



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di etica pubblica

Anno 7, numero 1, 2016

ISSN 2039-2206

Con il contributo di



Direttore responsabile

Graziano Lingua

Redazione

Duilio Albarello, Attilio Bruzzone, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Davide Sisto, Marta Sghirinzetti, Gabriele Vissio

Segretario

Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 7 (2016), n. 1.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Pensare la comunità. Nota introduttiva

Alessandro De Cesaris

Il nesso tra filosofia e comunità rientra tra i fattori costitutivi dell'identità politica e culturale occidentale, e tuttavia si presenta fin dalla propria istituzione nella forma di un paradosso: se infatti, da un lato, la nascita della filosofia accompagna la formazione della *polis* greca, dall'altro la frattura tra filosofo e la comunità, incarnata pienamente nella sorte di Socrate, rappresenta il mito fondativo centrale della filosofia in quanto disciplina. Queste due circostanze opposte determinano gli estremi di una tensione che attraversa l'intera questione filosofica del legame comunitario. Oggi come in passato, uno dei compiti principali della filosofia sembra essere quello di pensare la comunità e il proprio rapporto con essa.

Nel caso del tema della comunità, d'altronde, l'esigenza di una rigorosa contestualizzazione teorica del problema si fa particolarmente pressante. La nozione di "comunità" rientra a buon diritto tra i termini-chiave del lessico filosofico moderno e contemporaneo, ma – forse anche per questo – è caratterizzata da una estrema ambiguità. Utilizzata in diversi contesti e tradizioni, oltre che in diverse aree disciplinari, questa nozione appare da svariati decenni al centro di un dibattito estremamente polarizzato, in cui la varietà degli orientamenti politici e delle posizioni teoriche rende difficile creare una base concettuale o anche solo terminologica condivisa. In questo contesto, prima ancora di prendere posizione *sulla* comunità occorre riproporsi la questione *della* comunità, quel *tì esti* che da sempre contraddistingue l'impostazione filosofica. Con questa domanda, d'altronde, ne vengono molte altre: qualsiasi tentativo di pensare la comunità non può esimersi dalla considerazione di alcune questioni centrali del pensiero politico: la natura del legame sociale, la distinzione tra società e stato, i temi dell'identità e dei diritti. Proprio questa stretta interconnessione, d'altra parte, è ciò che fa del tema della comunità una questione centrale e ineludibile.

Sullo sfondo, oltretutto, si trova la controversa relazione che la filosofia da sempre intrattiene con la dimensione comunitaria. Il nesso tra filosofia e comunità – o, ancora più radicalmente, tra il filosofo e la comunità – è una questione decisiva tanto sul piano teorico che su quello storico-empirico, nella misura in cui sulla base della configurazione che quel nesso assume storicamente è possibile distinguere tra diverse forme di comunità e altrettanto diversi modi di intendere la filosofia.

Ancora, la nozione di comunità sembra essere al centro dei dibattiti relativi ai cambiamenti della dimensione sociale e politica nell'era contemporanea. Le principali contrapposizioni teoriche – tra *communitarians* e *liberals*, tra teorici del neoatomismo e propugnatori del ritorno all'oralità tribale – si giocano tanto sul terreno dell'analisi descrittiva che delle teorie normative. In questo contesto, superare le polarizzazioni e concentrarsi su un impegno critico in senso quasi-kantiano – ovvero nella determinazione del concetto di comunità, del riconoscimento delle sue condizioni di possibilità e dei suoi limiti – appare come un'esigenza al tempo stesso teorica e pratica.

Questo numero di «Lessico di Etica pubblica» nasce come parte delle iniziative promosse all'interno del progetto di ricerca del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino dal titolo «Filosofia e pratiche di comunità», progetto finanziato grazie al contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino. Il gruppo responsabile del progetto è costituito da docenti, ricercatori e studiosi provenienti da diversi ambiti disciplinari – la filosofia teoretica, la filosofia politica e morale, l'etica sociale e le discipline pedagogiche – e ha come obiettivo centrale lo studio e la determinazione dei limiti e delle potenzialità delle pratiche filosofiche comunitarie così come esse sono state sviluppate e concepite nel contesto contemporaneo, oltre che l'elaborazione di possibili modelli alternativi. Il progetto di ricerca in corso prevede un forte riferimento alla dimensione concreta, ovvero allo studio dei modelli filosofico-pedagogici nei contesti in cui essi vengono effettivamente applicati, ma senza dimenticare la necessità di fondare l'osservazione, la valutazione e l'elaborazione di possibilità pratiche, su uno sfondo teorico rigoroso. Da questo punto di vista, dunque, il presente numero di «Lessico di Etica pubblica» intende costituire un contributo allo sviluppo del dibattito relativo alla comunità e alla chiarificazione dei principali nodi problematici che lo animano.

I contributi contenuti in questo numero si concentrano sull'elaborazione del concetto di comunità e sui principali problemi a esso legati. Si è preferito privilegiare l'approfondimento concettuale, particolarmente in chiave problematica, rispetto a un'impostazione di taglio più specificamente storico-dossografico. Esistono diversi pregevoli lavori sulla storia del concetto di comunità: nei contributi che seguono si è tentato piuttosto di illuminare i punti critici che questo concetto ancora presenta, in particolare nel dibattito contemporaneo, e di coniugare il rigore dell'analisi a proposte teoriche originali. Questo non significa, ovviamente, dimenticare la natura intimamente storica della nozione di comunità: proprio per questa ragione sono presenti contributi caratterizzati da un'impostazione almeno in prima battuta storiografica, o legati a versioni classiche della nozione di comunità. Si tratta, anche in quei casi, di sforzi finalizzati alla chiarificazione concettuale e al rinvenimento di alternative o risposte teoriche, così come accade nei contributi che partono dall'analisi della proposta teorica di un particolare pensatore classico o contemporaneo.

La prima parte del numero presenta contributi da parte di esperti e studiosi affermati del tema, contributi che si concentrano in particolare sugli orizzonti teorici

ancora aperti nel dibattito relativo alla nozione di comunità e sugli aspetti concettuali più controversi all'interno del dibattito stesso. Nella seconda parte sono raccolti i saggi di giovani studiosi e ricercatori, con ricerche che spaziano dall'analisi dei fondamenti stessi del rapporto tra comunità e società all'elaborazione di proposte pratiche volte al recupero e al ripensamento del legame comunitario sulla base delle caratteristiche, delle sfide e dei problemi dell'epoca presente. Nell'ultima sezione del numero, infine, sono recensiti testi di recente pubblicazione e ritenuti di particolare interesse per l'approfondimento dei temi trattati in queste pagine.

*Abstract***G. Lingua, *Legati ma non incatenati. Rischi e potenzialità del comune nella comunità*****Italiano**

L'obiettivo del saggio è evidenziare una aporia tipica del modo con cui la modernità ha pensato la comunità nel vuoto creatosi con la fine degli ordini simbolici condivisi che si è soliti attribuire alle comunità organicistiche tradizionali. Per un verso infatti, mai come nelle società radicalmente pluralizzate si manifesta il bisogno di comunità, cioè l'esigenza di legami duraturi che sappiano far fronte alla crescente atomizzazione sociale, per l'altro non è però possibile riproporre una figura idiosincratca del legame sociale, cioè una forma immunitaria di comunità che finisce per non riconoscere ciò che è comune, ma di incresparsi sul "proprio". Per delucidare questa aporia l'autore propone un breve percorso imperniato sul passaggio da una concettualizzazione in negativo ad una concettualizzazione in positivo della comunità, analizzando le due polarità sviluppatesi sul versante sociologico (*Gemeinschaft/Gesellschaft*) e filosofico-politico (individuo e società). Con questo orizzonte di partenza il saggio fa poi interagire una linea di riflessione strettamente ontologica che ha il proprio fulcro nella filosofia della comunità di Jean-Luc Nancy e per obiettivo un'interpretazione non sostanzialistica del legame sociale.

English

This paper aims to point out a typical paradox in the way modernity tried to think community in the context of the void created by the end of shared symbolic patterns, and thus of what is normally understood as the traditional form of communitarian bond. A growing and unprecedented need for community, that is for long-lasting bonds able to react to the growing social disintegration, can in fact be found in our radically pluralized societies; nevertheless, it's not possible to propose an idiosyncratic form of social bond, that is an immunitarian form of community that doesn't allow to recognize what is "common" but rather forces to focus on what is "own". To explain this paradox the author starts from a negative conceptualization of the notion of community and suggests to switch to a positive one; in order to do so he analyzes the topic both from the sociological point of view (*Gemeinschaft/Gesellschaft*) and from the philosophical-political one (individual/society). This framework considered, the paper deals with some "ontological" attempts to understand community in a non-substantial way (the main focus will be on the philosophy of Jean-Luc Nancy).

