

# Verso una società conviviale

Una discussione con Alain Caillé  
sul *Manifesto convivialista*

*a cura di*

Francesco Fistetti e Ugo M. Olivieri

***vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume stampato con il contributo dell'Università degli Studi di Bari  
"Aldo Moro" - Progetto PRIN 2012 - Resp. prof. Pasquale Porro.*

© Copyright 2016  
Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674382-4

## Il convivialismo: che cos'è?

### Una conversazione di Francesco Fistetti con Alain Caillé

Dopo la pubblicazione in italiano del *Manifesto convivialista* per i tipi ETS di Pisa forse non è inopportuno cercare di chiarire con Alain Caillé, direttore della «Revue du MAUSS» (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali) e uno dei protagonisti che hanno contribuito alla sua redazione, quali sono state le motivazioni comuni che hanno spinto sessantaquattro intellettuali di ogni nazionalità (dalla Francia all'Italia, dagli Stati Uniti alla Cina) ed altri che si sono aggiunti in seguito, a sottoscrivere un testo che si propone di disegnare i lineamenti di un mondo post-neoliberale o, quanto meno, di indicare le piste di una transizione sociale, politica ed ecologica. Ormai tradotto in una dozzina di lingue, il manifesto non ha nulla a che fare con i tanti appelli legati alla contingenza politica di questo o quel paese, che sono stati e continuano ad essere uno strumento importante dell'intellettuale occidentale *engagé*, da Zola dell'affaire Dreyfus a Sartre e Camus negli anni della guerra d'Algeria, dalle campagne sui diritti civili alle mobilitazioni contro la guerra del Vietnam alla fine degli anni Sessanta fino agli appelli contro il razzismo e l'antisemitismo o in difesa dei diritti umani violati in tante parti del mondo. Sul finire del secolo scorso il filosofo Richard Rorty suggeriva alla sinistra *liberal* americana e agli intellettuali europei di abbandonare le astratte utopie escatologiche, foriere di regimi liberticidi, e di concentrarsi su questioni (*issues*) sociali e politiche concrete (Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo* [1998], Garzanti, Milano 1999). Da allora, una copiosa letteratura si adoperava a descrivere la trasformazione del ruolo degli intellettuali nelle società postmoderne, uscite dalla «guerra fredda» del XX secolo ed investite dai contraccolpi della globalizzazione, che il politologo nippo-americano Francis Fukujama

celebrava come l'avvento trionfale della Democrazia liberale e del Mercato. Prima del collasso dell'URSS e dei regimi comunisti dell'Est, Zygmunt Bauman aveva indicato il tratto distintivo della storia degli intellettuali nella perdita del loro originario statuto di «legislatori», cioè di un ceto che non solo aveva nutrito la pretesa di spiegare il mondo, ma di promulgare anche le regole del comportamento collettivo (sciamani, sacerdoti, ecc.), divenendo, invece, con l'ingresso nella modernità, dei semplici «interpreti» della volontà delle classi dominanti e, quindi, dei mediatori tra governanti e governati, tra società e potere (Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti* [1987], ed. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992). Per ricorrere al concetto-chiave della filosofia della prassi di Gramsci, «interpreti» qui è sinonimo di intellettuali «organici», che costruiscono attraverso la pratica dei loro saperi specialistici un'«egemonia» culturale, ossia un rapporto osmotico tra società civile e Stato, fondato su una rete complessa di istituzioni e di associazioni. Da parte sua, a ridosso del 1989, il sociologo Wolf Lepenies diagnosticava, con il collasso del comunismo, l'eclisse di ogni alternativa al modello economico-politico liberale e, di conseguenza, l'affermarsi quasi ineluttabile dell'intellettuale-scientista (o intellettuale-tecnico per usare l'espressione di Norberto Bobbio) nei confronti dell'intellettuale umanista, per definizione «lamentoso» e critico dello stato di cose esistente (Lepenies, *Ascesa e declino degli intellettuali in Europa* [1992], ed. it. Laterza, Roma-Bari 1998). È il tramonto dell'intellettuale educatore, propugnato dall'*Encyclopédie*, la cui vocazione era quella di illuminare l'opinione pubblica, ma anche di delineare i tratti di una società giusta (John Rawls) o almeno di una società decente (Avishai Margalit). Su questa scia, lo storico Enzo Traverso ha rilevato che con la scomparsa delle utopie il mondo – ma occorre specificare: il mondo occidentale – si è volto indietro a guardare il passato, al punto che la memoria è divenuta un'«ossessione culturale», come dimostrano – su registri diversi – la riscoperta dell'idea di nazione in paesi come la Francia e l'Italia o la celebrazione del ricordo non solo della Shoah, ma anche dei luoghi della memoria (monumenti, sacrari) e di momenti storici fondativi considerati esemplari (rivoluzioni, esperienze storiche come la schiavitù, la colonizzazione). «L'intellettuale critico – egli scrive – immaginava la società futura, ma dagli anni Ottanta celebra quasi religiosamente il passato e si fa

