto, la sua intenzione prescrittiva e disciplinante. Un altro conto è negare l'esistenza di specificità (sempre parziali) che compongono il pluriverso umano, le diverse forme di conoscenza e i possibili, infiniti, diversi comportamenti sociali...

Serge Latouche: Certo, vi sono varie forme di conoscenza. Ogni società, ogni cultura, ogni civiltà produce una propria divisione delle at-

tività (prima di tutto fra i generi). La civiltà occidentale distingue religione, arte, economia eccetera. Tuttavia, fare di queste ultime delle categorie che trascendono la storia costituisce, a mio parere, una forma di etnocentrismo. E questo vale ancor più per il lavoro.

Paolo Cacciari: Qualche cosa di più, forse, ho capito dalle tue precisazioni, anche se non ho gli strumenti culturali sufficienti per seguire i ragionamenti filosofici. Probabilmente le mie difficoltà derivano da una differente attribuzione di significato alla parola economia. Manca cioè una definizione condivisa, d'uso comune.

Non ho difficoltà a condividere la critica radicale all'"economia realmente esistente" (penso comunque che uscire da "questa" economia sarebbe già un passo avanti!). Capisco però che bisogna andare oltre, e formulare una critica all'economia in sé e per sé stessa, come concetto dotato di una "essenza/sostanza" universale a-storica, totalizzante, dominante, scorporata e sovrastante tutte le dimensioni relazionali, umane, culturali, sociali, filosofiche, religiose... quasi esistesse una economia in natura, al pari del ciclo del carbonio e dell'ossigeno!

Questa idea di economia codificata e unica (come avverrà per altre discipline scientifiche sempre più specializzate e separate: dalla medicina alla politologia, dall'astronomia alla sociologia, dalla meteorologia alla psicoanalisi...) ha una data di origine, un luogo di nascita e una fonte battesimale: il capitalismo di Locke e poi di Adam Smith.

Tuttavia faccio fatica ad immaginare una società/cultura/civiltà in cui gli individui non abbiano l'esigenza di svolgere attività utili al loro corpo e alla loro mente, di sostentamento, cura, rigenerazione, riproduzione; e le modalità con cui ogni società sceglie di svolgere queste attività connotano le caratteristiche della loro civiltà. Le società matrifocali svilupparono una "economia" materna. Quelle patriarcali una "economia" di guerra. Quelle contadine una "economia" di permanenza (Joseph Kumarappa¹³). E quante altre ve ne sono!... Così come per il lavoro, che non è sempre stato e non è (ancora) tutto merce salariata. Abolire il lavoro salariato non è la stessa cosa che abolire ogni tipo di attività umana utile a soddisfare le proprie esigenze.

Ricordi che Illich evoca un'economia di sus-

sistenza che crea valori d'uso non mercificabili. Tu stesso dici che ogni società umana dovrà organizzare in qualche modo la produzione della propria vita, cioè «utilizzare ragionevolmente le risorse del proprio ambiente e consumarle attraverso beni materiali e servizi». Ecco, per me il pensare economico (il sapere economico) è esattamente questo: banalmente, economizzare le energie e gli sforzi necessari a creare beni e servizi utili in ambienti biofisici limitati (che non è sinonimo di scarsi). Frugalità significa parsimonia. In questo penso che svolgere attività umane produttive e riproduttive sia davvero un'esigenza connaturata all'esistenza (non solo umana), universale e naturale. Non vedo alternative, se non l'inedia. E questo – a me sembra – è un grande campo di iniziativa pratica e politica per mettere con i piedi per terra l'idea della società post-crescita, della decrescita. Esattamente come dici tu: non si tratta di rinunciare a nulla, ma proprio il contrario e cioè impossessarsi di beni inestimabili che ci hanno fatto mancare: l'aria pulita, l'acqua, il paesaggio, il tempo per coltivare relazioni umane, le attività libere che rigenerano la mente e i corpi. Insomma: la realizzazione delle condizioni essenziali per un *buen vivir*. Non smetto di pensare che la decrescita sia un processo di liberazione.

Serge Latouche: Non pretendo, a differenza degli economisti, che la mia analisi sia la sola giusta. Penso che la teoria economica ci restituisca una visione troppo parziale e limitata della realtà. Essendo stato (de)formato in quanto economista e particolarmente sensibile ai pericoli e ai danni dell'economicizzazione del mondo prima al Sud, poi al Nord, cerco di attaccare il male alla radice: cioè nelle parole (si veda il mio libro *L'invenzione dell'economia*). Per l'umanità, a differenza degli animali, le attività di cui parli (sia produttive che riproduttive) non sono né universali né naturali nel loro contenuto. Esse si realizzano attraverso una cultura. Per questa ragione ciò che chiamiamo economia, come ciò che chiamiamo religione, politica, arte e così via, fanno parte di ciò che Aristotele chiama etica, cioè il sapere del comportamento: come viviamo e come dovremmo vivere. Ogni cultura classifica le varie attività e ne parla a modo suo. Per questo motivo, la questione dell'universalismo dell'economia si ricollega a quella del pluralismo, ma questa è un'altra storia, come direbbe Kipling...

Così si conclude il primo scambio.

Secondo dialogo

La diffusione del primo scambio all'interno dell'italiana Associazione per decrescita ha suscitato reazioni contrastanti di cui tenteremo di rintracciare il percorso.

Paolo Scroccaro¹⁴: Come già sai, noi ecofilosofi siamo d'accordo con quanto scrivi circa la necessità di uscire dall'economia, come pure dalla forma-lavoro e dal valore. Per restare su questo tema, mi permetto di domandarti cosa ne pensi delle critiche alle tue posizioni espresse nel primo numero del bollettino «Sortir de l'économie», a proposito di Polanyi¹⁵. Qual è la tua opinione?

Estratto da *Uscire dall'economia n°1* (Clément Homs)

Non possiamo che mostrarci perplessi di fronte alle conclusioni che trae Serge Latouche dalle sue pertinenti prospettive su Karl Polanyi e la sua «economia sostantiva» in *La déraison de la raison économique* (nel capitolo *En deçà ou au-delà de l'économie*, pp. 167-188). Ci domandiamo come, dopo aver portato avanti una critica implacabile all'economismo ontologico di Polanyi, Latouche rifà la mossa di Castoriadis sull'economia che non deve più essere “fine” ma ridivenire mezzo. «Al di qua dell'economia» sarebbe appunto la «reincorporazione» inautentica del «mezzo», che è l'economia, nel sociale, mossa che continua a postulare la naturalizzazione dell'economico, come Latouche ha ben mostrato. Egli parla, per opporsi a questo progetto di tornare a un «al di qua» dell'economia per «reincorporarla», di scegliere la direzione contraria di un «al di là dell'economia», quindi di optare per un rifiuto della prospettiva di Polanyi. Latouche resta tuttavia molto ambiguo quanto a questa rottura, poiché parla contraddittoriamente di una «vera reincorporazione» (p.186) dell'economia nel sociale, ciò che del resto postula ancora la naturalizzazione di questo «nuovo economico» attraverso il semplice reimpiego della metafora polanyiana della «scorporazione». Allora si tratterebbe di sapere e di scegliere tra «al di qua» e «al di là» dell'economia? La contraddizione precipua dell'opera stimo-

lante di Latouche sta nel fatto che egli sembra ancora invischiato in questa alternativa e non sembra aver mai saputo scegliere tra questa «vera reincorporazione» e l'«uscita dall'economia» che pure ha proposto, ed alla quale noi ci richiamiamo.

Serge Latouche: Ero del tutto ignaro di questa pubblicazione di Clément, ma sono contento di avere l'occasione di rispondervi. È chiaro che, se restiamo attaccati alla lettera dei testi evocati, ritroviamo delle formulazioni contraddittorie. E questo per due ragioni principali. Prima di tutto, come mostrato da Louis Dumont nella sua prefazione all'edizione francese de *La grande trasformazione*, il pensiero di Karl Polanyi è contraddittorio. La sua idea di una economia sostantiva non sta in piedi, ma resta fondamentale, proprio come la sua analisi dell'emergere dell'economia. Occorre dunque imparare a giostrarsi con questa nozione paradossale di «incorporazione/scorporazione» che è al contempo seducente e significativa. Prima della sua autonomizzazione, l'economia in sé e per sé semplicemente non esisteva, ma le pratiche che in seguito saranno definite «economiche» esistevano eccome. Si tratta dunque di una visione retrospettiva, una comoda proiezione che sfocia nell'idea ingannevole di un'economia sostantiva la quale, a sua volta, sfocia in un naturalismo dell'economia che distrugge tutta la portata sovversiva della sua analisi.

La seconda ragione è che, su questo punto, il processo di decolonizzazione dell'immaginario non può che appoggiarsi alla situazione esistente. Dire che bisogna uscire dall'economia, quindi pensare un al-di-là dell'economia e la sua abolizione, si fonda sul fatto che l'economia non è sempre esistita e che dunque vi fu un al-di-qua dell'economia. L'impiego di formule come «reincorporazione», che fa eco al concetto di «scorporazione» impiegato da Polanyi, è pedagogicamente significativo sebbene, qualora tali formule venissero prese alla lettera, si rivelerebbero come effettivamente improprie. Abbiamo spesso bisogno di un al-di-qua per pensare un al-di-là. Parimenti, ricorrere ai precursori della decrescita aiuta a concepire quella che potrebbe essere una società della post-crescita.

Se ci solleviamo al di sopra della *lettera*, se consideriamo lo *spirito* dei passaggi in cui parlo di uscire dall'economia, è chiaro che

l'espressione è assunta nel senso della *Aufhebung* hegeliana: quindi di una abolizione/assunzione/superamento.

Paolo Cacciari aveva nel frattempo redatto una sintesi degli scambi che formano la prima parte di questo scritto. La conclusione della sintesi, che riprendiamo qui sotto, riapre il dibattito.

Paolo Cacciari: La società a cui miriamo è quella in cui le donne e gli uomini sono capaci di prendersi cura della propria vita, di quella degli altri e del pianeta. Per riuscirci, ritengo, ci sarà bisogno di sperimentare e definire altre forme di approvvigionamento, lavorazione, distribuzione, utilizzazione, rimessa in circolo degli *stock* e dei servizi che la natura ci mette gentilmente (gratuitamente) a disposizione (comprese le nostre stesse capacità di lavoro). In attesa di trovare un nome diverso a questo modo di agire e di pensare, proporrei di chiamarlo «economia della cura».