R. Bonito Oliva, *Narrazioni ed esperienza della comunità*

Italiano

Il “desiderio di comunità” dei singoli individui non trova un oggetto capace di soddisfarlo. La vita in comune appare macchiata da un diffuso sentimento di insicurezza. In questo contesto l’ideologia comunitaria produce una naturalizzazione che indebolisce le abilità creative dell’umanità. L’auto-evidenza della comunità non corrisponde a una familiarità tra forme di vita o a un senso di comunità. La mancanza di una vera esperienza di vita in comune richiede una riflessione critica su questa frattura.

English

The “desire for community” of single individuals does not find an object capable of satisfying it. Communal living appears to be tainted by a widespread feeling of insecurity. In this context the ideology of community produces a naturalization that weakens the creative abilities of mankind. The self-evidence of community does not correspond to a familiarity between forms of living and sense of community. The lack of a true experience of communal living requires a critical reflection on this fracture.

A. Arienzo, *La comunità “liberale”. Forme del legame politico tra dono e scambio*

Italiano

La filosofia politica contemporanea s’interroga incessantemente sulla natura e sui limiti della comunità politica. Negli ultimi decenni, una molteplicità di critiche è stata mossa ai presupposti individualistici e utilitaristici delle società contemporanee. In questo contributo intendo discutere il ruolo che le teorie del dono hanno assunto nell’interpretare le visioni moderne e contemporanee della comunità politica mettendo in questione proprio questi due assunti. A tal fine, ci si soffermerà sull’uso politico della liberalità nelle teorie della civil conversation e della ragion di stato per confrontarle, e porle in relazione, con i principi teorici della sovranità politica. L’obiettivo è di mostrare come i temi della liberalità, della larghezza, della *dépense* permettono di mettere in risalto il volto oscuro della comunità politica e la natura politica dell’*homo oeconomicus*. Ma anche come l’atto donativo stesso rischia di convertirsi nel più rigido dei vincoli politici.

English

Contemporary philosophical and political debates relentlessly investigated the nature and the limits of political community and a number of very different criticisms have been put forward against the predominance of individualistic and utilitarian principles in contemporary societies. In this contribution, I will discuss the role of gift theory in interpreting modern and contemporary visions of political community.

Hence, I will focus on the basic tenets of the ideas of liberality and political exchange expressed in “civil conversazione”, reason of state and in sovereignty theories in order to highlight how the multifaceted and controversial implications of the act of princely/sovereign “liberality”. The plurality of political relations established through liberality, *largesse* and *dépense* may, in fact, help us in understanding the dark face of political community as well as the political nature of *homo oeconomicus*. But they also show why the act of donating can easily transfigure itself in a strict political bond.

E. Nowak, *Il «principio dialogico» nell’eredità di Marek Siemek*

Italiano

Il saggio esamina l’evoluzione del «principio dialogico» di Marek Siemek. La sua prima versione, tratteggiata nel saggio *Il dialogo e il suo mito* [1974] rispetta diversi criteri della fenomenologia – e persino dell’ermeneutica – del dialogo. Tuttavia, Siemek ha cambiato la propria concezione del dialogo nel corso dei decenni. Nel suo recente libro *Freedom, Reason, Intersubjectivity* [2002] egli esplora le precondizioni trascendentali dell’attività libera e razionale, ovvero la “sintesi limitativa” fichtiana di Io e non Io e le sue applicazioni nelle relazioni sociali. Egli non considera più gli aspetti empirici, antropologici e fenomenologici del dialogo e del mutuo riconoscimento, e rimpiazza la mutualità con la reciprocità, l’asimmetria con la simmetria e la fenomenologia con il trascendentalismo.

English

The paper examines the evolution of Marek Siemek’s «dialogical principle». Its early version, sketched in the essay *Dialogue and Its Myth* [1974], meets several criteria of the phenomenology of dialogue and even hermeneutics. However, Siemek has been changing his concept of dialogue over decades. In his recent book, titled *Freedom, Reason, Intersubjectivity* (2002), he explores transcendental preconditions of free and reasonable activism, i.e. the Fichtean “limitative synthesis” of I and Non-I and its applications in social interrelations. He no longer considers the empirical, anthropological, and phenomenological aspects of dialogics and mutual recognition. He also replaces mutuality with reciprocity, asymmetry with symmetry, and phenomenology with transcendentalism.

K. Vieweg, *Corporate Identity. La fondazione logica del concetto di corporazione nella filosofia hegeliana del diritto*

Italiano

Il concetto di “corporazione” gioca un ruolo fondamentale all’interno della Filosofia del diritto di Hegel. Grazie a esso infatti si articola la nuova dimensione della società civile, quel termine medio tra famiglia e stato che ha permesso a Hegel una analisi completamente nuova della società e dello stato moderni. La prima parte di questo

articolo analizza i fondamenti logici della teoria hegeliana della società civile, evidenziando come sia impossibile ridurre quest'ultima a una analisi sociologica mettendone da parte i presupposti logico-ontologici. Nella seconda parte invece ci si concentrerà sulla nozione di “corporazione”, distinguendone le diverse forme e funzioni e mostrandone l'incidenza nel processo di formazione dell'elemento etico e dello stato.

English

The notion of “corporation” plays a pivotal role in Hegel’s Philosophy of Right. In fact Hegel uses it to articulate the new dimension of civil society, the middle term between family and state whose discovery (or invention) allowed Hegel a brand new analysis of modern society and state. The first part of this essay aims to analyse the logical foundation of Hegel’s theory of civil society, and to underline how it’s impossible to interpret it as a mere “sociological analysis” and to cast aside its logical-ontological basis. In the second part the focus goes to the notion of “corporation”, to the distinction of its different forms and functions, showing its incidence in the formation process of the ethical dimension and of the state.

G. Cesarale, *Su alcune declinazioni dell'essere politicamente in comune (fraternità, terrore, alterità). Sartre in contrappunto a Hegel e Žižek*

Italiano

In quale modo la tradizione “dialettica” del pensiero politico moderno, da Hegel a Žižek passando per Sartre, ha tematizzato la questione dell'essere politicamente in comune in quanto impostato sui moduli della fraternità, del terrore e dell'alterità? Nella prima parte dell'articolo si esamina anzitutto la risposta che Sartre, nella sua *Critica della ragione dialettica*, ha offerto a questo problema, per poi passare all'analisi che invece ne ha fornito Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*. Nella parte finale dell'articolo, il confronto fra Sartre e Hegel riguardo all'interpretazione del Terrore giacobino è condotto in relazione alla rilettura del fenomeno fornita da Slavoj Žižek sulla base delle recenti ricerche di Sophie Whanich.

English

How did the so-called “dialectical” tradition in modern political thought, from Hegel to Žižek through Sartre, discuss the problem of political communal being as grounded on the concepts of fraternity, terror and alterity? The first part of the article examines Sartre’s answer to this problem in his *Critique of Dialectical Reason*, and then moves to Hegel’s analysis in his *Phenomenology of Spirit*. The final part of the article makes a comparison between Sartre and Hegel about their interpretations of jacobin Terror, with special reference to Slavoj Žižek reading of the phenomenon on the basis of Sophie Whanich’s recent research.

D. Consoli, *Imitazione, immunità, cooperazione. Comunità e ridefinizione del legame sociale*

Italiano

Una maggiore esplicitazione teorica della comunità necessita di una rinnovata comprensione della genesi del legame sociale, che problematizzi ciò che viene presupposto dagli opposti paradigmi dell'individualismo metodologico e del collettivismo. Questo tentativo accomuna una serie di proposte teoriche interdisciplinari, a cavallo tra sociologia, antropologia filosofica e ontologia sociale. Tarde ha mostrato come i gruppi sociali siano resi omogenei al proprio interno e definiti attraverso catene di imitazione. I confini esterni della comunità possono invece essere descritti efficacemente attraverso l'utilizzo della semantica dell'immunità, utilizzata da autori come Esposito e Sloterdijk. La dialettica tra dentro e fuori della comunità trova una composizione diacronica nella teoria della *Maximal Stress Cooperation*. Questi elementi descrittivi sollevano al contempo alcune questioni sul piano etico e politico: al centro si colloca il compito di riassembleare le comunità a partire dalla collaborazione piuttosto che dai costrutti identitari.