carico di elaborarne la memoria» (Traverso, *Che fine hanno fatto gli intellettuali?* [2013], ombre corte, Verona 2014, p. 75). C'è un elemento di verità nella tesi di Traverso circa il nesso tra declino delle utopie novecentesche e reviviscenza della memoria collettiva come se si trattasse freudianamente dell'elaborazione di un lutto. Ma ciò che egli non coglie in questo fenomeno di risveglio della memoria è la *domanda di riconoscimento* da parte di gruppi umani, di minoranze etniche, di comunità culturali, la cui identità era stata finora oppressa, negata o violentata da politiche di assimilazione o di deculturazione. Certo, l'istanza di valorizzazione della propria identità non può essere declinata nella dimensione del risentimento o dell'odio per i torti subiti, perché darebbe vita solo ad una volontà di vendetta e di ritorsione, né tanto meno in chiave di volontà di potenza per affermare la propria presunta superiorità nei confronti delle altre culture o per ricostituire artificiosamente la coppia antinomica amico/nemico (Carl Schmitt) o la logica del «capro espiatorio» (René Girard). Come ha sottolineato Paul Ricoeur, la domanda di riconoscimento da parte di una comunità o di un popolo che si sono sentiti sviliti e misconosciuti, per essere legittima ha bisogno di attivare la memoria collettiva non solo come luogo di riconquista della propria peculiarità storica nella grande famiglia dell'umanità, ma anche come capacità critico-riflessiva in grado di apprezzare e di ospitare dentro di sé l'alterità degli altri popoli e delle altre comunità in vista di un dialogo proficuo o, almeno, di una gestione pacifica degli eventuali conflitti (Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio* [2000], ed. it. Raffaello Cortina, Milano 2003). Giustamente Traverso evidenzia il dato storico-politico incontrovertibile della divaricazione tra gli intellettuali critici e i movimenti sociali di protesta che dagli Stati Uniti alla Spagna, all'Italia e a molti paesi arabi sono fioriti in questi ultimi anni, dagli Indignati ad Occupy Wall Street. Il *Manifesto convivialista* fa un primo censimento di questi movimenti e delle iniziative intraprese dalle innumerevoli organizzazioni ed associazioni: dalla difesa dei diritti umani al commercio equo e all'economia sociale e solidale, dai movimenti *slow food*, *slow town*, *slow science* al *pachamama*, dall'ecologia politica all'economia del *software* libero e open source, ecc. (*Manifesto convivialista* [2013], ed. it. Edizioni ETS, Pisa 2014, pp. 21-22). Proprio recentemente (agosto 2014) in Spagna è stato pubblicato un manifesto molto vicino ai temi del