Serge Latouche: Se l'opposizione tra ipotesi nominalista e ipotesi realista è affrontata con atteggiamento dogmatico per farne dei discorsi di verità, e se avviene lo stesso per la loro trasposizione socio-antropologica (ovvero l'opposizione tra naturalismo e relativismo), i punti di vista sono inconciliabili. Lo stesso accade col discorso degli economisti e quello di Clément Homs nei suoi rilievi alla mia critica di Polanyi, rievocati qui sopra. Tuttavia, nel dibattito d'idee portato avanti non dogmaticamente tra intellettuali militanti in buona fede, si ricercano le argomentazioni capaci di convincere colui che non condivide la nostra analisi per rinforzare l'alleanza necessaria a portare a compimento trasformazioni pratiche giudicate necessarie. Si tratta allora di trovare la buona retorica per convincere gli indecisi tramite la ricerca di compromessi accettabili. Tu ritieni che la ricerca di un'altra economia, nonostante tutte le ambiguità a cui l'espressione può dar adito, è più efficace che la preconizzazione di un'uscita dall'economia come portata avanti da me. Forse non hai torto. E tuttavia, avendo portato avanti una lunga lotta contro l'illusione di un «altro sviluppo», sono giunto a questa posizione radicale che difendo. Credo che anche Mauro Bonaiuti, come me economista di formazione, sia arrivato a questa stessa conclusione, sebbene per vie di-

verse. Tuttavia, siccome nessuno può balzare oltre il proprio tempo, come diceva il vecchio Hegel, tengo conto della necessità di parlare di economia incorporata o scorporata, ciò che mi rimprovera Clément Homs. Ne concludo che l'ipotesi naturalista/universalista è difendibile e che non può essere rifiutata in toto, come pure che non si può spingere l'ipotesi relativista/nominalista ad una radicalità estrema ed esclusiva. Questo è quel che si dice ragionare dialetticamente, secondo me.

Paolo Scrocarro: Ormai tutto è chiaro! Eccellente la tua risposta su Polanyi: devo dire che le tue posizioni sulla critica dell'economia mi paiono ragionevoli e perfettamente condivisibili, mentre altri, su questo tema, sono o eccessivamente polemici, o chiaramente schierati nel campo opposto quando difendono l'economia considerandola qualcosa di naturale e universale.

Simone Lanza ¹⁶: Quanto all'economia, proprio come tu dici, Serge, si tratta di un problema di eurocentrismo. Essendo cresciuto con le categorie dell'antropologia economica, mi è difficile pensare che l'economia, come l'arte, non esista in tutte le culture. Quando voglio far comprendere ai miei allievi che l'individuo è un'invenzione, mi servo di questo esempio: racconto che, se dessi un test per misurare il quoziente intellettivo ad una popolazione australiana, invece di realizzarlo individualmente, si metterebbero in gruppo per cercare le risposte. Tuttavia, dal momento che ciò non è autorizzato e che il test deve essere svolto individualmente, gli indigeni australiani non comprenderebbero perché il problema debba essere risolto nell'isolamento di ciascuno. In che senso l'individuo non esiste? Voglio forse suggerire che non esiste una persona che nasce e muore, o piuttosto che la nostra idea di individuo non è universale?

È così che, cercando con ostinazione qualcosa di universale, ci ritroviamo a dare definizioni banali e inutili del tipo: "l'economia, ovvero... le attività che gli uomini realizzano per soddisfare i loro bisogni...". Quali bisogni? Quali attività? E, in fin dei conti, è per noi estremamente difficile comprendere che persino il lavoro è un'invenzione! E subito è necessario distinguere il lavoro salariato dalle altre forme di lavoro. Ma prendiamo il lavoro di cura: dove comincia e dove finisce? "Perde-

re" del tempo per preparare un buon pranzo... di che si tratta? Di lavoro? Perché non parlare direttamente di *cura* rifiutando l'espressione *lavoro di cura*? Forse perché ve ne è una parte (sempre più importante) che è salariata? Il punto della tua analisi che a mio avviso facilita le cose, è quando ti riferisci alla crematistica di Aristotele e alla questione dell'*hybris*, della dismisura, dicendo che, nella modernità, economia, capitalismo, crescita e sviluppo sono più o meno equivalenti. Le pagine di Castoriadis su Marx ed Aristotele nelle quali egli spiega come Marx non abbia superato Aristotele sono state per me illuminanti, perché riassumono l'intera questione: il fine, il valore, il senso dello scambio.

In passato, per spiegare Marx (non sono mai stato membro di alcun partito: ma ricordo che vi erano, nelle associazioni dei giovani marxisti, dei manuali di formazione), si partiva dalla distinzione tra valore d'uso e valore di scambio. È Aristotele che scopre l'economia, per dirla alla Polanyi. Ora queste categorie del valore (d'uso e di scambio) e quelle relative alla finalità, che Marx riprende da Aristotele e che non sono universali, sebbene ci permettano di spiegare molto, sono le categorie determinanti. Il problema è che, oggi, nessun umanista o post-umanista, nessuna società della decrescita può essere compatibile con la crematistica: con lo scambio finalizzato all'accrescimento del denaro.

Non capisco perché Cacciari, che ha tutti gli strumenti culturali sufficienti a seguire i tuoi ragionamenti filosofici, finisca col riproporre l'economia materna, l'economia di guerra, l'economia della permanenza... allora può darsi che ad essere sottintesa sia la posizione di Salhins: l'economia di sussistenza non esiste, e con lei non esiste alcun tipo d'economia, semplicemente perché nelle altre società non esiste un'*attività di sussistenza*! Mi sembra che, per lui, la difficoltà consista nel fatto di non voler rinunciare all'idea che esista un'attività di sussistenza in ogni cultura, cioè una sussistenza premessa e presupposta (e non esterna) ad ogni cultura. Quando parla di economia, non dovrebbe piuttosto parlare di sussistenza? Un qualcosa di materiale ineludibile e precedente qualsiasi cultura? Se dunque Cacciari fatica a immaginare qualcosa di questo genere, come potremmo uscirne?

E poi c'è un'altra questione, probabilmente non molto pertinente. Secondo me, la questio-

ne della decrescita è ancora più urgente, se la via riformista costituisce la via verso un cambiamento radicale, perché l'unica via riformista per uscire dall'economia sembra consistere nell'idea socialista del lavorare meno ma lavorare tutti. Ciò significa che la medesima attività produttiva deve essere eseguita da più persone; ad esempio che la stessa attività che ora necessita di 1000 ore di lavoro ed è viene eseguita da 10 lavoratori (in ragione di 100 ore ciascuno) potrà essere effettuata da 20 che lavoreranno la metà. Ora, di fatto, questo significa *rinunciare alla produttività*, poiché, non è realistico pensare che 20 lavoratori a 50 ore svolgano lo stesso lavoro che 10 a 100, cosa che è risultata chiara con l'introduzione della legge delle 35 ore in Francia. Ciò significa imporre ai datori di lavoro il fatto che il criterio del valore del lavoro è più importante dell'interesse dell'impresa. Qui parlo di via riformista, della via per uscire dall'economia al fine di muovere verso l'abolizione dell'economia. Si tratta insomma di stabilire una finalità sociale più importante che la massimizzazione del profitto. In fondo, si tratta solo dell'introduzione di un limite. Il divieto di lavorare più di 30 ore e non prima dei 18 anni deve semplicemente essere rispettato. Per uscire dall'economia occorre cominciare dall'imporre dei limiti: sia alla finanza che all'economia stessa.

Paolo Cacciari: Le mie considerazioni, che spero essere complete, sulla questione specifica del senso da dare all'espressione «uscire dall'economia» le ho riprese in un articolo pubblicato su *comune-info.net*¹⁷. Come vedrai, se avrai tempo e voglia di leggerlo, le mie obiezioni non si elevano fino alle cime filosofiche (anche a me pare che Aristotele distingua, a ragione, tra economia e crematistica), né a quelle dell'antropologia (non mi pare che Salhins neghi il fatto che le società primitive si ponessero, a modo loro, il problema della sussistenza) e ancor meno a quelle del «pensiero economico moderno». Le mie obiezioni miravano più semplicemente a mettere in guardia sugli effetti, a mio avviso equivoci, della riduzione a uno slogan mediatico («uscire dall'economia») di un ragionamento che necessita d'essere accuratamente argomentato. Se il progetto della decrescita è sociale e civile, allora i suoi seguaci dovrebbero a mio parere tentare di promuovere un movimento capace di incarnarlo, qui ed ora. Ma, in fondo, come anche tu lasci intendere, vi sono dei

sottintesi. Tu affermi che l'arte, ma potremmo dire lo stesso della religione e di tutte le forme del pensiero, non esiste in tutte le culture. A me pare che, nel corso dell'evoluzione di *homo sapiens*, non siano mancate forme espressive che definiamo artistiche, o forme del pensiero metafisico. Il problema è che, a partire da un certo momento (sono fra coloro che ritengo non ciò sia accaduto con l'avvento del pensiero scientifico moderno) i diversi ambiti della conoscenza si sono specializzati e separati, acquisendo uno statuto di pretesa scientificità (appunto) codificato, autonomo, autoreferenziale. E in più machista e patriarcale. Ciò è avvenuto col pensiero economico, ma anche con molti altri. Ora: quel che mi chiedo è precisamente se si può dire di «uscire» dall'arte, dalla medicina, dalla psicanalisi, dalla matematica, dall'antropologia, dalla sociologia... dalla pedagogia? O se forse non è più corretto, oltre al fatto d'essere più comprensibile a dirsi: usciamo dall'istituzionalizzazione e dalla professionalizzazione della «medicina capitalista» (scriveva Illich). Non mi pare che Franco Basaglia abbia mai negato l'esistenza della malattia mentale¹⁸. Ma in base a ciò possiamo forse affermare che avesse una visione etnicistica, eurocentrica e universalista incapace di cogliere le differenze di contesto storico e sociale? Ora tu mi smentirai subito, se per caso mi sbaglio, però non mi sembra nemmeno che Paulo Freire abbia mai parlato di «uscire dalla pedagogia», ma solo dalle forme di pedagogia che opprimono.