English

A deep theoretical clarification of the notion of “community” requires a new understanding of how social bonds are generated, problematizing the assumptions of the two opposite paradigms of methodological individualism and collectivism. This undertaking spans across a series of interdisciplinary theoretical proposals, combining sociology, philosophical anthropology and social ontology. Tarde has shown how social groups are defined and homogenized internally through imitation chains. On the other hand, communities' external borders can be convincingly described through the lens of semantic immunity, as articulated by authors such as Esposito and Sloterdijk. The dialectic between the inside and the outside of the community comes together in the Maximal Stress Cooperation Theory. Albeit theoretical, all these notions bring up issues on the ethical and political level, the central question being that of reassembling our communities starting from cooperation rather than identity constructs.

L. Laino, *Il filosofo e la comunità. Per una definizione della filosofia come eccedenza del politico*

Italiano

Nel presente intervento intendo avanzare una interpretazione della filosofia come sapere che, allo stesso tempo, si innerva nel tessuto della *polis* e d'altra parte lo eccede, in virtù della sua propensione di fondo. Tale problematica connessione fra *polis* e filosofia sarà inoltre esplicitata laddove la filosofia si vincola alla dimensione

intersoggettiva del linguaggio, su cui sembra fondarsi la prima idea di oggettività che essa sviluppa; a partire da questo punto, si fornirà una definizione della filosofia come *prassi del logos*.

English

In the present paper, I would like to propose an interpretation of philosophy, which sees it as it was, from the one hand, deeply-rooted in the common space of the *polis* and, from the other hand, as it exceeded this very ground, according to its natural tension. Furthermore, the problematic relationship between *polis* and philosophy will be showed to be worth where philosophy ties itself to the intersubjective dimension of language, upon which the first version of the idea of objectivity seems to be based; moving from this point, a definition of philosophy as *praxis of logos* will be endorsed.

S. Lana, *Ipotesi per una comunità estetica. Di alcuni motivi dentro e oltre la Critica del giudizio di Kant*

Italiano

La rilettura che Hannah Arendt fa della *Critica del giudizio* di Kant istruisce un originale pensiero sulla comunità. Anzitutto perché sposta l'interesse al di là dell'ambito della ragione pratica e del regno dei fini entro il quale è iscritta una *main tradition* della ricezione kantiana sul tema. In secondo luogo perché riesce a cogliere dalla terza delle Critiche una politicità essenziale, autonoma da ogni implicazione etico-morale e invece pienamente compatibile con l'idea di pluralità sempre iscritta nella formulazione di un giudizio riflettente estetico. L'essere-in-comune passa attraverso il filtro del concetto arendtiano di "mondo", inteso come uno spazio per la politica che è essenzialmente spazio reciproco dell'apparire. Nell'identificazione tra "pubblico" e "comune" è possibile cogliere la radicalità del pensiero arendtiano, che si rivolge strumentalmente all'estetica kantiana per mettere a sistema i concetti di comunicabilità, *sensus communis*, pubblicità, al fine di suggerire un proprio paradigma comunitario.

English

When Hannah Arendt reads Kant's *Critique of Judgment*, she considers the community under a new light, since she moves beyond the realm of practical reason and beyond the boundaries in which a main tradition of Kant's reception on the subject is recorded. In addition, she sees the third Critique as of an essential political nature, independent from any ethical-moral implication and fully compatible with the idea of plurality that is formulated as an aesthetic reflective judgment. The being-in-common is filtered through Arendt's concept of "world", understood as a space for politics to appear. The notions of "public" and "common" space is the evidence of the radical nature of Arendt's thought, which is based on Kantian aesthetics to

reconsider the concepts of communicability, *sensus communis*, publicity, with the aim of suggesting a sort of own Community paradigm.

J. Marchetti, *Dalla condizione civile alle origini della comunità europea. Il pluralismo nomocratico di Michael Oakeshott*

Italiano

In questo lavoro si vuole analizzare il pensiero politico di Michael Oakeshott a partire dalla lettura di *La condotta Umana*, in cui il filosofo inglese analizza l'idea di condizione civile nel tentativo di ripensare su nuove basi un'idea di comunità politica, conforme ed attuale rispetto al problema rappresentato dal pluralismo dei valori e dai processi decisionali che caratterizzano l'identità europea; un'idea che può realizzarsi soltanto nella consapevolezza di dover mettere da parte la credenza in un unico obiettivo d'insieme o in una medesima dottrina comprensiva, unita ad una concezione di norme e istituzioni come condizioni procedurali e formali, che non riflettono alcuna particolare volontà previamente stabilita dal desiderio umano di stabilire dei bisogni comuni.

English

This paper aims to analyze the political thought of Michael Oakeshott starting from the reading of *Human conduct*, in which the English philosopher analyzes the idea of civil association in order to rethink on a new basis the idea of political community, well-suited with the current debate raised by the problems of value pluralism and decision making processes that characterize the European identity; i. e., an idea that it can only be realized in the awareness that we must set aside the belief into one overall objective or into the same comprehensive doctrine, according to a conception of rules and institutions as procedural and formal conditions, that do not reflect any particular will decided upon by the human desire to establish common needs.

F. Domenicali, *Per una rifondazione della "comunalità". Comunità di prova e comunità d'azione in Pierre Rosanvallon*

Italiano

In uno dei suoi ultimi lavori Pierre Rosanvallon ha proposto di ripensare la nozione di uguaglianza alla luce del principio di «comunalità» intesa in un senso prettamente politico e civile. Nel presente contributo intendo approfondire questa concettualizzazione, sviluppando la mia analisi in tre tempi: 1) dapprima concentrandomi sulla definizione del concetto di *comunalità* e sui suoi rapporti con la più tradizionale concezione della *comunità*; 2) in un secondo momento, prenderò in considerazione le attuali trasformazioni attraversate dai concetti di *popolo* e *individuo*, in modo da ridefinire *negativamente* le comunità del nostro tempo in termini di *comunità di prova*; 3) infine approfondirò l'indispensabile *trasmutazione* che queste

ultime debbono affrontare per divenire positivamente delle *comunità d'azione*, dotate cioè della capacità *politica* di modificare lo *status quo*. Nelle conclusioni farò riferimento a una comprensione allargata dell'idea di *comunalità* così da delineare l'orizzonte di una democrazia non più concepita soltanto come *regime di governo* ma anche come *forma di società*.

English

In one of his last works Pierre Rosanvallon proposed to rethink the notion of equality in the light of the principle of «communality» in sense purely political and civil. In this contribution I intend to deepen this view, and I will develop my analysis in three stages: 1) at first, focusing on the definition of the concept of *communality* and its relationship with the more traditional conception of the *community*; 2) later, I will consider the current transformations of the *people* and *individual* concepts, in a way that *negatively* redefine communities of our time in terms of *test communities*; 3) finally I will analyze the essential *transmutation* that they have to face in order to become positively the *communities of action*, with the political capacity to change the *status quo*. In the conclusions I will refer to an enlarged understanding of the idea of *communality* and I try to develop the horizon of a democracy no longer conceived only as a *system of government*, but also as a *form of society*.

A. De Cesaris, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*

Italiano

Obiettivo del saggio è definire la nozione di “ipercomunità” e giustificarne l’uso nel dibattito sul legame comunitario al fine di individuare le forme che questo legame assume – o sembra assumere – alla luce delle più recenti scoperte tecnologiche. L’analisi parte dalla nozione di “ipermodernità” come sfondo a partire dal quale fondare e pensare l’idea dell’ipercomunità. Quantità eccedente, superamento della prospettiva e superamento della distanza vengono individuate come caratteristiche essenziali tanto del contesto ipermoderno – ricavato a partire dalle analisi di diversi pensatori contemporanei appartenenti a diverse aree disciplinari – quanto della nozione di “ipercomunità”. L’utilizzo di questa categoria appare giustificato non solo empiricamente, ma anche ontologicamente; l’ipercomunità appare come un nuovo ente sociale, che al tempo stesso riconfigura il modo in cui oggi si danno le comunità tradizionali.