convivialismo, *Última Llamada*, sottoscritto da 250 ricercatori/trici e militanti di diverse associazioni, che lancia l'allarme sull'imminente collasso ecologico e sociale del pianeta, che non può più «sostenere la società produttivista e consumista» così come si è finora sviluppata. A questa fioritura di nuove tendenze di pensiero e di nuovi movimenti sociali non dobbiamo dimenticare di aggiungere la teologia della liberazione, che nei suoi più recenti sviluppi rivela dei punti di contatto davvero impressionanti con il convivialismo. Riferendosi all'ecologia sociale di Eduardo Gudynas e al recupero del concetto di *buon vivir* delle culture andine, Leonard Boff, uno dei fondatori della teologia della liberazione, sottolineando l'attualità spirituale del francescanesimo, in un'intervista afferma: «Credo che questa sia la sfida per la società futura: una vita più sobria, più semplice e più solidale, per consentire a tutti di vivere dignitosamente su questo pianeta» (Leonard Boff e Luigi Zoia, *Tra eresia e verità*, Chiarelettere, Milano 2014, p. 88). E ancora: «Lo scenario drammatico che ci sta di fronte è una sorta di tragedia annunciata, ma da questa crisi può scaturire un nuovo modo di abitare il mondo» (ivi, p. 91). Ma la convergenza più marcata con il convivialismo risiede nel riconoscimento che la «questione fondamentale» è il «futuro dell'umanità» e che è questo «il grande contributo che il cristianesimo, con il suo capitale simbolico, può portare alla nostra epoca» (ivi, p. 104). È questo un tema che non a caso troviamo al centro dell'ultima enciclica di papa Francesco intitolata «Laudato si'», la cui continuità, almeno per molti aspetti, con la riflessione teologica di Leonard Boff non può sfuggire ad uno sguardo attento. Qui basterà citare alcuni passaggi fondamentali che vanno nella direzione della diagnosi della nostra epoca che converge obiettivamente con il *Manifesto convivialista*. Si tratta di uno dei tanti passaggi in cui la nuova visione ecologica della natura si sposa con la concezione di una società di liberi ed eguali, che pone l'accento sulla dignità umana e sulla giustizia sociale. «Quando si propone una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse, ciò comporta anche gravi conseguenze per la società. La visione che rinforza l'arbitrio del più forte ha favorito immense disuguaglianze, ingiustizie e violenze per la maggior parte dell'umanità, perché le risorse diventano proprietà del primo arrivato o di quello che ha più potere: il vincitore prende tutto» (par. 82). Così pure, il tema della terra come casa

comune degli esseri umani e degli esseri viventi, «i cui frutti debbono andare a beneficio di tutti», per cui viene invocata come una vera e propria «regola d'oro» la «subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni e, perciò, il diritto universale al loro uso» (par. 93); o quello della felicità o, meglio, di un «futuro felice», che non può derivare automaticamente né, direbbe Leopardi, dalle «magnifiche sorti e progressive» della tecnoscienza né dal mito di una crescita illimitata, ma solo dal riconoscimento dei limiti della nostra finitezza e da un sobrio ed equilibrato benessere, sono tutti motivi etico-politici e teologico-politici assolutamente inediti rispetto alla tradizionale dottrina sociale della Chiesa cattolica.

Bisogna aggiungere che la stessa costellazione del pensiero critico oggi esistente, in tutte le sue varie declinazioni, sia interno che esterno all'università, da Jürgen Habermas a Axel Honneth, da Alain Badiou a Jacques Rancière, da Antonio Negri a Perry Anderson, da Nancy Fraser a Slavoj Žižek e a tanti altri, compresi gli esponenti del postcolonialismo di origine indiana come Homi Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak, non riesce ad offrire un progetto teorico generale e ad indicare un «orizzonte di aspettiva» (Reinhart Koselleck) a questi movimenti. C'è come una carenza cronica di quella che C. Wright Mills chiamava «immaginazione sociologica», che egli con una lucidità straordinaria e quasi profetica definiva come la capacità «di vedere e valutare il grande contesto dei fatti storici nei suoi riflessi sulla vita interiore e sul comportamento esteriore di tutta una serie di categorie umane» (Mills, *L'immaginazione sociologica* [1959], ed. it. Il Saggiatore, Milano 1962, p. 15). Senza nulla dire del fatto che il capitalismo odierno – *rentier* e speculativo – ha creato un'«élite al potere» dalle dimensioni transnazionali, rappresentata da un'oligarchia globale di investitori, rispetto a cui, come ha ironicamente rilevato Wolfgang Streeck, l'«élite al potere», di cui parlava Mills, il complesso militare-industriale statunitense, «appare uno splendido esempio di pluralismo liberale» (Streeck, «The Crises of Democratic Capitalism», in *The New Left Review*, n. 71, september-october 2011, pp. 28-29).