Impiegare una terminologia comprensibile non è mai cosa banale. Certo, possiamo modificarla. Certo, possiamo dare un senso nuovo a vecchie parole (senso, comunità, ecologia...) o inventarne di nuove (*matricie*, per esempio, che mi affascina molto; come pure *ecopedagogia* o appunto *decrescita*, che mi sembra l'unica parola che il sistema non è ancora riuscito a inglobare) ma si tratta di un lavoro culturale profondo. Il pensiero femminista, per esempio, sta tentando di promuovere il concetto di cura (*care*). Nel suo ultimo libro, che trovo molto bello, Vandana Shiva parla di *economie della cura...* al plurale, proprio per evitare generalizzazioni, universalismi, forme di etnocentrismo e così via.

Siamo chiari: in ogni civiltà-cultura-società, vi sono attività che servono direttamente o indirettamente alla sussistenza e che hanno sempre richiesto tempo, energie e risorse. E tuttavia non è detto che queste attività debba-

no essere considerate come autonome e separate dal contesto della vita, delle credenze e dei valori che regolano le relazioni tra individui. E questo nemmeno all'interno del capitalismo, tra l'altro, se è vero che l'economia ha rinunciato ad essere una scienza razionale per entrare nella sfera fortemente radioattiva della religione!

Pietro Barcellona (e non è il solo, credo) diceva che i bisogni – quindi le esigenze le necessità non solo materiali – sono sempre socialmente determinati¹⁹. Questo è appunto il campo dell'iniziativa civilizzatrice della trasformazione dei paradigmi sociali. L'azione politico-sociale è quella che permette di cambiare i bi-sogni, i doppi sogni – come dice Fumagalli – e di cambiare le attività che permettono di soddisfarli all'interno delle relazioni sociali²⁰. Se non vogliamo chiamare lavoro queste attività, bene! Via con altre proposte! Personalmente, *attività di cura* mi pare perfetto. È proprio per questo che le ecofemministe dicono *economia della cura* (Ina Praetorius²¹). Il che è come dire: non v'è economia né lavoro che non debbano essere cura di sé, degli altri e del pianeta. Questo mi sembra un concetto chiaro e comprensibile. E in totale sintonia con il pensiero della decrescita.

Per concludere, sono del tutto d'accordo sulla questione "riformista" della riduzione del tempo di lavoro *necessario* (come direbbe Marx) e dell'eguale ripartizione del «dividendo sociale» per rompere col produttivismo, con la separazione tra lavoro produttivo e riproduttivo e via di seguito, liberando un po' il lavoro (ed eccolo che ritorna!) dalle costrizioni del capitale. Certo non è ancora l'abolizione del lavoro salariato, dipendente e subordinato... ma ciò farebbe da apripista per la sperimentazione di altre forme di economia e di lavoro di cura.

Simone Lanza: Grazie per questi sviluppi precisi, anche se tutta l'argomentazione, formulata nei medesimi termini nel tuo articolo «uscire dall'economia» mi pare largamente condivisibile. Anche a me sta particolarmente a cuore il nucleo teorico e pratico: la volontà di non creare divisioni ontologiche tramite un cattivo uso delle parole, da cui possono derivare dei *distinguo* puramente ideologici, o ancora il divorzio tra teoria e pratica, cosa a cui giustamente poniamo entrambi grande attenzione. Le due obiezioni sono dunque ben-

venute, in particolare alla luce dell'impatto sociale che, in quanto movimenti, siamo capaci di generare e che resta, purtroppo, pressoché impercettibile. Difficile, per la decrescita, riuscire a provocare una presa di coscienza personale in grado di avere un'incidenza concreta. Questa difficoltà è comune a tutti i movimenti antisistema. Capisco che l'espressione «uscire dall'economia» sia uno slogan che «incontra difficoltà di comprensione e genera confusione anche in molti lettori», soprattutto per quanti sono impegnati nel proporre un'altra economia. Condivido in tutto e per tutto la constatazione che la «base sociale» della decrescita è la galassia delle «altre economie» volte alla creazione di valori d'uso, ma occorre precisare due cose. Primo: non esiste, in natura, un'*economia*. Secondo: la distinzione principale è tra valore d'uso e valore di scambio, tra crematistica ed economia. Credo che per il resto si tratti di dettagli. Significativi, certo, ma dettagli. Non so se Serge sarà d'accordo, ma io lo sono. Dobbiamo pure riconoscere, tra di noi, che il rischio ideologico è sempre in agguato. I movimenti antisistema, invece di ricercare radici e prospettive comuni, finiscono spesso per dividersi sulla base di parole d'ordine ideologiche. Quindi, se lo slogan «uscire dall'economia» dovesse dividerci e creare confusioni, possiamo rinunciarci? È una parola d'ordine importante, ma non irrevocabile, che crea un discrimine e che resta capace di formare tanto una linea di pensiero egemonica quanto una rottura. I dettagli aiutano comunque ad affinare la teoria affinché essa resti teoria delle pratiche. Credo che sia importante misurare le parole e fare in modo che risultino comprensibili senza creare divisioni, ma resta importante, a mio avviso, mantenere nella nostra linea d'orizzonte ideale l'uscita dall'economia. Dicendo ideale, intendo proprio in quanto orientamento della praxis. Sono circondato da amici che, quando dico loro che resterò con le mie figlie, mi dicono: «ah! Oggi fai la *babysitter*...» sebbene sia loro padre! Ma il fatto di pagare i genitori e anche i parenti vicini per fare da *babysitter* non è una cosa rara. Come la riduzione del tempo passato a tavola, o a preparare da mangiare, o più in generale la trasformazione in lavoro di ogni pratica di cura. E così, per esempio, i regali non esistono quasi più: i bambini fanno liste, gli adulti rifilano caramelle o soldi. L'inclusione della cura nel lavoro è un problema. Non sono sicuro che la tua proposta di chiamarla «economia della

cura» non rischi di sollevare più problemi di quanti non ne risolva. Ciononostante, mi procurerò il libro di Vandana Shiva, che ancora non ho letto. Forse avete ragione. C'è chi porta avanti l'etica della cura contro l'incuria, la non-cura del capitalismo. Che sia meglio legare l'economia alla cura che non la cura all'economia? Uscire dall'economia può dunque significare il liberare fin da subito del tempo da consacrare ad attività non economiche, quindi affrancare le attività dall'economia.

Altro punto. Tu affermi che, in epoca moderna, il pensiero diventa scientifico e si parcelizza. Come nasce l'economia, così nascono gli altri saperi, fra i quali annoveri la pedagogia. Tutto ciò è condivisibile, ma non ci esime dal dover insistere sul fatto che, nel nostro orizzonte ideale e quotidiano, è necessario pensare umanamente. Ovvero: la medicina comincia dal medicinale, cioè (se seguiamo Ippocrate) con ciò che si mangia giorno per giorno, così come la pedagogia comincia da ciò che si insegna o trasmette senza una mediazione formale, e via di seguito. Questo non significa ignorare i benefici della medicina, della pedagogia, della psichiatria moderne. Dobbiamo sempre tenere a mente che questa compartimentazione dei saperi è molto recente e che non è sempre d'aiuto, nella vita di tutti i giorni.

Infine, secondo me, oltre alla riduzione dell'orario di lavoro si deve comprendere se questa economia non si presenti, in definitiva, come una teologia armata di un suo clero (mass media, psicologi...) e di una sua classe ristretta da difendere (aristocrazia finanziaria), e se quindi il terzo stato (i produttori: quelli che W. Sachs, nell'introduzione della nuova versione inglese del suo *Dizionario dello sviluppo*, chiama la classe media globale) e il quarto stato (la massa degli esclusi dal e del mercato) non debbano tendere a formare un'alleanza. Quindi, per essere più precisi, occorre domandarsi se l'idea di lotta di classe possa aiutarci a spiegare ciò che sta accadendo.

Così si conclude lo scambio, ma il dibattito continuerà sia nei quaderni dell'Associazione eco-filosofica che all'interno dell'Associazione per la decrescita, con il rapporto del laboratorio avente per tema l'uscita dall'economia, tenutosi alla conferenza mondiale sulla decrescita di Venezia (2022) ²².

Allegato 1. Estratto dal libro *Travailler moins, travailler autrement ou ne pas travailler du tout. Labeur et décroissance.*

Essendo l'invenzione del lavoro storicamente legata strettamente a quella dell'economia, la reale abolizione del lavoro implica l'uscita dall'economia e viceversa. Si può dire che tutto inizia con John Locke, il quale definì la ricchezza e la proprietà come i prodotti del lavoro. Gli economisti classici si trovarono allora di fronte alla delimitazione del loro ambito: dove comincia e dove finisce la ricchezza? Per uscire da questa aporia, Jean-Baptiste Say circoscrive la ricchezza economica ai beni materiali. Il lavoro che produce ricchezza sarà quindi l'attività salariata dell'operaio, ma anche quella del contadino e l'opera dell'artigiano, sebbene costoro non siano remunerati attraverso un salario. Anche il lavoro del contadino e l'opera dell'artigiano possono essere assimilati a del lavoro in attesa di passare sotto le forche caudine della società salariale. Ma che dire allora delle altre attività remunerate: quelle dei domestici, degli avvocati, dei funzionari, dei medici, dei militari, delle prostitute e così via? Un po' alla volta si ammetterà che si tratta di lavoro, ma di un lavoro che sarà definito *improduttivo*. Questa soluzione ibrida entra in crisi con il trionfo dell'economia neoclassica che ridefinisce la ricchezza attraverso l'utilità. Essa si manifesterà ancora di più quando ci si preoccuperà di dare una valutazione alla ricchezza prodotta (frutto del lavoro, quindi) con l'emergere del culto feticcio del Prodotto Interno Lordo (PIL). Per ridefinire il dominio ed evitare la diluizione dell'economico nel sociale, ma anche per facilitare il calcolo, si è imposto il criterio della mercificazione. È così che il PIL registrerà la somma delle produzioni di merci e di quanto assimilato ad esse. D'un tratto, viene esclusa tutta una serie di attività che possono avere la stessa forma e il medesimo risultato di quelle che entrano nel calcolo del PIL, ma che non saranno considerate poiché non sono merci. È così che le attività domestiche hanno dato luogo al famoso paradosso della cuoca. Fino a quando remunererò la mia cuoca come salariata, la sua attività entra nel PIL, ma se la sposo, ne esce e io faccio abbassare il prodotto nazionale. Per assicurare il trionfo dell'omnimerificazione del mondo bisognerà finire per porre

come regola queste aberrazioni ed estendere alla totalità del sociale l'impero del salariato, al rischio di svuotare il lavoro di ogni contenuto. Sarà il trionfo dei *bullshit job* (lavori privi di significato) denunciato dall'antropologo David Graeber²³.