English

Aim of this paper is to define the notion of “hypercommunity” and to justify its use in the frame of contemporary discussion on community, in order to individuate the specific shapes community itself assumes – or seems to assume – after the technological revolution of the last few decades. The analysis starts from the notion of “hypermodernity” as background starting from which it is possible to think and

to ground the idea of hypercommunity. Exceeding quantity, sublation of perspective and of distance are thus recognized as key features of both hypermodern context – which is analyzed starting from the studies of many different scholars belonging to different scientific fields – and hypercommunity. The introduction of this new category appears to be justified not only empirically, but also ontologically: hypercommunity is a new kind of object that at the same time reshapes the way traditional communities are given in today's society.

J. Dutka, *Il compito della società civile: risolvere la tensione tra gruppi subordinati e gruppi dominanti*

Italiano

Nonostante l'incremento delle tecnologie della comunicazione i membri dei gruppi subordinati mancano ancora di eguali opportunità di esprimere i propri interessi e le proprie preoccupazioni. Inoltre, queste rivendicazioni non sono comprese dai membri dei gruppi dominanti. Gli agenti all'interno della società civile hanno il compito di comunicare le rivendicazioni di giustizia in modo reciprocamente comprensibile. Una crescente consapevolezza della situazione storico-sociale dei gruppi marginalizzati è necessaria al fine di soddisfare questa condizione. A causa di una storia di oppressioni i membri di quei gruppi soffrono di varie disparità, nonostante l'uguaglianza dal punto di vista legale. Seguendo il pensiero di Jürgen Habermas, solo la piena eguaglianza pratica è sufficiente a chiamare una qualsiasi società data una società legale, dal momento che le disparità impediscono agli individui di partecipare alla formulazione dell'opinione pubblica, e dunque alla formulazione di decisioni obbligatorie per la società.

English

Despite the growth of communication technologies members of subordinated groups lack equal opportunities to express their concerns. Moreover those claims are not understood by members of dominant groups. Agents in the civil society face the task of communicating claims for justice in a way that would be mutually understandable. Rising awareness of historical and social situation of marginalized groups is necessary to fulfill this condition. As a result of the history of oppression members of those groups suffer various disparities even in spite of legal equality. Following the thought of Jürgen Habermas only the full practical equality is sufficient to call any given society a legal one as disparities prevent individual in participation of formulating public opinion and as a result decisions obligatory for the given society.

Indice

QUESTIONI

- G. Lingua, *Legati ma non incatenati. Rischi e potenzialità del comune nella comunità*
 R. Bonito Oliva, *Narrazioni ed esperienza della comunità*
 A. Arienzo, *La comunità "liberale". Forme del legame politico tra dono e scambio*
 E. Nowak, *Il «principio dialogico» nell'eredità di Marek Siemek*
 K. Vieweg, *Corporate identity. La fondazione logica del concetto di corporazione nella filosofia hegeliana del diritto*
 G. Cesarale, *Su alcune declinazioni dell'essere politicamente in comune (fraternità, terrore, alterità). Sartre in contrappunto a Hegel e Žižek*

RICERCHE

- D. Consoli, *Pensare la comunità a partire dalla ridefinizione del legame sociale*
 L. Laino, *Il filosofo e la comunità. Per una definizione della filosofia come eccedenza del politico*
 S. Lana, *Ipotesi per una comunità estetica. Di alcuni motivi dentro e oltre la Critica del giudizio di Kant*
 J. Marchetti, *Dalla condizione civile alle origini della comunità europea. Il pluralismo nomocratico di Michael Oakeshott*
 F. Domenicali, *Per una rifondazione della "comunalità". Comunità di prova e comunità d'azione in Pierre Rosanvallon*
 A. De Cesaris, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*
 J. Dutka, *Il compito della società civile: risolvere la tensione tra gruppi subordinati e gruppi dominanti*

RECENSIONI

- [G. Vissio] P. Dardot, C. Laval, *Del comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*
 [S. Racca] R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*
 [R. Mattera] Ippolita, *Anime elettriche. Riti e miti social*
 [D. Sisto] L. Lo Sapio, *Potenziamiento e destino dell'uomo*

Legati, ma non incatenati Rischi e potenzialità del comune nella comunità

Graziano Lingua

Pensare la comunità sembra inevitabilmente pensare qualche cosa che ci manca. La società contemporanea appare incapace di rispondere al bisogno di legami e relazioni adeguate che si racchiudono normalmente nel concetto di comunità. Nel momento in cui rileviamo questa mancanza tendiamo però a concepirla come una perdita, cioè a riferirla ad un tempo in cui invece la naturale solidarietà ci sarebbe stata. Questa sensazione di aver perduto qualche cosa di importante innesca spesso un'attitudine reattiva e polemica che finisce per condurci a concepire la comunità solo "in negativo", cioè come pura negazione di ciò che non funziona nelle forme sociali che abbiamo, con l'effetto o di renderne del tutto indeterminato il concetto o di idealizzarne figure e forme che non potrebbero mai avere una attuazione concreta.

A questo insieme di questioni fa da controcanto, come ha ben messo in luce Zygmunt Bauman, una sempre più evidente "voglia di comunità" accentuatasi con i processi di globalizzazione che hanno ulteriormente spersonalizzato i rapporti sociali già fortemente condizionati in senso individualistico. In essa tuttavia, insiste il sociologo, si nasconde una specie di supplizio di Tantalò: l'uomo contemporaneo agogna costantemente i frutti del "cerchio caldo" di una solidarietà naturale, ma non riesce mai ad assaporarli veramente, trasformando il proprio desiderio in un sogno «destinato a restare deluso»¹.

La delusione non ha però radice tanto nell'incapacità di raggiungere la forma perfetta agognata, quanto nella natura ancipite e per questo ambigua della comunità. Nei legami sociali comunitari, anche se ad essi ci si riferisce con un immaginario idealizzato, c'è sempre un lato oscuro, c'è sempre un'ombra che nel momento in cui esprime le virtù della solidarietà e dell'appartenenza, deve anche fare i conti con il rischio che il legame si trasformi in un cappio che soffoca o in una catena che imprigiona.

La voglia di comunità deve allora interrogarci su quale possa essere la forma di una relazione sociale che sia all'altezza delle esigenze che essa esprime. Non è difficile infatti elencare i motivi che producono un bisogno di forme più solidali e di rapporti sociali meno freddi e distaccati; assai meno facile è invece andare oltre la

¹Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 15.

descrizione per aprire percorsi che prefigurino una forma alternativa capace di sfuggire al mito di un ritorno alla comunità perduta o al rischio di chiudersi in una comunità totalizzante. Le criticità delle forme contemporanee di relazione sociale sono sotto gli occhi di tutti. Esse hanno origine con il fallimento del progetto della ragione individualistica e con la crisi del grande racconto emancipatorio moderno, secondo cui il soggetto sarebbe stato finalmente capace di autonomia e di libertà. Passano attraverso le difficoltà crescenti dell'individualismo liberale che ha immaginato un uomo privo di legami, i cui unici vincoli resterebbero gli obblighi contrattuali o gli scambi economici, per finire nei disastri e nelle ingiustizie del Mercato come unica forma rimasta per mediare la relazione sociale. La tanto esaltata autonomia del soggetto che ha finalmente acquisito la maturità e la piena libertà si è trasformata in nuove esperienze di alienazione, dove l'individuo ha sempre più difficoltà a costruire relazioni che non siano improntate all'immediatezza e alla massimizzazione dei propri interessi.

La descrizione dei “disagi della modernità” è ormai un dato acquisito², ma farne una fotografia non è sufficiente per comprendere che cos'è in gioco oggi nel concetto di comunità. Nelle pagine che seguono proporrò un breve percorso per interrogare che cosa manifesta e maschera il “bisogno di comunità”, affrontando le dinamiche di concettualizzazione che dagli aspetti sociologici e politici portano la riflessione ad una serie di questioni più squisitamente filosofiche. L'obiettivo che mi guida è quello di sondare la natura stessa del legame sociale e il suo ancoraggio antropologico, per verificare quali direzioni possa prendere da questo punto di vista il bisogno di relazioni sociali adeguate che è innescato dall'insoddisfazione nei confronti della società presente.

Per fare questo proporrò un breve percorso imperniato sul passaggio da una concettualizzazione in negativo ad una concettualizzazione in positivo della comunità. In merito alle definizioni in negativo del termine mi soffermerò sulle due polarità sviluppatesi sul versante sociologico (*Gemeinschaft/Gesellschaft*) e filosofico-politico (individuo e società) con l'obiettivo di rimarcare che le accomuna un pensiero della “comunità perduta” a causa delle trasformazioni della libertà moderna e che entrambe fanno perno su un conflitto insanabile tra libertà e appartenenza. Farò poi interagire con questo orizzonte di partenza una linea di riflessione strettamente ontologica che ha il proprio fulcro nella filosofia della comunità di Jean-Luc Nancy e per obiettivo un'interpretazione non sostanzialistica del legame sociale. Il passo laterale di Nancy rispetto al problema mi permetterà di proporre alcune considerazioni conclusive in cui, oltre a valorizzare il suo gesto critico, evidenzierò alcuni rischi a cui questo si espone qualora se ne tirino le conseguenze da un punto vista sociale e politico.