Ora, il *Manifesto convivalista* è nato esattamente dalla presa di coscienza della carenza cronica d'«immaginazione sociologica» – e, dunque, di un pensiero critico – in grado: 1) di segnalare l'urgenza improcrastinabile di scongiurare, pena la sopravvivenza

della vita umana sulla Terra e un crollo di civiltà, tutta una serie di disastri imminenti o ormai in atto: ambientali, economici, sociali, morali, ecc.; 2) di offrire un respiro teorico unitario ai vari movimenti sociali sorti nel mondo dalla resistenza ad un capitalismo *rentier* e speculativo, che, come tu e Philippe Chaniel asserite, «è divenuto il nemico principale dell'umanità e del pianeta» (Caillé et Chaniel, «Présentation» à «Du convivialisme comme volonté et comme espérance», in *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 43, 2014, p. 6), e ciò al fine di cominciare a dare una forma plausibile alle loro speranze. Sono qui ravvisabili i segni di un'*utopia concreta*, ben lontana dallo stile escatologico o apocalittico di molte delle utopie progressiste del Novecento, e che si rifà deliberatamente alla pluralità delle idee e delle iniziative rivolte a tratteggiare i lineamenti di un mondo «postneoliberale» (ivi, p. 7). Marc Humbert, a questo proposito, ricordando che il sottotitolo del Manifesto è «Dichiarazione d'interdipendenza», ha parlato di una «metodologia interdipendentista» per indicare il carattere aperto, *in progress* e «pluri-versale» di quest'impresa. Io partirei da questa constatazione per rivolgerti alcune domande allo scopo di spostare in avanti la riflessione collettiva, di cui il Manifesto è una prima traccia.

## Prima domanda

*Francesco Fistetti* (domanda): Il lettore del *Manifesto conviviale* si accorge immediatamente che lo sforzo compiuto oggi dagli intellettuali critici, ma anche dalle numerose associazioni della società civile che si oppongono alla logica perversa del capitalismo finanziario è quello di immaginare in concreto un mondo «postneoliberale». Ciò, beninteso, non vuol dire affatto un mondo senza democrazia, bensì un mondo in cui i valori democratici non possono più essere fondati sul postulato di una crescita illimitata del PIL. Potremmo chiamarla una democrazia «post-sviluppista», affrancata dal dogma che ha afflitto le ideologie politiche della modernità, secondo cui non c'è democrazia effettiva, sotto qualsiasi forma la si assuma (non importa se rappresentativa o diretta), che possa continuare a generalizzare il modo di vita occidentale, cioè quel modo di vita che soprattutto fin dalla rivoluzione industriale ha subordinato la crescita economica alla distruzione delle risorse

naturali. Vuoi spiegare meglio perché le ideologie politiche della modernità (liberalismo, anarchismo, comunismo, socialismo) hanno esaurito le loro potenzialità teoriche e pratiche di emancipazione e di liberazione e, anzi, in taluni contesti (si veda il caso della sinistra ufficiale europea nelle sue diverse espressioni), sono diventate un «ostacolo epistemologico» per comprendere la situazione presente e pensare un futuro desiderabile?

*Alain Caillé:* Perché queste quattro ideologie o filosofie politiche generali (liberalismo, socialismo, comunismo e anarchismo) non sono più all'altezza della nostra epoca? Vengono immediatamente alla mente due risposte, legate strettamente tra loro.

1. La prima, fondamentale, è che tutte e quattro si fondano su un'antropologia, su una visione dell'essenza dell'umanità al contempo affascinante e semplice. Affascinante perché semplice e, in quanto tale, portatrice di una parte di verità. Ma troppo semplice. Semplicistica. Infatti, esse presuppongono tutte che il problema principale posto alla specie umana, e diciamo pure l'unico in ultima istanza, è quello della scarsità materiale, ossia della mancanza di mezzi in grado di soddisfare i bisogni materiali e di consentire ad ognuno, per usare un'espressione di Adam Smith, di «better one's own condition», di migliorare le proprie condizioni sociali e, in primo luogo, economiche. Per queste quattro grandi ideologie della modernità l'uomo è, in ultima analisi, *homo oeconomicus*. Ciò evidentemente è vero del liberalismo economico, di ciò che in Italia voi chiamate liberismo, la cui sola promessa è l'arricchimento per tutti. Ma lo era anche per il comunismo. A questo proposito, mi torna alla mente un aneddoto significativo. Dopo essere fuggito dall'URSS, Trotsky tiene una conferenza agli operai americani. Grazie al comunismo, spiega loro, avrete tutti la possibilità di possedere un'automobile. «Ma noi ce l'abbiamo già!», gli rispondono. «Bene! Con il comunismo ne avrete due», ribatte Trotsky. E non dimentichiamoci che, a suo tempo, un po' prima del 1956, Krušev aveva pronosticato che l'URSS avrebbe rapidamente raggiunto e poi superato il livello di vita americano. Anche il socialismo, in fin dei conti, non si propone altro obiettivo che un livello di vita sempre più elevato. Semplicemente vuole che esso risulti redistribuito in modo meno diseguale; meglio ancora, punta sulla scommessa, keynesiana, che una migliore ripartizione delle ricchezze e

la loro redistribuzione a vantaggio dei meno abbienti consentiranno di rilanciare la crescita. Oggi è ancora questo il vero contenuto dei programmi dei partiti che si collocano a sinistra della sinistra: una crescita del PIL meno inegualitaria, ritenuta capace di risolvere tutti i nostri mali.