Allegato 2. Estratto dal libro *L'abondance frugale comme art de vivre. Bonheur, gastronomie et décroissance.*

Si tratta di *uscire* dall'economia, né più né meno. Questa formula è perlopiù incompresa poiché i nostri contemporanei fanno fatica a prendere coscienza del fatto che l'economia è una religione. Quando diciamo che, a parlare in maniera rigorosa, dovremmo parlare di a-crescita come si parla di ateismo, è esattamente di questo che si tratta. Diventare atei della crescita e dell'economia. Fare della decrescita un altro paradigma dello sviluppo o una variante dello sviluppo sostenibile, come hanno fatto alcuni, rappresenta un controsenso teorico. Il progetto della decrescita non è altro che la costruzione di un'altra società, una società dell'abbondanza frugale o della prosperità senza crescita (Tim Jackson). Detto altrimenti, non si tratta, di primo acchito, di un progetto economico, ossia di un'altra economia, ma di un progetto sociale che implica l'uscita dall'economia come realtà e come discorso imperialista.

Certo: come tutte le società umane, una società della decrescita dovrà organizzare la produzione della sua vita, cioè utilizzare razionalmente le risorse del proprio ambiente e consumarle attraverso dei beni materiali e dei servizi, un po' come quelle società di abbondanza dell'età della pietra descritte dall'antropologo Marshall Sahlins che non sono mai entrate nell'economia²⁴. Ma non lo farà restando nella camicia di forza della scarsità, dei bisogni, del calcolo economico e dell'*homo œconomicus*. Queste basi immaginarie dell'istituzione dell'economia devono essere rimesse in discussione. Come ben notò Jean Baudrillard a suo tempo, «una delle contraddizioni della crescita è che produce sia beni che bisogni, ma non allo stesso ritmo». Ne risulta ciò che chiama un «impoverimento psicologico», uno stato di insoddisfazione generalizzata che «definisce la società della crescita come l'opposto di una società dell'abbondanza»²⁵. L'ab-

bondanza è messa in scena attraverso lo spettacolo dello spreco straordinario della società dei consumi, ma la realtà vissuta è quella della frustrazione. I situazionisti si sono spinti, assai giustamente, fino a mettere in discussione la fondatezza dei concetti di ricchezza e povertà, di sviluppo e sottosviluppo. Contro gli economisti e i sociologi che parlano di società dell'abbondanza, ricordavano che «l'abbondanza, come futuro umano, non potrà essere abbondanza di oggetti [...] ma abbondanza di *situazioni* (della vita, di dimensioni della vita)» e che il benessere non nasce dal possesso dei beni ma «dipende da una realtà globale che implica niente di meno che dei personaggi in situazione: delle persone vive e il momento che è la loro illuminazione e il loro senso (il loro margine di possibile)»²⁶. La pretesa società dell'abbondanza è soprattutto una società di penuria e di scarsità di cose essenziali: l'aria pura, l'acqua potabile naturale, una sana nutrizione e, certamente, il tempo e la convivialità.

La frugalità ritrovata permette, al contrario, di ricostruire una società dell'abbondanza sulla base di ciò che Ivan Illich chiamava la «sussistenza moderna», ovvero «il modo di vivere in un'economia post-industriale in seno alla quale le persone riusciranno a ridurre la loro dipendenza dal mercato, e che vi siano riusciti proteggendo – attraverso mezzi politici – una infrastruttura in cui tecniche e strumenti servono, in primo luogo, a creare valori d'uso non quantificati e non quantificabili dai fabbricanti professionali di bisogni»²⁷. Si tratta di uscire dall'immaginario dello sviluppo e della crescita, e di re-incorporare il dominio dell'economico nel sociale attraverso una *Aufhebung* (abolizione/superamento). Da ciò si impone l'idea che una società senza l'ossessione della crescita che sia sostenibile, equa e prospera, pure felice e conviviale, non può che essere frugale²⁸.

SECONDA PARTE: **IL DIBATTITO FRANCESE 2025**

Primo dialogo:

conversazione con Fabrice Flipo e Alain Caillé.

Per la ripresa della controversia, galeotto fu l'invio di un bel testo di Fabrice Flipo aven-

te per oggetto una proposta «di decostruire ciò che significa *colonizzare* e *decolonizzare* al fine d'evitare i difetti simmetrici dell'orientalizzazione positiva o negativa delle società colonizzate o anche semplicemente *altre*, difetti spesso riscontrabili negli studi della decolonizzazione (i quali si rivelano in ciò ben più occidentali di quanto non credano). Accedere all'alterità in modo *simmetrico* sottende il prendere la misura di ciò che tale decentramento implica: e questo per non perdere il cosmopolitismo, cioè l'umanità dell'essere umano. Il filosofo Raimon Panikkar introdotto in Francia da Serge Latouche e la filosofia delle scienze offrono risorse preziose per comprendere la posta in gioco. A partire da ciò, il concetto di *modi di vita* può essere proposto in economia con due obiettivi che non si distinguono, tra loro, che per il rispettivo campo d'applicazione, e non per la loro logica». Ovvero – ed è quest'ultima conclusione a motivare il dibattito – «il primo è di uscire dall'economia senza uscire dall'economia in quanto disciplina, poiché il rischio è quello di ribaltarsi nell'antropologia o nella filosofia senza averne le qualificazioni (questione dell'interdisciplinarietà). Il secondo è di uscire dall'economia nella decisione pubblica, ovunque essa avvenga (questione di transdisciplinarietà: cioè di perizia)». Da qui l'osservazione inviata il giorno stesso da Latouche a Fabrice Flipo:

Serge Latouche: La tua reticenza a uscire dall'economia mi fa storcere il naso. Il fatto di cadere nell'antropologia senza aver fatto degli studi d'etnologia non è dirimente, ai miei occhi, se si pensa, con Lévi-Strauss, che non esiste che una scienza sociale: l'antropologia. Si tratta dunque di uscire dall'impostura della “scienza economica” per costruire una filosofia sociale e politica a mira scientifica: ciò a cui ha teso il MAUSS durante svariati decenni.

Fabrice Flipo: Sì, ma non si tratta di restare nella scienza economica. Si tratta di uscire dall'economicismo senza uscire dall'economia nel senso in cui, se è vero che la scienza economica non è universale, pure è vero che l'economia ha comunque qualcosa di pertinente da dire riguardo alle società non moderne o non sviluppate. Tutto il problema si riassume nel sapere dove porre il limite, ed è l'oggetto del testo.

Serge Latouche: Non ho più l'energia sufficiente per riprendere da capo il combattimento per uscire dall'economia che ho ingaggiato a più riprese, dai miei dibattiti con Alain Caillé sul nominalismo fino alla discussione della tesi di dottorato di Timothée Parrique²⁹. Credo che l'essenziale sia detto nel mio libro *L'invenzione dell'economia* e in *L'istituzione immaginaria della società* di Castoriadis. Ho quindi letto attentamente il tuo testo che ho trovato molto interessante, chiaro e ben scritto. La prima parte chiarisce cosa sono gli equivalenti omeomorfici. La seconda è un bel panorama del relativismo culturale iniziato da Montaigne nel suo celebre capitolo sugli antropofagi. Detto ciò, resta il fatto che la tua conclusione non consegue in alcun modo da queste due parti. Se non usciamo dall'economia significa che abbiamo a che fare con una realtà sostanziale e non con un *significato immaginario sociale*, per dirla come Casto. È una scelta, certo, ma, per me, il pluriversalismo è appunto ciò che permette di mantenere una posizione relativista senza cadere nel solipsismo culturale. A considerare l'economia come qualcosa che trascende le culture finiamo col ridurre l'ecologia a quel che è divenuta: una forma più o meno sofisticata di *greenwashing* (ciò che Bernard Charbonneau aveva già anticipato nel suo libro *Le feu vert*³⁰). Per fortuna non sei ancora arrivato a questo punto.

Fabrice Flipo: Non dico che si tratti di una realtà sostanziale, ma di funzioni possibili e aperte a tutte le culture che danno luogo a combinazioni specifiche ma non per questo “completamente altre”. Quindi la sostanza cambia in funzione delle culture, ma non cambiano le funzioni. È come passarsi un oggetto di mano in mano e domandarsi quanti oggetti esso valga. Persino Castro ammette che il relativismo si ferma a queste funzioni. Ho in mente il suo esempio dell'inclinazione dei tetti: possono esservi variazioni nei tetti, ma, se vuoi che l'acqua scoli, bisogna che siano inclinati. L'immaginario è una maniera ogni volta specifica di istituire queste funzioni, questi “possibili”, i quali sono aspirazioni che ritroviamo ovunque. Detto questo, ho il tuo libro e lo rileggerò.

E, qualche giorno più tardi...