² Si pensi all'omonimo: Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994.

1. La società come crisi della comunità

Qual è il motivo per cui si impone l'idea che la società moderna corrisponda ad una degradazione di un precedente modello in cui i disagi che abbiamo ricordato non sarebbero stati presenti? Perché la voglia di comunità guarda retrospettivamente a qualche cosa che sarebbe venuto meno, che sarebbe stato perduto? La più chiara concettualizzazione di questo modello retrospettivo ci viene offerta dalle scienze sociali, dove la fortuna del termine «comunità» è legata all'opera di Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*³, e alla sua tesi secondo cui la società nascerebbe dalla crisi e dal consumarsi in epoca moderna della comunità⁴. In questo modello la *Gemeinschaft* rappresenta una socialità in cui vige una relazione «confidenziale, intima, esclusiva»⁵ e in cui prevale «un modo di sentire comune e reciproco»⁶; il suo carattere peculiare è quindi l'organicità, cioè una concezione olistica della relazione sociale. La *Gesellschaft* è invece un'esperienza tipicamente moderna che è resa possibile dal venir meno delle riserve simboliche contenute nelle forme della tradizione, come ad esempio la religione. Essa è fondata sull'isolamento dell'individuo dai legami organici e su un «puro coesistere di persone indipendenti l'una dall'altra»⁷; per questo ha un tratto “meccanico”. Ecco perché questo tipo di relazione sociale è impernata sul contratto in cui interessi divergenti si incontrano in modo puntuale e non duraturo, con il solo obiettivo di trarre vantaggio dallo scambio.

Ora, questa contrapposizione storica tra società tradizionali e società post-tradizionali finisce con l'essere un paradigma prevalente nei padri della sociologia: lo si ritrova nella contrapposizione durkheimiana tra le società pre-moderne dove la coscienza collettiva si fonda su una solidarietà “meccanica” e le società moderne dove si affermano invece la divisione del lavoro e le relazioni contrattuali⁸. Ritorna in Weber – anche se come coppia analitica più strutturale e meno storico-

³ F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

⁴ È significativo da questo punto di vista il modo stesso con cui la “società” è divenuta un “oggetto scientifico” nella modernità. Si veda al riguardo l'interessante saggio di P. Wagner, “*An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought*”: *The Coming into Being and (Almost) Passing Away of “Society” as a Scientific Object*, in L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 132-157.

⁵ F. Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 60.

⁶ Ivi, p. 62.

⁷ Ivi, p. 46.

⁸ Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), tr. it. di F. Airoidi Namer, Edizioni di Comunità, Milano 1962. Abbiamo qui un'apparente inversione della qualità delle due forme sociali: se la società pre-moderna è meccanica, la società moderna è invece “organica” perché, data la sua complessità seguita ai processi di differenziazione e alla divisione del lavoro, ha bisogno di una solidarietà organica per funzionare. In realtà l'impianto che guida l'analisi è lo stesso: la società tradizionale funziona naturalmente, è cioè meccanica nel senso di necessaria, mentre la società moderna ha bisogno di una serie precisa di strategie artificiali per poter funzionare. Cfr. in particolare ivi, p. 145ss.

genealogica⁹ – il quale legge la razionalizzazione come una (inevitabile) degradazione dei legami sociali, sacrificati alla ragione strumentale e alla fredda burocrazia. Se l'esito della razionalizzazione è rappresentato dalla “gabbia d'acciaio”, metafora con cui si chiude *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, nei suoi confronti Weber sembra soltanto poter immaginare o l'apparire di «profeti interamente nuovi» o una qualche «rinascita di principi e ideali antichi» o infine una «una pietrificazione [...] meccanizzata, adornata di una specie di convulso desiderio di sentirsi importante»¹⁰.

D'altro canto l'idea di una comunità perduta è un paradigma risalente, stando alle analisi di Jean-Luc Nancy, perlomeno a Rousseau. Quest'ultimo sarebbe il primo pensatore moderno ad aver percepito la società a lui contemporanea come una rottura rispetto all'intimità comunitaria¹¹. Ma è proprio Nancy a scorgere il problema che più ci interessa, cioè a interrogare la fondatezza di questa retro-proiezione dell'immaginario comunitario. Egli invita a diffidare di tale “coscienza retrospettiva” e ad interrogarsi sulla sua reale corrispondenza storica. È davvero mai esistita un forma di legame sociale così armoniosa e infrangibile in cui «ciascun membro si può identificare solo attraverso la mediazione supplementare della sua identificazione col corpo vivente della comunità»¹²?

La nostalgia per l'originaria dimensione di familiarità nei legami è in realtà la nostalgia per un mito, forse il mito più antico dell'Occidente. Essa, secondo Nancy, ha una radice teologica o se vogliamo teo-politica perché si basa sull'idea cristiana della partecipazione alla vita divina non solo in termini individuali, ma anche collettivi, attraverso la nota dottrina del “corpo mistico” di Cristo. Ecco perché la coscienza della perdita della comunità è un fenomeno squisitamente moderno, cioè successivo al processo di secolarizzazione delle grammatiche simboliche delle società tradizionali, in cui, anche se non tematizzata o forse proprio perché non tematizzata, si dava una “sacra volta”¹³ sotto la quale la realtà sociale aveva un suo ordine e delle sue proporzioni.

Si può però semplicemente identificare la forma pre-moderna di legame sociale, quella forma che ha caratterizzato «famiglia naturale, polis greca, repubblica ateniese, prima comunità cristiana, corporazioni, comuni o confraternite»¹⁴ con quello che Tönnies chiama *Gemeinschaft*? Nancy è netto al riguardo: «La comunità non ha avuto luogo o meglio, se è certo che l'umanità ha conosciuto (e conosce ancora fuori dal mondo industriale) legami sociali diversi da quelli che conosciamo,

⁹ Cfr. M. Weber, *Economia e società* (1922), a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1995, Vol. I, pp. 38-44. Su questo aspetto si veda: a F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 136-140.

¹⁰ Id., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), in Id., *Sociologia della religione* (1920-1921), Vol. I, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 185.

¹¹ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1983), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013, p. 33.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ Si veda quanto dice al riguardo P. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione* (1967), tr. it. di G.A. Trentini, SugarCo, Milano 1984.

¹⁴ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 33.

la comunità non ha avuto luogo secondo le immagini che di essa proiettiamo su queste altre forme di socialità [...]. La *Gesellschaft* non è venuta insieme con lo stato, l'industria e il capitale, a dissolvere una *Gemeinschaft* precedente»¹⁵.

Non si può negare una differenza ed un effetto di rottura della modernità per quanto riguarda la forma concreta dei legami sociali, ma ciò che precede la *Gesellschaft* non ha mai avuto le caratteristiche che gli attribuisce il mito della comunità. Vi era certamente una maggiore integrazione nella realtà, una più immediata comunicazione degli uomini, non solo tra di loro, ma anche con il cosmo e con gli dei, ma essa era anche il luogo di una “segmentazione” sociale molto più rigida, in cui i legami gerarchici e l'assenza di libertà avevano effetti decisamente negativi, «spesso più duri (in termini di solidarietà, rifiuto, minaccia, mancata assistenza) di quelli che ci aspettiamo da un minimum comunitario nel legame sociale»¹⁶.

Cogliere la dimensione mitica della comunità così come viene immaginata nell'idealtipo sociologico significa fare i conti con il fatto che la sensazione di perdita e la nostalgia per una forma più originaria maschera non solo l'irreversibilità storica del processo di trasformazione sociale, ma anche la consapevolezza che nessuno, quando sogna una comunità, vuole in realtà un ritorno alle forme tradizionali, perché questo ritorno potrebbe essere al limite un gesto folkloristico. Ogni sguardo retrospettivo che non abbia la consapevolezza della differenza storica finisce per dare vita a attese irrealistiche o peggio per irrigidirsi in forme totalizzanti, come hanno mostrato le pseudo-mitologie pagane del fascismo e del nazismo.