Ora, è facile immaginare quale sarebbe la condizione del pianeta se ogni famiglia al mondo possedesse due automobili. Non sopravviverebbe, sia a causa dello sconvolgimento climatico, sia a causa dell'inquinamento atmosferico e, comunque, non ci sarebbero a sufficienza carburanti o fonti di energia alternative per farle camminare. Se siamo fondamentalmente degli *homo oeconomicus*, come credono (salvo alcune varianti marginali) le quattro ideologie di cui siamo gli eredi, allora l'unica prospettiva che ci viene offerta è quella del soddisfacimento infinito di tutti i bisogni di tutti, vale a dire una crescita infinita del PIL e della produzione materiale. Solo una crescita di questo genere sarebbe in grado di pacificare l'umanità e di garantire la perennità e la desiderabilità universale dell'ideale democratico, identificato e ridotto all'ideale di un arricchimento materiale universale e indefinito.

Ma due fatti di primaria importanza rendono ormai impraticabile e non più credibile questa prospettiva.

Da un lato, come concordemente affermano gli economisti sempre più numerosi (i quali nella loro stragrande maggioranza fino ad un anno o due anni fa non pensavano affatto a questa situazione), tutto porta a credere che, per ragioni strutturali, ormai non ci sarà più una crescita significativa del PIL nei paesi cosiddetti sviluppati. Bene che vada, conosceranno la stessa stagnazione durevole del Giappone; nel caso peggiore – che purtroppo è ben lungi dall'essere improbabile – con lo scoppio di tutte le bolle, economiche, finanziarie, immobiliari, ecc., subiranno una crisi e una depressione economica molto più potenti e devastanti di quelle provocate nel 2008 dalla crisi dei *subprimes* e dal crollo della Lehmann Brothers.

Quanto ai paesi cosiddetti emergenti, soprattutto i BRICS (Brasile, Russia, India e Cina), si nota già che la loro forte crescita rallenta, e che anche lì, specialmente in Cina, stanno per scoppiare delle bolle speculative. Comunque sia, e anche se non dovesse diminuire troppo, la crescita non sarà sufficiente da sola per integrare in vere e proprie comunità politiche, giuste e legittime, le centinaia

e centinaia di milioni di contadini privati o cacciati dalle loro terre, costretti a vagabondare per le strade e/o ad accettare qualsiasi lavoro per un salario di fame e in condizioni simili alla schiavitù. E se per caso si verificasse il miracolo di tassi di crescita eccezionali che li trasformasse tutti in consumatori membri delle classi medie già presenti sul mercato mondiale, ciò avverrebbe al prezzo di un esaurimento delle risorse minerarie ed energetiche, e di alterazioni climatiche ed ambientali irreversibili. Il mondo diventerebbe invivibile. Come sosteneva una cinquantina d'anni fa l'economista Kenneth Boulding, e come ama ripetere il mio amico Serge Latouche: «Chi crede che sia possibile avere una crescita infinita in un mondo finito, è sia un folle che un economista».

2. La seconda ragione immediatamente percepibile della crescente inadeguatezza delle grandi dottrine politiche della modernità nei confronti dei problemi del nostro tempo, è correlata alla prima. Se si ritiene che il fine principale o esclusivo della politica è di migliorare la condizione materiale di tutti, o del più gran numero, allora occorre circoscrivere le frontiere di questi «tutti» e di questo «il più gran numero». Con chi dobbiamo solidarizzare nella ricerca della ricchezza? Con quali partner affidabili ricercarla? Ora, sebbene le nostre grandi ideologie si siano sempre presentate come universalistiche, e in linea di principio come internazionalistiche – e perfino come cosmopolitistiche (e che cosa c'è di più cosmopolitico dell'attuale neoliberalismo?) – è chiaro che esse, con la parziale eccezione dell'anarchismo, peraltro non realizzato da nessuna parte, hanno immaginato la possibilità di realizzare l'ideale della democrazia dell'opulenza anzitutto, se non unicamente, nel quadro degli Stati-nazione. A loro avviso, bisogna collaborare tra concittadini e, se si è socialisti, bisogna garantire tra questi una redistribuzione del potere d'acquisto. Per ciò che concerne il comunismo, ben presto è stato necessario risolversi a costruirlo «in un solo paese».