Fabrice Flipo: A pagina 66 de *L'invenzione*

dell'economia, esprimendoti a proposito delle società precapitalistiche in cui il lavoro e l'economia non esisterebbero, tu scrivi: «mentre nelle società primitive, l'economico e la razionalità non sono dominanti...» ma allora significa che esistono. Sempre nello stesso libro, a proposito dell'Occidente prima del periodo rinascimentale, scrivi: «malgrado l'esistenza di certe categorie proprie al mercato e persino di una vita economica, certo limitata ma incontestabile, l'idea che l'uomo, che ogni uomo, sia condannato dal destino ad un'attività penosa» eccetera eccetera. Mi sembra dunque che siamo d'accordo... o c'è un passaggio che mi è sfuggito? Non è nemmeno questa idea di "destino penoso" a rivelarsi sufficiente per caratterizzare l'economia moderna, poiché gli Yuroks, etnia amerindiana della California, condividono questa configurazione. Conoscono anch'essi la proprietà privata e l'impulso dato dal desiderio di guadagno. Ma non ricercano la divisione del lavoro né l'aumento della produzione, per esempio. E infatti direi che tutte le idee dell'economia moderna si trovano come disperse in forme "limitate ma incontestabili" in altre società, secondo l'estrema varietà dei *possibili*. Ciò che caratterizza in proprio l'economia moderna è l'unione assolutamente unica di alcune fra loro. È un po' quel che dico nel mio libro sul movimento della *svolta ontologica* e che posso riprendere nel numero previsto nella rivista di MAUSS, in forma di alternativa alla doppia impasse in cui si ritrova la *svolta*³¹. Ovvero: o affermare una qualsivoglia ontologia, poiché vi si oppongo, o affermare un'ontologia orientalista/esotica nel momento in cui s'arrischia a sostenere qualcosa a proposito, senza prendere *davvero* sul serio il punto di vista dell'altro. Noto che pure Holbraad³² impiega la metafora della finestra ma, a differenza di Panikkar, non ha alle spalle alcuna teoria solida. Non fa che ripetere il fatto di non prendere alcuna decisione ontologica, ciò che è falso, oltre che impossibile.

Serge Latouche: Mi è capitato, in effetti, di impiegare delle formule ambigue, o addirittura del tutto etnocentriche. Anche quando lottiamo contro l'etnocentrismo, restiamo nella sua cultura. Lo ammetto. Il mio immaginario non è né sarà mai totalmente decolonizzato. Il giovane Clément Homs, complice di Anselm Jappe, ha tratto argomento dalle mie incoerenze per accusarmi di economicismo. È il colmo!

Fabrice Flipo: Mi pare che siamo tutti indigeni della nostra cultura. Ne consegue forse che siamo tutti *colonizzati*? Chi potrebbe dirlo e su quale base? Mi sembra che vi sia da fare una differenza netta tra *colonialismo* ed *etnocentrismo*, o perlomeno col fatto di appartenere a una certa cultura. La cultura occidentale non si riduce allo sviluppo, per esempio. Senza riconoscere questo, non potremo mai uscirne; o se sì, allora mi chiedo in che modo. Spogliarsi della propria cultura, in fondo, finisce per tradursi nel passaggio a un'altra cultura. Quale? Trovo che questa espressione di "decolonizzazione" sia un po' vaga. Dove andiamo a parare? Mi sembra che l'assenza di sviluppo sia prima di tutto dovuta dall'assenza di una divisione del lavoro, e quindi sono le società cosiddette primitive che vengono qualificate come non sviluppate, proprio perché non conoscono una profonda divisione del lavoro. Bisogna differenziare tra un cambiamento che segue il perfezionamento e un cambiamento che segue lo sviluppo (ovvero un particolare tipo di perfezionamento, fra i molti possibili). Si può ammettere una via di civiltà che non sia lo sviluppo, ma che contempi comunque lo scambio.

Ho letto i passaggi in francese nella controversia italiana. Non vi vedo una grande differenza rispetto a quello che dicevi in *L'invenzione dell'economia*, ad essere onesto. Per esempio, parlare di sussistenza e di frugalità non permette in sé di uscire dall'economicismo – né tantomeno dallo sviluppo – poiché il focus resta sulla produzione, che si tratta di limitare. È la stessa critica presente in Gorz, che vuole limitare, ma che non rimette in causa lo sviluppo. La buona impostazione è a mio avviso quella di Bataille. Ovvero: si tratta prima di tutto di sapere come spendere. Spendiamo nelle feste, o nello scambio, o nello scambio a fine di lucro eccetera. Da qui, le società hanno ricorso a possibili omeomorfici, ognuna secondo la propria via di perfezionamento, nel senso evocato poco sopra. Omologamente, per *reincorporare* nel sociale si dovrebbe capire di che "sociale" si parla, altrimenti non è diverso da quanto diceva il socialismo... in ogni caso, non se ne vede la differenza.

Mi sembra che tu sia a rischio di decostruttivismo radicale. A voler evitare tutte le parole e i concetti o le pratiche occidentali, finiremo sul "completamente altro" che nessuno comprende. Con gli equivalenti *omeomorfici*, invece, si aprono mille possibili che possiamo

comprendere sulla base della nostra comune umanità.

Serge Latouche: Beh, non lo direi in questi termini, ma posso essere d'accordo. Ma allora, se accettiamo l'analisi di Fustel de Coulanges in *La città antica*, l'equivalente *omeomorfo* della nostra economia, per la Roma antica, era la religione. E, secondo l'analisi di Lévi-Strauss, per le società primitive lo era il legame di parentela.

Fabrice Flipo: Alla lettura di numerosi lavori sull'Antichità, soprattutto su Atene, non penso si possa affermare che gli scambi commerciali piuttosto intensi dell'epoca siano tutti da categorizzare come "religiosi". Idem per quanto detto da Lévi-Strauss sulla parentela: questa non spiega la totalità degli scambi o dell'organizzazione del lavoro nelle società considerate. E bisognerebbe pure spiegare cosa significhino esattamente "religione" e "parentela". L'equivalente *omeomorfo* permette appunto di evitare un calco troppo esatto di una categoria di una certa cultura su quelle di un'altra. La parentela ha un ruolo in entrambe le culture, ma essa opera in maniera diversa; e così, per esempio, ce la ritroviamo anche nella mafia, strutturante il processo di scambio. Ogni volta che tiriamo in ballo una categoria bisogna entrare in una discussione "dialogale" a proposito di essa per determinare cosa essa significhi per noi nella sua diversità, nella nostra cultura, così da *defeticizzarla* e uscire dall'idea preconcepita secondo cui la famiglia sarebbe "nucleare," per esempio. Il dialogo *dialogale* permette di *defeticizzare* tanto la cultura dell'altro quanto la propria per costruire un sapere su cui si potrebbe mettere d'accordo sia un lato che l'altro dei due partiti del dialogo *dialogale*. Graeber fa questo e vi si riferisce esplicitamente, come esplicitamente si pone contro Viveiros de Castro³³, da lui accusato di fabbricare dell'alterità radicale, un "assolutamente altro" incomprensibile che finisce sempre con l'essere una proiezione della nostra cultura... è questo il filo rosso del metodo di Graeber e devo dire che lo condivido al cento per cento, mi sembra vincente sotto molti punti di vista e compatibile sia con Panikkar che con Harding³⁴. Ed apre su un dialogo interculturale che si tiene lontano dalle giostre retoriche e dal capitalismo accademico.

Serge Latouche: Mi hai frainteso. Non si tratta di economicizzare la religione o la parentela, ma di vedere che, nelle altre città, esse avrebbero ricoperto la stessa funzione ricoperta dall'economia nella nostra società. Non nego in alcun modo che si ritrovino in tutte le culture, almeno in quelle post-neolitiche, delle pratiche che noi (io compreso), con il nostro "programma mentale", interpretiamo naturalmente come economiche o proto o paleo economiche, come le paleomonete o i mercati tradizionali. Ma queste pratiche non costituiscono mai una istanza determinante o dominante, per dirlo col lessico dei marxisti, a differenza della parentela o della religione, in questi esempi specifici. Trattandosi di analisi che noi facciamo di altre culture, è sempre il condizionale ad imporsi; ed è buona cosa munirsi di una bella scorta di scrupoli quando si avanzano tali ipotesi. Ciò di cui Alain ed io abbiamo una lunga pratica.

Alain Caillé: Mi ricordo che, al tempo dei nostri primi dibattiti, quando ero meno ultra-polanyiano, tu difendevi l'idea che era sempre esistita una certa dimensione sostanziale dell'economia e pure delle forme di mercato pre-capitaliste. E avevi ragione.

Serge Latouche: Probabile, sebbene non me ne ricordi. Ma in tal caso non avevo proprio ragione, a meno di aggiungerci appunto molti scrupoli.

Fabrice Flipo: Sì, d'accordo, tu parlavi a proposito della determinazione della chiave di volta, di ciò che gioca un ruolo centrale nell'architettura generale delle relazioni umane in una data società. Non era ciò di cui parlavo... da qui il malinteso. E certo! In tal caso sono d'accordo, l'economico è centrale nelle società che si presentano come "in sviluppo". Ho invece qualche dubbio quanto alla centralità della religione per i Romani e della parentela per le società primitive: mi sembra una lettura riduttiva. Ma questo aprirebbe un altro dibattito.

Aggiungerei dunque che Polanyi non è che un mezzo amico; perché quello che descrive o analizza non riguarda che il modo in cui le società in sviluppo addomesticano l'economico, non come si possa uscire da questa situazione, come tu l'intendi, e come l'intendo pure io. A questo titolo, la decrescita resta il vero soggetto, perché lei sola si pone la domanda

di ciò che sia richiesto per uscire dall'economia. Le altre domande aggirano questo punto centrale.

Su questa conclusione provvisoria che sembra una mozione di sintesi da fine congresso del partito socialista, il dibattito resta in sospeso...

Secondo dialogo con Fabrice Flipo e Alain Caillé

Serge Latouche: Vi invio, nella sua versione francese, il collegamento con il bell'intervento della mia amica Gloria Germani a proposito dei temi dei nostri recenti dibattiti ³⁵.

Alain Caillé: Grazie per questo richiamo. Che un po' mi delude, perché la tua amica non mette in luce che la differenza irriducibile tra pensiero occidentale e indù, quando l'interesse principale di Panikkar è proprio la sua nozione di equivalenti omeomorfici.

Serge Latouche: Hai ragione. C'è da dire che Panikkar, purtroppo, non ha scritto più estesamente sugli equivalenti omeomorfici; ed è uno degli apporti più interessanti del lavoro di Fabrice, quello d'aver ripreso ed esplicitato tale nozione. Robert Vachon, amico e religioso canadese, fondatore dell'istituto interculturale di Montréal e della rivista *Interculture*, si è servito di questa nozione nei suoi lavori sugli amerindiani. Bisognerebbe riprendere tutta la serie di questa rivista a cui hanno contribuito molti dei discepoli di Illich, da tutti i continenti, ma in particolare dall'America Latina. Mi ci metterò, forse, in un'altra vita!