Ciononostante il richiamo retrospettivo alla comunità esprime l'esigenza di bilanciare gli effetti negativi delle conquiste della modernità. Anche se con tratti mitici, la *Gemeinschaft* incarna il bisogno di trovare un'alternativa alle derive mortificanti dell'individualismo. Essa si regge certo su una contrapposizione troppo netta tra le conquiste di autonomia e libertà dell'individuo e le virtù che sarebbero proprie di una società organica in cui “naturalmente” i singoli si ritrovano in un'identità comune, ma richiama l'attenzione sui rischi insiti in uno sganciamento totale della libertà individuale dai contesti storici e culturali all'interno di cui si generano i legami sociali. Certamente la *Gemeinschaft* di Tönnies idealizza presunte relazioni naturali che precederebbero ogni scelta individuale per avvolgere i singoli all'interno di una «forza vera e reale»¹⁷, e in questo cade esattamente nella proiezione mitica che rileva Nancy, ma ci mette anche di fronte alla fragilità delle interpretazioni radicalmente costruttiviste della relazione sociale che disciolgono ogni legame in contratti fondati su diritti individuali e riducono ogni rapporto ad uno scambio di equivalenti senza volere o senza riuscire più a dire nulla dei contesti concreti in cui questi contratti diventano significativi ed acquistano il loro senso.

¹⁵ Ivi, pp. 36-37.

¹⁶ Ivi, p. 37.

¹⁷ F. Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 78.

2. Individuo liberale e comunità identitaria

Nella dicotomia sociologica si intravede quindi un problema più di fondo che connota la concettualizzazione politica moderna, ovvero il bisogno di comporre le conquiste della libertà individuale e dell'autodeterminazione con le esigenze di un legame sociale e di un ordine politico che esprima una solidarietà tra gli associati e contenga gli effetti negativi dell'individualismo. Svestito dall'involucro storicistico il passaggio dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft* rimanda quindi ad una coppia concettuale più originaria che deriva dalla radicale differenza tra una relazione sociale frutto della volontà e della libertà dei singoli e un legame tendenzialmente ascrittivo, a cui invece questi naturalmente appartenerebbero. La dicotomia in oggetto è quella che contrappone l'individuo, come soggetto detentore di diritti da far valere nella sfera pubblica, alla comunità in quanto legame identitario radicato nell'appartenenza costitutiva a una cultura, a una lingua, a una religione o a un determinato territorio.

Questa opposizione tra individuo e società fa da sfondo ad una delle *querelle* teorico-politiche più significative sul nostro tema, che ha visto contrapporsi a partire dalla fine degli anni '70 i *liberals*, fautori dei diritti individuali e dell'autodeterminazione dei singoli e appunto i *communitarians*, nome che richiama esplicitamente le istanze della comunità¹⁸. Il riferimento alle questioni comunitarie in questi ultimi è direttamente collegato ad un impianto critico nei confronti del liberalismo e della sua visione individualista dell'uomo e della società. L'obiettivo polemico di autori come Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor è la teoria della giustizia di John Rawls, vera sintesi del liberalismo politico contemporaneo che ha dato un'architettura teorica alle politiche occidentali del *Welfare State*¹⁹. Secondo Rawls una società giusta si fonda sul presupposto che gli individui chiamati a decidere sui principi di giustizia siano in grado di agire sotto un "velo di ignoranza", cioè siano capaci di lasciare da parte i loro interessi e le loro inclinazioni a favore di una visione imparziale e non condizionata dall'appartenenza. Questa situazione – che com'è noto Rawls chiama "posizione originaria"²⁰ e che rappresenta nel suo pensiero una finzione fondativa – dovrebbe permettere una scelta razionale tale per cui siano garantiti il più ampio insieme di libertà fondamentali (primo principio) e l'accettazione di un minimo di diseguaglianze economiche solo quando esse possono tradursi nel maggior beneficio per i membri

¹⁸ Sulla *querelle* si veda, A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994; E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 3-17; V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002. Tutti gli autori mettono in evidenza come sia difficile definire esattamente i contorni teorici del comunitarismo. In questa sede utilizzeremo questo termine in senso lato, così come si è imposto nel dibattito pubblico, perché ci serve unicamente come una figura del ragionamento che andiamo conducendo.

¹⁹ Su questo cfr. F. Fistetti, *Comunità*, cit., pp. 153-156.

²⁰ J. Rawls, *Teoria della giustizia* (1971, 1999), tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2004.

più svantaggiati (principio della “differenza”). Così facendo la sfera del giusto potrà essere totalmente separata dalla sfera del bene ed acquisire un indiscusso primato nei suoi confronti.

È facile comprendere perché una teoria come quella rawlsiana sia in contrasto con le istanze fatte proprie dai comunitaristi. La posizione originaria presuppone uno sradicamento del soggetto dalle proprie appartenenze e fa della neutralità nei confronti dell'identità e delle preferenze il mezzo per raggiungere un'equidistanza in grado di produrre giustizia. Ma è proprio questo sradicamento che non piace ai *communitarians*, secondo i quali non è possibile una concezione della giustizia che non tenga nel debito conto i riferimenti etici dei soggetti implicati e che quindi pretenda di astrarre i singoli dalle loro comunità storiche. Al di là delle differenze tra gli autori ciò che qui ci interessa è quindi la critica della concezione antropologica dell'individualismo liberale che presume di poter spogliare i singoli di ogni determinazione qualitativa e di ogni riferimento contestuale. Sandel è particolarmente esplicito al riguardo: nella posizione originaria di Rawls è in gioco un individuo privo di vincoli (*unencumbered Self*) che però finisce per essere una vuota astrazione²¹. Lo stesso tema ritorna dal punto di vista dell'antropologia filosofica in Taylor nella critica nei confronti del soggetto “distaccato” e “schermato”²² che non riconosce più alcun legame e finisce con il diventare un “atomo” sociale. Quest'ultimo tuttavia sembra ammettere anche alcuni elementi propri della teoria liberale nel momento in cui non si contrappone frontalmente alle conquiste dell'autonomia e dell'autodeterminazione. Nella teoria liberale si esprime infatti secondo Taylor la ricerca di autenticità che rappresenta l'elemento irreversibile dell'autodeterminazione moderna e che costituisce una vera e propria “aspirazione etica”²³.

Quando Taylor riconosce l'importanza dell'autodeterminazione come conquista moderna a cui non si può rinunciare evidenzia un tentativo di mediare la linea di frattura fondamentale tra le due antropologie che si contrappongono nella *querelle*. I difensori dell'individualismo liberale oppongono alla comunità il fatto che il valore dell'individuo sarebbe in sé stesso emancipativo, cioè avrebbe permesso di liberare i singoli dall'elevata rigidità sociale dei contesti tradizionali, che si fondavano

²¹ M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», XII, n.1, 1984, pp. 81-96. Rispetto al comunitarismo di Sandel restano fondamentali: Id., *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (1998), tr. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994. Sulla questione si veda: R. Dagger, *La repubblica di Sandel e l'io incarnato*, in «Sociologia e Politiche Sociali», V, n.2, 2002, pp. 71-92.

²² Cfr. Ch. Taylor, *Philosophical Papers. Human Agency and Language*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44 e 97-114. Taylor riprende la questione dello sradicamento del soggetto moderno anche in opere recenti come *A Secular Age*, contrapponendolo come soggetto schermato all'idea di sé radicato che caratterizza le concezioni precedenti al “disincantamento del mondo”. In questo caso la declinazione strumentale e reificante della soggettività moderna (in cui sono evidenti motivi weberiani, heideggeriani e francofortesi) viene fatta risalire ad una rottura più originaria collegata con il processo di disincantamento e di perdita di familiarità con il mondo. Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 178.

²³ Id., *Il disagio della modernità*, cit., p. 65.

su una concezione del legame sociale organicistica e totalizzante. Tuttavia la conquista della libertà individuale e della giustizia come orizzonte all'interno di cui questa libertà può pienamente esprimersi come "libertà negativa"²⁴, implica nel liberalismo una strategia di separazione netta tra la sfera politica e i contesti di socializzazione in cui si formano le credenze e le convinzioni dei singoli. Secondo la sensibilità comunitarista questa sarebbe però una concezione astratta della natura umana, proprio perché le credenze e le convinzioni sono l'unico elemento che può motivare l'adesione al contratto politico. Esse sono quindi costitutive dell'identità del singolo per cui quest'ultimo non può sottrarsi alle proprie identificazioni concrete e contingenti. Sarebbero queste ultime, anzi, a permettergli di concepire e incarnare la libertà e l'autodeterminazione che stanno tanto a cuore ai liberali.