Quanto a me, sono ben lungi dal credere che la forma nazione sia morta. Marcel Mauss aveva magistralmente dimostrato in che cosa essa rappresenta lo stadio di realizzazione più avanzato dell'ideale democratico: quello nel quale il sentimento della solidarietà e dell'interdipendenza tra gli umani è più forte e palpabile. Ma è chiaro che quest'ideale non può essere perseguito come credeva

Mauss all'indomani della Prima guerra mondiale. Con l'internazionalizzazione o la globalizzazione dei problemi da affrontare, economici, finanziari, ecologici, climatici, morali, criminali, sociali, ecc., il margine di manovra degli Stati e il loro grado di sovranità diminuiscono ogni giorno sempre di più. D'altronde, l'ideale nazionale poggiava sulla finzione di una possibile sovrapposizione tra uno Stato e un territorio, da un lato, e una lingua, una religione, una cultura e un popolo (qualunque cosa si metta sotto questo termine) dominanti, dall'altro. Ora, la mescolanza delle popolazioni e delle culture legata alle dinamiche di emigrazione/immigrazione e alle conseguenze delle situazioni postcoloniali, rende questa finzione, che in passato era plausibile, sempre meno credibile.

3. Al di là, o al di qua, di queste due risposte immediate alle ragioni della perdita di pertinenza delle nostre grandi ideologie matriciali della modernità, ce ne sono altre due, più profonde, che rinviano a tutto ciò che il riduzionismo economicistico, verso cui e da cui muovono, impedisce loro di pensare. Soprattutto due punti importanti vanno sottolineati. Diciamolo con una formula un po' caricaturale: esse si ostinano a vedere nel soggetto umano soltanto il bisogno, e non vogliono saperne niente del suo o dei suoi desideri, cioè di tutto ciò che eccede il bisogno e che, pur procedendo da quest'ultimo, lo ingloba, lo struttura e lo oltrepassa. Beninteso, sulla natura di questo desiderio le opinioni divergono. Ma la formulazione più sintetica e condivisa è quella che lo legge come desiderio di riconoscimento: lotta per vedere il proprio valore riconosciuto dal proprio rivale (Hegel), per eguagliare un «mediatore» ammirato (Girard), per apparire a tutti nell'ambito di un'autentica pluralità umana (Arendt), per essere amato, rispettato, stimato (Honneth), ecc. Questo desiderio nello stesso tempo dà senso all'esistenza minacciando continuamente di farlo precipitare nell'illimitazione, nella *hubris* e nel nonsenso. Parallelamente alla questione di come soddisfare i bisogni (specie quelli materiali) di tutti, se ne pone un'altra altrettanto cruciale, se non di più, su chi riconoscerà chi e che cosa, chi attribuirà valore a chi, e quale, ecc. Più in generale, in che modo rendere composibili questi desideri di riconoscimento evitando che cadano in un gioco a somma zero o, peggio, a somma negativa? È esattamente questa l'autentica questione filosofica, politica e sociologica (e senza dubbio anche psicologica) che

# Indice

<i>Il convivialismo: che cos'è?</i> <i>Una conversazione di Francesco Fistetti con Alain Caillé</i>	5
Franco Botta <i>L'arte della convivenza e l'arte del compromesso</i>	39
Fabio Ciaramelli <i>La cultura dell'egoismo e la sfida del convivialismo</i>	45
Nicola Costantino <i>Quali alternative all'economia di mercato?</i>	65
Roberto Finelli <i>Riflessioni sul «convivio»: tra Kant ed Hegel</i>	79
Francesco Fistetti <i>Il convivialismo in cammino</i>	95
Ugo M. Olivieri <i>Crisi di termini, il termine «crisi», crisi terminale</i>	105
Laura Pennacchi <i>Note (adesive e critiche) sul convivialismo</i> <i>La denormativizzazione neoliberistica e la rivitalizzazione della sfera pubblica</i>	113
Elena Pulcini <i>Essere-in-comune per aver cura del mondo</i>	139

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di novembre 2016