Alain Caillé: In eco, questo passaggio che ho scritto nel *Nouveau manifeste convivialiste* di cui ho appena concluso la redazione: «non v'è modo di decidere a priori su cosa sia bene o male, giusto o ingiusto, ma è indispensabile assicurare forme di coesistenza pacifica fra tutte le credenze in nome di un principio di eguale dignità ideologica che riconosca che, salvo prova contraria, ognuna ci dice qualche cosa di prezioso a proposito della condizione umana. Il corollario di questo principio è che nessuno deve essere obbligato a credere. In

materia di religione, afferma per esempio l'Islam, non può darsi obbligo.

Ciò che ci incombe di pensare è un *universalismo plurale* fondato sull'ipotesi che, attraverso tutte le culture, un certo numero di verità essenziali sulla condizione umana siano state enunciate, ma in lingue e attraverso nozioni che non sono direttamente traducibili le une nelle altre. E ancor meno per il fatto che queste verità sono state formulate nella cornice di società che sono, per taglia e densità, infinitamente variabili. Ciò che ha senso e che può essere ritenuto vero in un'orda di un centinaio di individui, o in una tribù che ne raggruppi due o tre mila, non è certo immediatamente trasponibile in società che contino decine o centinaia di milioni di persone. E viceversa. I principi di comune umanità e di comune socialità operano a scale incommensurabili, a seconda che si considerino come umani i soli membri appartenenti alla propria tribù o tutti gli abitanti del pianeta. Abbiamo ogni volta a che fare con una diversa combinazione di comune umanità e comune socialità: e ogni combinazione determina un tipo e un grado diversi di individuazione legittima. Resta il fatto che, a ognuna di queste scale, ritroviamo i medesimi principi».

Serge Latouche: A una prima lettura, sarei tentato di sottoscrivere le tue belle dichiarazioni, tanto seducenti. Ciò che me ne impedisce sono le ultime parole: «i medesimi principi». *In cauda venenum*. Di che si tratta? La lettura, proprio nel momento in cui ricevo la tua bella lettera, delle tue pagine liriche a proposito dei giochi olimpici contenute nell'ultimo numero di MAUSS, accrescono la mia perplessità ³⁶. Non che non comprenda questo entusiasmo, largamente condiviso. Ma, da Gustave Le Bon in poi, sappiamo che la comunione nella folla provoca questa esaltazione particolare che anch'io ho conosciuto, in varie occasioni. Sappiamo anche quale vantaggio ne abbiano tratto il fascismo e il nazismo con le "messe grandi" di piazza Venezia e di Norimberga, ed anche – *horresco referens* – le olimpiadi del 1936 a Berlino, appunto, quando, per un breve momento, si sono dimenticati odi e ferite. Ciò che mi indispette è che tu presenti la festa ecumenica parigina come esempio di convivialismo, di universalismo pluriverso e di comunità umana. A me sembra piuttosto che le olimpiadi siano, per l'Occidente, uno dei rituali di cele-

brazione dei suoi valori: *citius, altius, fortius*. Il fatto che, come conseguenza dell'occidentalizzazione del mondo, tale rito sia condiviso ben al di là delle sue frontiere storiche (come i diritti dell'uomo...) non cambia le cose. La comune umanità mi sembra essere dello stesso ordine degli *United colors of Benetton*. Certo che, con i diritti dell'uomo, si tratta del versante più simpatico dell'Occidente. Ma potremmo appunto trasporre all'olimpismo l'analisi sui diritti dell'uomo di Panikkar. Esiste un equivalente omeomorfo dell'olimpismo? Con la richiesta dell'India, che dovrà accogliere i giochi olimpici fra otto anni, di annoverare lo Yoga tra le discipline olimpiche, la domanda diviene cruciale. In quanto adepto dello Yoga, vedrei piuttosto nei valori di questa disciplina quelli dell'anti-olimpismo ecologico di Alex Langer: *lentius, profundius, suavius*. Nonostante il suo opportunismo illimitato, il comitato olimpico avrà difficoltà a classificare lo Yoga come sport competitivo e a ritrovarvi «i medesimi principi».

Fabrice Flipo: Sì! è la stessa idea, e potremmo aggiungere che tutto ciò dipende dal contesto ecologico e tecnico.

È abbastanza giusto, solo che in questo affare sono in gioco due universalismi. Il primo è quello dell'*universale umano*, ovvero ciò che ne è dell'umano sempre e ovunque. Mi riferisco a propensioni, tendenze, possibili e insomma a ciò che riguarda l'universale condizione umana. Il secondo è ciò che ne è dell'emancipazione, ovvero di aspirazioni morali universali, che persino i membri di gruppi sotto autorità guerriera riconoscerebbero, se uscissero dalla loro alienazione. Insomma: l'essere e il dover-essere.

I giochi olimpici possono essere considerati in entrambe le prospettive. Quella che assumi tu, Serge, rinvia a ciò che Graeber e Wengrow riferiscono ai capi guerrieri, i quali amano proprio questo genere di giochi, spettacoli circensi e così via. In tal caso i giochi olimpici non fanno solo parte dell'Occidente, ma sono l'attualizzazione, in un contesto particolare, della propensione umana sopracitata. Ammettiamo tuttavia che i giochi olimpici sono meno militareschi di quelli organizzati nella cornice di società comandate da capi guerrieri, e che pure tendono all'altro lato, quello dell'emancipazione e del convivialismo, che ne sarebbero l'attualizzazione contemporanea.

Diciamo "comune umanità" ma si tratta di comune condizione umana, o di regole morali universali? Panikkar aggiunge l'idea secondo cui gli elementi universali della condizione umana – darsi delle norme, apparentarsi eccetera – sono diversamente combinabili tra loro, e che dunque non esiste una forma sociale unica per incarnare le regole morali universali. Detto altrimenti, anche supponendo l'esistenza di un popolo di "Perfetti", ciò non sarebbe sufficiente a dichiarare che tutti dovrebbero fare come loro. Vi è un particolarismo, dunque una diversità, irriducibile.

Da qui, un dibattito è in corso su ciò che, nello sviluppo, si riferisce all'universale in relazione al dover-essere. Serge, tu hai tendenza a pensare che nulla è universale in ragione di tutto ciò che questo universale ha avuto di falso e d'erroneo... Alain pensa, al contrario, che l'universale esiste, un universale che l'Europa non ha incarnato che per caso e avendo largamente attinto ad altri popoli, e che ciò che di falso era in esso non riassume il dibattito.

Quanto a me, propongo una soluzione procedurale che evita di prendere posizione sulla questione di fondo. Ma su quest'ultima sono meno critico dello sviluppo di quanto non lo sia tu, Serge, perché penso che le sue aspirazioni si ritrovino un po' ovunque e più critico di quanto non lo sia tu, Alain, perché la dinamica olimpica, solo per fare un esempio, costa molto cara al pianeta e piega comunque, almeno in parte, nel senso dei giochi come intesi nel quadro antropologico e sociale delle società a direzione militaresca.

Alain Caillé: Sento che abbiamo qui abbozzata una discussione davvero interessante, ma ancora non so da che capo prenderla e come entrarvi. Sono sensibile a quanto detto da Fabrice sull'Occidente che attualizzerebbe dei possibili sempre già presenti un po' dappertutto – altrimenti i suoi valori non trionfarebbero così facilmente – ma ritengo che questa attualizzazione sia problematica, e non solo per ragioni ecologiche.

Serge Latouche: Cacciate il diavolo dalla porta, rientrerà dalla finestra. Sapevo che il nostro accordo di compromesso, quello che ha chiuso il nostro ultimo scambio, si fondava su un malinteso. L'ipotesi del pluriversalismo esclude radicalmente qualsivoglia universalismo. Un pluriversalismo universalista o un

universalismo pluriverso sono ossimori. I due universalismi che tu evochi non ne formano che uno e riassumono il bell'ideale di "comune umanità" caro ad Alain. Il problema, come lo dici tu stesso, è che i membri dei "domini guerrieri" sono alienati. Lo sono più degli ultra-occidentali che hanno massivamente votato per Trump? Ne dubito... Freud non considerava tutte le culture come nevrosi, compresa la nostra? Ciò che intende l'ipotesi pluriversalista è che, al di là di una unità biologica di un supposto "genere umano" – che la scoperta di una coesistenza millenaria di svariati tipi di *homo* relativizza fortemente – non v'è che diversità di culture. Il punto di giuntura tra questa pluralità di esseri umani e l'ideale di una comune umanità è dovuta al fatto che tutte le varietà della specie *homo sapiens* hanno sviluppato linguaggi infinitamente più complessi che quelli delle altre specie animali. Questo permette l'esistenza di un dialogo interculturale, limitato tuttavia dal fatto che, nel passare da una lingua a un'altra, non possiamo contemporaneamente trasmettere la denotazione e la connotazione, come ha ben mostrato il grande linguista Roman Jakobson, il quale riassume la cosa nell'apoforisma caro a Lacan: «traduttore di quale messaggio? Traditore di quali valori?». L'idea di comune umanità è formidabile e, in quanto occidentale, la condivido totalmente, ma devo constatare che è completamente estranea agli Asmat della Nuova Guinea, come a molte altre culture. Questa idea permetterebbe di fondare la base comune morale sognata dai filosofi illuministi: i diritti dell'umano, l'aspirazione democratica e così via, i quali dovrebbero, a loro volta, permettere la convivialità: lo stare nel conflitto senza massacrarsi. Questa idea la condivido, pur essendo cosciente che essa può facilmente scivolare fino all'affermazione di una universalità dei bisogni umani e aprire la porta all'economia e all'economicismo. Da qui, la tentazione di imporre questo progetto umanista attraverso la forza... un imperialismo in versione terza repubblica. Lyautey ci credeva – si vedano i suoi innumerevoli scritti – e non ha esitato a massacrare i "ribelli" Sakalava e il loro re, di cui Macron restituirà prossimamente il cranio in gran pompa agli ufficiali malgasci, senza preoccuparsi delle reclamazioni degli eredi, i quali chiedono che le forme rituali tradizionali vengano rispettate, cosa che sconvolgerebbe il calendario presidenziale e che quindi, probabilmente, non sarà accordata, la cosa più