Le diverse, e per certi versi opposte, antropologie presenti nelle due fazioni hanno poi una specifica traduzione politica. Il pensiero liberale fa perno sull'idea che, in un contesto di pluralismo come quello delle società occidentali, la giustizia richieda neutralità e separazione tra convinzioni individuali e ragione pubblica, perché è a livello delle procedure che si possono decidere gli ordinamenti di una società giusta. Se questi ordinamenti fossero fondati sul riferimento comune a beni e valori specifici sarebbero inevitabilmente spinti a privilegiare la parte dei propri associati che condivide questi riferimenti a scapito degli altri. Il liberalismo, insomma, si limita a rendere disponibile la cornice all'interno di cui i singoli sono liberi di determinarsi²⁵, ma questa libertà può avere come unico riferimento il fatto di non nuocere all'uguale libertà degli altri. Tuttavia, si domanda per esempio Sandel, se si passa dall'esperimento mentale della posizione originaria alle forme storiche in cui la libertà si incarna e si manifesta, come può essa esercitarsi senza fare riferimento a determinazioni e fini concreti?

Per contro, non sono minori i problemi sul versante del comunitarismo. Nella formulazione di Sandel, ma anche in quella di MacIntyre, c'è un'esplicita sovrapposizione tra l'identità culturale e l'identità politica, cioè il legame politico per essere sufficientemente motivato deve comportare una comunanza di valori storicamente qualificati, nonché la memoria di una storia comune. Solo a partire da questa base può coagularsi un consenso stabile rispetto a progetti politici in cui i cittadini possano identificarsi e che come tale possano essere tradotti in programmi di governo. Non è un caso che questi autori riprendano la concezione repubblicana del "bene comune" come un bene che non è la semplice aggregazione delle preferenze individuali, ma precede e costituisce il formarsi stesso di queste preferenze²⁶. Parlare di bene comune in questo senso sostanziale – cioè identificandolo di volta in volta con specifici valori o modi di vita derivanti dall'appartenenza etnica, culturale o storica – è però foriero di pericolose derive. In primo luogo implica un'inevitabile "eticizzazione" della politica, in quanto finisce

²⁴ Cfr. J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, Editions Université de Bruxelles, Bruxelles 2004, pp. 46ss.

²⁵ Cfr. E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 7-11.

²⁶ V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, cit., p. 52.

con l'identificare la comunità politica con la comunità morale imperniando sull'*ethos* condiviso la demarcazione delle diverse aggregazioni politiche fino allo stato. Come si fa però a decidere quale bene comune debbano perseguire le politiche pubbliche, quando non c'è omogeneità culturale e condivisione dei valori? In società irreversibilmente pluraliste la costruzione degli spazi politici a partire dalla condivisione di valori rischia di generare una chiusura identitaria delle comunità politiche ripetendo, seppure in altra forma, l'atomizzazione contestata al liberalismo. Qui non c'è più un'atomizzazione individualista, ma un'atomizzazione in diverse comunità e «una tendenziale suddivisione politica all'infinito in comunità sempre più piccole»²⁷ che, non condividendo gli stessi riferimenti valoriali, si trovano incapaci di comunicare tra loro. Non è un caso che i temi della tradizione comunitarista siano confluiti nel dibattito sul multiculturalismo e nelle sue attuazioni fallimentari. Se si vuole trasporre a livello politico l'identità culturale inevitabilmente si crea una situazione in cui le singole comunità, proprio perché devono essere omogenee al proprio interno, risultano chiuse rispetto agli “stranieri” culturali. All'omogeneità interna corrisponde quindi una pluralità esterna, cioè il costituirsi di diverse comunità che non riescono più a trovare una grammatica comune e sono condannate a coesistere in modo frammentato, se non violento.

In questa deriva, di cui peraltro gli stessi comunitaristi si sono dimostrati consapevoli, pur senza riuscire a dare una risposta soddisfacente²⁸, si vede come il richiamo ai legami caldi della comunità possa funzionare per la “socialità primaria”, cioè per le relazioni corte di famiglia, vicinato e più in generale della vita associativa, mentre diventi complesso se viene trasposto alle relazioni politiche più ampie, che devono farsi inevitabilmente più astratte. E tanto più la scissione tra le due diverse socialità diventa radicale quando la società nel suo complesso si fa più pluralista, pluriethnica, pluriculturale. Concepire i rapporti politici di grande scala con il filtro della comunità significa esporsi al rischio della chiusura identitaria. E se questo viene poi legato alla legittimazione politica la cosa diventa anche più pericolosa. Ne è un esempio interessante, anche se fuori dal contesto diretto della *querelle* anglosassone, il dibattito sul ruolo dell'identità storica nella costruzione dell'Unione Europea in occasione dei lavori per la stesura del *Trattato costituzionale*²⁹.

²⁷ Cfr. E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 102.

²⁸ Va in questa direzione per esempio il richiamo alla tradizione del repubblicanesimo americano in Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press 1998, p. 5, o la proposta di un “liberalismo ospitale” in Ch. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento* (1992), tr. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103.

²⁹ Mi riferisco all'ampio dibattito suscitato dalla questione dell'inserimento di un riferimento a Dio e al cristianesimo come radice culturale e spirituale dell'Europa nel preambolo dello stesso Trattato. Nei vari interventi sulla questione si era evidenziato a chiare lettere il problema del rapporto tra identità culturale e identità politica e la difficoltà di superare gli scogli di un puro proceduralismo, senza cadere negli effetti negativi prodotti dall'esigenza di omogeneità culturale. Sull'argomento si veda: J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, Rizzoli, Milano 2003; J.-M. Ferry, *La république crépusculaire. Comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, Cerf, Paris 2010.

Se quindi la critica comunitarista è stata un salutare correttivo dell'antropologia individualista implicata dal liberalismo (antropologia che ha contribuito ad atomizzare la società occidentale e affievolire i legami sociali), il comunitarismo rischia dal suo punto di vista di produrre esiti illiberali e antidemocratici, trasponendo direttamente l'esigenza di legami comunitari e di rispetto dell'appartenenza storica all'ambito politico senza le dovute mediazioni, necessarie in un contesto dove non esiste un *ethos* condiviso indiscusso.

Ma ciò che più interessa la nostra ricerca è il fatto che, nella *querelle* tra *liberals* e *communitarians*, la parte che ha sostenuto le ragioni della comunità ha finito per offrire di quest'ultima una concettualizzazione problematica, dove l'istanza corretta del riconoscimento della reale forma concreta dei legami sociali si è poi tradotta in un programma politico che per difendere la tolleranza e il riconoscimento delle differenze culturali tra i diversi gruppi finisce per produrre un atteggiamento di intolleranza all'interno delle singole comunità e per intaccare la libertà individuale e il diritto al dissenso.

3. Desostanzializzare la comunità

Che cos'è che nel progetto comunitarista, inteso *lato sensu*, espone la comunità al rischio di chiusura idiosincratICA? Per rispondere a questa domanda occorre uscire dalla polarizzazione della discussione *liberals-communitarians* in cui la deriva olistica del comunitarismo finisce con l'inficiare le giuste critiche da essa portate agli eccessi dell'antropologia individualista liberale. La questione come è impostata nella *querelle* rischia di non avere via d'uscita e non è un caso che essa abbia progressivamente perso di mordente. L'opposizione di fondo tra individuo autonomo e comunità così come si è stagliata nel dibattito non è in fondo conciliabile a livello dei suoi tratti concettuali decisivi.

Per superare lo stallo può essere utile fare un passo indietro rispetto alla discussione squisitamente politica, per identificare meglio a livello filosofico la natura della comunità. Finché si rimane nelle polarità tradizionali (non solo quella individuo-comunità, ma anche quella che abbiamo visto in precedenza tra *Gemeinschaft-Gesellschaft*) ci si limita a pensare la comunità in termini negativi, cioè in costante polemica con le forme sociali che avrebbero perso o sarebbero prive delle caratteristiche positive del legame comunitario, offrendo così il fianco alla facile critica di avere un impianto reattivo e antimoderno³⁰. Si può uscire da questo scontro soltanto se si cerca di definire in positivo qual è la natura della comunità e che cosa è il "comune" che può suscitare legami sociali all'altezza delle attese contenute nel bisogno di comunità.