importante essendo la foto ³⁷. Abbiamo poi tentato, con maggiore successo, di mettere in pratica questo progetto tramite il *soft power* e la seduzione tramite, fra gli altri, i missionari dello sviluppo di cui ho anch'io fatto parte. Posti di fronte ai limiti di questo approccio pacifico e paternalista, non resta che il difficile dialogo interculturale. Ma questo implica dei compromessi che modificano il senso del progetto, poiché bisogna negoziare col progetto degli altri *alienati* e riconoscerlo come uguale al nostro e altrettanto (o tanto poco) legittimo del nostro. Per esempio: rinunciare a mangiare maiale in cambio della fine delle mutilazioni sessuali (infibulazione, circoncisione) o smettere di maltrattare le mucche in cambio del divieto di poligamia. Gli equivalenti omeomorfici permetterebbero di circoscrivere scambi e compromessi. Sarebbe interessante recensire gli equivalenti proposti qua e là, in particolare quelli proposti dagli "antropologi" aborigeni nella letteratura etnografica: così gli Achuar considerano i nostri banchieri come equivalenti dei loro sciamani perché concedono del credito, e molte culture malesiane vedono nella *kastom* (il *custom*, "costume" in pidgin) un equivalente del denaro per gli occidentali. A partire da tali liste, potremmo vedere se si riesce ad identificare nel comune, quel «ciò che ne è dell'umano sempre e ovunque [...] propensioni, tendenze, possibili e insomma ciò che riguarda l'universale condizione umana» o qualcosa che vi si avvicina, ma che sarebbe tuttavia sempre approssimativo e in evoluzione.

Fabrice Flipo: A dire il vero, non vedo il disaccordo. Gli esempi che tu dai mostrano semplicemente che non si può stabilire così facilmente l'universale. Non mostrano che non esista e che si darebbero solo culture mutualmente incomprensibili le une con le altre, quel che è la conseguenza di un pluriversalismo che escluderebbe «radicalmente qualsivoglia universalismo». Certo è che siamo alienati e anche loro lo sono e che percepire l'universale emancipatore implica l'uscire da questa situazione, per ogni individuo di qualsiasi cultura. Questa idea di comune umanità non porta necessariamente al punto che una cultura ne confischi la definizione e che cerchi di imporla con le armi a tutte le altre. E in ogni caso c'è una certa gradazione tra il discutere di tutto come se tutto fosse discutibile e imporre con le armi. E imporre con le armi, per esempio,

mi sembra poco discutibile: è contrario all'universale, tutto qui. E del resto, come potresti tu stesso opposti al processo, se non poggia proprio su questo universale? Se tutto fosse davvero relativo, l'imporre con le armi sarebbe giusto un uso da rispettare come gli altri... ma nemmeno questo funzionerebbe, perché "rispettare come gli altri" si basa ancora una volta su un universale. Insomma... non possiamo farne a meno.

Alain Caillé: Ampiamente d'accordo con Fabrice, ovvio. La conclusione che ho tratto qualche anno fa dalla lettura del magnifico libro sulla traduzione di David Bellos, *La traduction dans tous ses états*, è che la traduzione è totalmente impossibile, ma che è anche perfettamente possibile. *The proof of the translation is in the translating*, la prova della traduzione risiede nel fatto di tradurre... questo direi. Dopodiché, il *pudding* tradotto è più o meno bio o saporito...

Serge Latouche: Certo, tutto bene... se non che, cari amici, i due universalismi proposti da Fabrice sono, *hic et nunc*, dei significanti vuoti. La comune umanità che ci è cara non esiste che come utopia occidentale... e pure lei, ben lungi dall'essere condivisa da tutti gli occidentali e occidentalizzati). Quanto alla contraddizione possibile della mia postura rilevata da Fabrice, ciò è conseguenza del fatto che non sia possibile prendere coscienza del proprio etnocentrismo, ed eventualmente denunciarlo, se non all'interno della propria cultura. È il sofisma del Cretese o il paradosso di Epimenide nel quale si ritrova tanto l'antropologo occidentale quanto l'antropologo arborigeno. E così lo sciamano amerindiano Quesalid, di cui parla Franz Boas e che viene ripreso da Lévi-Strauss, non può denunciare l'impostura degli sciamani se non essendo egli stesso uno sciamano impostore. Pur denunciando l'etnocentrismo, resto comunque etnocentrato. E tuttavia, a differenza dei beati universalisti, mi sforzo di esserne cosciente e ciò facilita il dialogo coi partigiani dell'infibulazione, o del velo, per tentare una coesistenza pacifica.

Fabrice Flipo: Certo,... ma all'interno della nostra cultura, come dice Panikkar, riusciamo comunque ad afferrare, ognuno alla sua maniera, l'universale. Ed è da qui, cioè attraverso questa "finestra", che si rende possibile il

dialogo di una cultura con l'altra, e viceversa. Che l'universale non sia altro che un'utopia non è l'opinione dei dominati, ma piuttosto dei dominanti. Il conservatorismo politico si caratterizza infatti per la volontà di reificare l'individuo nella sua cultura e di subordinarlo ad essa. Quindi, niente convivialismo o, più esattamente, niente eguaglianza o emancipazione senza natura umana e comune umanità.

Serge Latouche: Riconosco d'aver forse un poco esagerato col dire che il pluriversalismo esclude «radicalmente qualsivoglia universalismo». Se l'ho fatto, era per evitare le sintesi riformiste del genere "pluralismo universalista", di cui Alain detiene l'arcano. Sì, dato quel che sappiamo sui rituali di ospitalità, oltre che su quelli di aggressività, attestati nella maggioranza delle culture, è ragionevole pensare con Panikkar che ogni cultura possa avere una "finestra" su qualcosa che fa in modo che gli uomini possano riconoscersi tutti come umani al di là le loro differenze. Abbiamo comunque dovuto aspettare la controversia di Valladolid per riconoscere gli Indiani come pienamente umani, fra l'altro escludendo i neri... e poi c'era una buona parte di cattiva fede. Sia! Inoltre dato che cattolico significava universale, ciò poneva dei problemi teologici insolubili. Da cui l'inverosimile soluzione delle tribù sperdute d'Israele, sostenuta dai francescani per ristabilire un universalismo evangelico rabberciato. Stando così le cose, l'importante nel riconoscimento di una comune umanità resta il sapere che si tratta di una credenza, e non di una verità indiscutibile. Sapere che si crede, e non credere di sapere. Credo che su questo siamo tutti d'accordo.

Invece non capisco bene cosa vengano a fare i "dominati" nel dibattito. Se sono quelli che chiamo "i naufraghi dello sviluppo", si tratta di un insieme talmente eteroclitico da non potervi, se non assai difficilmente, accordarvi un'opinione

Fabrice Flipo: A proposito dei dominati, noto solo che tutte le ideologie conservatrici rigettano l'idea di natura umana portando avanti invece l'idea di un essere umano reificato all'interno della sua cultura. E aggiungo, sulla scia di Marx, che queste ideologie sono precisamente quelle elaborate dai dominanti ad uso dei dominati... così che non passi loro per la testa l'idea strampalata di considerar-

si prima di tutto esseri umani, e che possano quindi mettersi a contestare la loro cultura. È un elemento chiave tanto di Serge Moscovici che di Marx. Clément Rosset conferma la tesi insistendo, in maniera molto conservatrice, contro tutti i naturalismi.

Alain Callé: Per andare nel senso di entrambi, almeno all'inizio, il mio amico Frédéric Vandenberghe mi diceva che, durante il suo soggiorno in India, una decina d'anni fa, non riusciva a far ammettere il principio di comune umanità a dei buoni intellettuali occidentalizzati, molto probabilmente provenienti dalla casta brahmanica. Nelle poche righe del manifesto che vi avevo copiato, preciso appunto che questo principio di comune umanità conosce un'estensione infinitamente variabile a seconda delle società e delle culture. Stando così le cose, Serge, noto che sembri scandalizzato dal fatto che si sia dovuto aspettare fino alla controversia di Valladolid per riconoscere l'umanità degli Indiani, e che non sia stata riconosciuta quella dei neri. Riconosci tu stesso di essere un buon occidentale, ma vuoi fermarti qui e assumere la contraddizione della tua posizione come una variante di quella di Epimenide il Cretese, la quale direbbe: "Vi dico che la verità assoluta è che non esistono altro che verità relative!". L'altra maniera di ragionare sarebbe questa: riconoscere che la dominazione imperiale sul mondo nel nome della democrazia ha fatto emergere una sorta di meta-cultura che permette a diverse culture storiche di scoprire, tanto la parte di arbitrario, quanto la parte di universalismo presente in esse. Resta all'Occidente lo scoprire la propria parte di arbitrario...

Fabrice Flipo: A mio avviso, questa parte di arbitrario è stata estesamente e da tempo identificata da quanti si impegnano in studi decoloniali e postcoloniali: si tratta di forme assai specifiche di laicità e di rapporto al religioso e all'economico, forme concrete di democrazia che possono non tutte passare per il parlamento, per lo Stato e così via. Per esempio: dubito che qualcuno, all'infuori degli americani, possa comprendere perché Trump e il libertarismo siano ammirevoli. Dubito anche che qualcuno, all'infuori dei francesi, comprenda la laicità alla francese, così poco laica di fatto, o ancora il secolarismo statunitense, con obbligo di essere credente per essere eletto,

Direi inoltre che la democrazia, intesa nel senso di una volontà di partecipare delle regole che ci governano, è sempre esistita, ovunque e in ogni tempo. La dominazione imperiale l'ha riconfigurata, non l'ha inventata. Si è manifestata contro l'autoritarismo delle macchine o dell'economico, per esempio. La metacultura che ne è risultata interroga egualmente ogni cultura, senza un'evidente superiorità dell'Occidente.

Serge Latouche: Arrivati a questo punto, penso che abbiamo esaurito l'argomento e che non possiamo fare altro che girare in tondo. Questo scambio ci ha permesso di precisare le nostre posizioni e le relative poste in gioco, come pure di avvicinare quanto più possibile i nostri punti di vista. Se siete d'accordo, possiamo chiudere questa seconda sessione.

Cosa possiamo concluderne? Visto che la controversia a proposito dell'esistenza della *cosa* anche in assenza della *parola* per dirla, controversia già sollevata da Leibniz contro Locke nei suoi *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, non ha ancora trovato una conclusione definitiva dopo cinque secoli – e addirittura, se si ritorna alle radici, si può trovare già in germe con gli uomini delle caverne da quando Platone, venticinque secoli fa, ha posto le basi della filosofia occidentale – è poco probabile che tale controversia sia risolta prima della sparizione dell'umanità, almeno di quella occidentale. Eppure, lungi dall'essere inutili, tali dialoghi, oltre ad esplicitare efficacemente cosa sia in gioco nella controversia, mostrano anche che, se non facciamo della nostra convinzione un'affermazione dogmatica di una verità incontestabile, un avvicinamento delle posizioni è possibile e permette addirittura di attenuare gli effetti estremi derivanti da una eccessiva rigidità. Soprattutto, mostrano che convergenze e compromessi restano sempre possibili quando si tratta di organizzare e intraprendere azioni comuni.

Allora, per chiudere su una nota umoristica e conviviale, lasceremo l'ultima parola al galante abate Gabriel Charles de Lattaignant (1697 – 1779), autore della succulenta poesia che s'intitola appunto *la parola e la cosa*:

J'avoueraï que j'aime le mot
 Ammetterò d'amare la parola
J'avoueraï que j'aime la chose
 Ammetterò d'amare la cosa:
Mais c'est la chose avec le mot
 Ma quando la cosa è con la parola
Mais c'est le mot avec la chose
 Ma quando la parola è con la cosa!
Autrement la chose et le mot
 Altrimenti, ai miei occhi, sia cosa che parola
A mes yeux seraient peu de chose [...]
 sarebbero davvero poca cosa [...]
Et bien voici mon dernier mot
 e questa è la mia ultima parola
Et sur le mot et sur la chose.
 tanto sulla parola che sulla cosa ³⁸.

1 - Fabrice Flipo è filosofo e insegnante all'Institut Mines Telecom, ricercatore al LCSP / Université Paris Cité e autore in particolare di *Nature et politique* (2014) e di *Changer les modes de vie – une dialectique matérialiste par-delà le plan du marché* (2024). Coordina la rivista *Bifurcation/s*.

2 - Serge Latouche et Anselm Jappe, *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*, Libre et solidaire, 2015 [traduzione italiana: *Uscire dall'economia*, Mimesis, 2014].

3 - Filosofo di Treviso, animatore dell'associazione *Ecofilosofia* ed editore dei suoi eccellenti quaderni bimestrali.

4 - Insegnante diplomato in filosofia e scienze dell'educazione, specialista della pedagogia e coautore de *Il Tao della decrescita*. Il Margine, 2022

5 - Si veda *Uscire dall'economia o reinventarla? Una nota di Paolo Cacciari* (<https://comune-info.net/uscire-dalleconomia-o-reinventarla/>).

6 - Fabrice Flipo, *Ce que décoloniser les savoirs (économiques) signifie. La perspective des modes de vie*.

7 - Gloria Germani è una filosofa, specialista delle filosofie orientali, in particolare le indù, vive a Firenze, ed ha scritto vari libri su Gandhi e su Tiziano Terzani.

8 - Minosse dice: tutti i Cretesi sono bugiardi, ma Minosse è Cretese, quindi Minosse mente, ma se mente dice il vero e se dice il vero, allora mente... similmente, Latouche dice che tutti gli economisti sono impostori, ma Latouche è un economista, quindi è un impostore eccetera.

9 - Queste espressioni sono tratte da articoli del numero speciale di *Socialter* dedicato alla decrescita.

10 - (*Il Tao della decrescita*, con Simone Lanza, il Margine, 2021, e: *Vi spiego perché dobbiamo abbandonare l'economia*, intervista a Emanuele Profumi 24/1/2022, economicocircolare.com).

11 - Dalla già citata intervista con Emanuele Profumi:
<https://economicocircolare.com/serge-latouche-economia-circolare-decrescita/>.

12 - A Venezia, in occasione dell'incontro internazionale della decrescita nel 2012.

13 - Economista indiano discepolo di Gandhi.

- 14 - Per il profilo di Paolo Scroccaro, si veda la nota 4.
- 15 - Si tratta di una pubblicazione lanciata dal filosofo Clément Homs, la cui analisi s'iscrive nella scia della scuola della critica del valore di Robert Kurz e Anselm Jappe.
- 16 - Per il profilo di Simone Lanza, si veda la nota 5.
- 17 - Uscire dall'economia? - Comune-info.
- 18 - Psichiatra italiano (1924 – 1980) che ha rivoluzionato la psichiatria aprendo i manicomi e tramite la reinserzione dei malati nella società.
- 19 - Giurista, filosofo e politico italiano vicino ai sostenitori della decrescita.
- 20 - Andrea Fumagalli è un economista, professore all'università di Pavia e cofondatore dell'associazione *Basic Income Network*.
- 21 - Teologa femminista tedesca nata nel 1956.
- 22 - Uscire dalle trappole economiche, tecnologiche ed emergenziali (in una prospettiva di prosperità senza crescita).
- 23 - David Graeber, *Bullshit Jobs*, Garzanti, 2018.
- 24 - «Nelle società tradizionali [...] strutturalmente, l'economia non esiste», Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Elèuthera, 2020. «Non vi è niente che somigli ad una economia, nella realtà esterna, fino al momento in cui costruiamo un tale oggetto» Louis Dumont, *Homo aequalis*, Gallimard, 1977.
- 25 - Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, 2020.
- 26 - *Revue de l'Internationale situationniste* n° 5, 1960.
- 27 - Ivan Illich, *Disoccupazione creativa*, Red Edizioni, 2013.
- 28 - «La scelta – osserva giudiziosamente Jaques Ellul – è tra una austerità subita, disuguale, imposta da circostanze sfavorevoli e una frugalità comune, generale, volontaria e organizzata, derivante da una scelta di maggiore libertà e minore consumo di beni materiali. Ciò sarebbe legato ad un consumo allargato dei beni di base [...] un'abbondanza frugale, corrispondente alla rivoluzionaria austerità proposta dal Partito Comunista Italiano" (in Jacques Ellul, *Pour qui, pour quoi travaillons-nous?* La petite vermillon). Questa idea di *abbondanza frugale* deriverebbe quindi, via Jean-Baptiste de Foucauld e Jacques Ellul, dall'austerità rivoluzionaria preconizzata da Enrico Berlinguer, segretario del partito comunista italiano che, nel 1977, tentò senza successo di orientare il partito su questa strada. «Se si deve osare un concetto per definire questo riequilibrio dei nostri valori e dei nostri comportamenti su orari, su un uso del tempo più permissivo – scrive J. B. de Foucauld, porta parola di un gruppo di riflessione social-democratico, *Echange et Projets*, che tenta di promuovere l'idea di un *tempo scelto* – è quello di abbondanza frugale che sarebbe più espressivo: versione francese, ecologica, della *austerità rivoluzionaria* portata avanti dal partito comunista italiano come risposta alla crisi (Jean-Baptiste De Foucauld, *La révolution du temps choisi*, Albin Michel, 1980). «Si tratta – precisa ancora J. B. de Foucauld – di trovare un nuovo equilibrio fra lo stoicismo che fonda e rende possibile lo sforzo, e l'epicureismo che ne costituisce la ricompensa [...] lo stoicismo mirava alla comunione col mondo, Epicuro era frugale» (*ibidem*). Anche per lui, l'abbondanza frugale sarebbe una sorta di ritorno alla società dell'abbondanza del paleolitico di Marshall Sahlins, rivista tuttavia attraverso il prisma economico: «Notiamo d'altronde che il lavoro a tempo limitato non è un'idea così nuova: le società primitive e preindustriali lo praticavano e lo praticano ancora, né è certo che a questo proposito si debba sempre parlare di sottoimpiego, ma piuttosto di una forma di equilibrio economico e sociale fondato su una limitazione volontaria delle produzioni non indispensabili. Lo sviluppo del lavoro a tempo scelto sarebbe dunque, in questo contesto, una sorta di rivoluzione – nel senso in cui gli astri tornano alla loro origine» (*ibidem*).
- 29 - Timothée Parrique è un giovane economista francese la cui tesi di dottorato è stata pubblicata con il titolo *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance*, édition du Seuil, 2022 (trad.it. *Rallentare o morire. Per un'economia della post-crescita*. Marsilio 2025)
- 30 - Bernard Charbonneau, *Le Feu vert*, édition Parangon, 2009.
- 31 - Si tratta di un libro non ancora pubblicato sulla cosiddetta "svolta ontologica" (*Tournant Ontologique*) una critica delle concezioni di Bruno Latour, Philippe Descola e Viveiros de Castro.
- 32 - Martin Holbraad è un antropologo britannico, specialista delle religioni afro-cubane.
- 33 - Antropologo brasiliano nato nel 1951, teorico del prospettivismo e vicino all'antropologo francese Philippe Descola.
- 34 - Sandra Harding è un'epistemologa statunitense.
- 35 - L'intervento può leggersi qui: <https://www.pressenza.com/it/2025/02/pluriversum-di-latouche-e-panikkar-la-falsita-del-pensiero-unico-della-globalizzazione-intervista-a-gloria-germani/>. Per un profilo di Gloria Germani, cfr. nota 7.
- 36 - Rivisita del MAUSS, N° 64, *Le don d'amour, l'impossible réciprocité*, secondo semestre 2024.
- 37 - Vedere «La restitution par Paris du crâne d'un roi au centre d'une polémique entre Malgaches» *Le Monde* del 23/24 marzo. Alla fine si è andati incontro alle richieste dei Sakalava e la consegna del cranio è stata procrastinata.
- 38 - Il testo integrale di questa poesia è facilmente rintracciabile su internet.