Che fosse necessario lavorare su una più "autentica idea di comunità" lo aveva già colto John Dewey³¹, il quale aveva rimproverato alle concezioni dominanti

³⁰ Cfr. M. Bovero, *Difendersi dalla comunità*, Prefazione di E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. XIII.

³¹ Devo questo riferimento a F. Fistetti, *Comunità*, cit., p. 161.

di pensare la comunità a partire dalla condivisione di beni e di valori, come se fosse possibile «dividere una cosa in parti fisiche»³², come se ciò che lega fosse chiaramente identificabile in una realtà e la condivisione corrispondesse all'identificazione e al possesso di questa realtà³³. Contro quest'idea che il legame si crei attraverso una «distribuzione aritmetica di un bene fisico»³⁴, Dewey proponeva di concepire la comunità come un «prendere parte» ad una rete di relazioni, partecipare «ad un gioco, ad una conversazione, ad un dramma, ad una vita familiare»³⁵. In questa posizione Dewey sembra cogliere il fatto che una via di uscita dalle polarità da cui siamo partiti viene dal pensare il legame comunitario a partire dalla relazione e non dalla sua identificazione in un oggetto specifico, sia esso un'idea o un bene reale o simbolico, perché ogni oggettivazione finisce per produrre un'attitudine fusionale. Quando il legame viene fondato sul possesso comune di un preciso requisito risulta necessariamente precluso a coloro che non con-dividono questa esperienza; ma condividere l'esperienza significa identificarsi con essa fino al punto di eliminare ogni scarto, ogni differenza anche a costo di restringere notevolmente il perimetro dei legami comunitari.

Il plesso di problemi implicato nel nesso tra identificazione fusionale e sostanzializzazione del legame è significativamente il punto di partenza critico di una linea di riflessione che esce completamente dalle polarizzazioni del passato per affrontare direttamente la natura della relazione sociale. Partendo da riferimenti come l'analitica esistenziale del primo Heidegger e gli scritti di Georges Bataille degli Anni Trenta, Jean-Luc Nancy (e alcuni autori dopo di lui tra cui Roberto Esposito³⁶) hanno tentato un percorso che si colloca ad un livello di analisi che precede le dinamiche politiche e tematizza direttamente l'esperienza antropologica della relazione e la valenza ontologica della comunità. Questo percorso merita attenzione perché in primo luogo non ha paura di pensare in positivo la specifica natura del legame sociale che espone gli individui ad una con-presenza continua e in secondo luogo non si tira indietro rispetto ad una serrata critica del principale problema che abbiamo visto emergere nell'impostazione comunitarista, ovvero la tendenza a pensare il legame comunitario in termini fusionali e totalizzanti nonché, usando il linguaggio di Esposito, “immunitari”³⁷.

Cominciamo da questo secondo aspetto. Lo sforzo di questi autori si è indirizzato per lo più ad uscire dalla concezione sostanzialistica della comunità, cioè

³² J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics* (1932), Holt & Company, New York 1947, p. 87.

³³ *Ibid.*

³⁴ F. Fistetti, *Comunità*, cit., p. 161.

³⁵ J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics*, cit., p. 87.

³⁶ Ad essi si può aggiungere un altro autore di cui non ci occuperemo, Giorgio Agamben. Sul tema della comunità si può leggere: G. Agamben, *La comunità che viene* (1990), Bollati Boringhieri, Torino 2001. Sul tema della comunità in Nancy e Agamben si veda: T. Toppini, *Ontologia della comunità. Nancy & Agamben*, in «Il giornale di Filosofia», ottobre (2009), gennaio (2010), consultabile online agli indirizzi: <www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Tuppini_Ontologia_comunita.pdf> e <www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Tuppini_Ontologia_comunita_II_Agamben.pdf>

³⁷ Cfr. R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

da quelle visioni che, come spiega Nancy, identificano in un valore o in un soggetto la forza di coesione di una società. Alle spalle di ogni idea sostanziale dei legami c'è infatti secondo il filosofo francese la convinzione che l'essere in comune possa venire identificato con qualche cosa di «oggettivabile e di producibile (in un luogo, una persona, un edificio, un discorso, un'istituzione, un simbolo: in un soggetto insomma)»³⁸. Attraverso questa identificazione non può se non prodursi una fusione e quindi una assolutizzazione del legame che ha esiti totalitari. Ma ciò che più interessa a Nancy è il fatto che l'assolutizzazione di un legame sostanziale è la diretta conseguenza della filosofia del soggetto moderno e della sua idea di absolutezza e immanenza nel singolo. L'individualismo che ne deriva è però «un atomismo incoerente che dimentica che il problema dell'atomo è quello di un mondo»³⁹, cioè che ogni elemento individuale una volta ricondotto all'esistenza reale contraddice l'absolutezza perché appartiene sempre ad un mondo, è sempre un *Mitsein* come aveva detto Heidegger⁴⁰.

L'argomento anti-sostanzialistico di Nancy si basa quindi innanzitutto su una contraddizione logica. Il ragionamento è semplice: l'assoluto, e nello specifico il soggetto in quanto assoluto, per essere tale deve rendersi sciolto anche dalla propria absolutezza, cioè deve separarsi da ogni comparazione, da ogni rapporto. «Per essere assolutamente solo, non basta che io sia solo, è necessario anche che io sia solo a essere solo. Ma proprio questo è contraddittorio»⁴¹. In ogni assoluto c'è sempre una relazione, un termine di comparazione. Questa contraddizione non è solo un gioco logico, ma rimanda direttamente ad un'esigenza posta dall'esperienza stessa della relazione sociale. Perché ci sia relazione ogni rapporto comunitario deve far esplodere dall'interno questa absolutezza, cioè deve porsi in una forma che non si definisce a partire dalla chiusura idiosincratca in un soggetto singolo, né dalla comunità che si pretenda identificabile in un macro-soggetto⁴².

A questa critica della chiusura come distruzione della possibilità stessa della comunità si collega il concetto di “inoperosità”, che dà il titolo ad una delle opere più importanti che Nancy dedica al problema. Una comunità è “inoperosa” proprio quando si fonda su un legame che non fa riferimento ad un assoluto, ad un presunto corpo compatto e monolitico che costituirebbe l'elemento comune o il “soggetto comune” che contiene al proprio interno i suoi diversi “membri”. Tale organismo è appunto l'opera della comunità, il suo identificarsi in un progetto predefinito, in un

³⁸ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 7.

³⁹ Ivi, p. 24.

⁴⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), a cura di P. Chioldi, Longanesi, Milano, 1976, cap IV, § 26. In Heidegger l'analisi del *Mitsein* come esistenziale è condotta a partire dall'analisi del mondo, perché soltanto il fatto di essere al mondo permette di condividere questo mondo con gli altri. In Nancy l'essere-con non è successivo all'essere-al-mondo, ma costituisce piuttosto la determinazione fondamentale dell'essere in generale. Su questo si veda J.-L. Nancy, *Etre singulier-pluriel*, Galilée, Paris 1996, pp. 9ss.

⁴¹ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 24.

⁴² È significativo ad esempio che Sandel identifichi la comunità con “una soggettività più vasta”, cfr. Id., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, cit., p. 159.

compito che si fonde nell'opera comune. Per superare la metafora organicistica occorre allora un passo indietro radicale rispetto alle sostanzializzazioni etiche e politiche della comunità, per interrogare direttamente la natura stessa della relazione. Nella comunità non si condivide niente o usando le parole di Esposito ciò che si condivide è appunto un niente, un vuoto: «Nella comunità i soggetti non trovano un principio di identificazione – e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicazione trasparente [...] Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li costituisce mancanti a se stessi»⁴³.

Qual è allora la forma di relazione comunitaria che permette di non cadere nella totalizzazione e quindi nella chiusura idiosincratica? Entrambi gli autori valorizzano il concetto di esposizione per dire che l'elemento comune è il semplice con-apparire dei singoli, il loro essere «esposti, presentati o offerti gli uni agli altri»⁴⁴. C'è sì un comune che lega i singoli, ma esso è uno spazio vuoto, un interstizio costituito da una pura apertura che rende possibile il contatto senza la fusione. Questo comune non è quindi un progetto da realizzare o un principio a cui adeguare il farsi delle relazioni, perché ogni identificazione di ciò che è comune presupporrebbe di avere fin da prima dei rapporti concreti con un bene esterno. Significativo da questa prospettiva è il termine francese *partage* utilizzato da Nancy: esso esprime sia la dimensione di condivisione, sia l'idea che nel momento in cui si condivide anche si divide e si distribuisce l'essere-in-comune: «La nozione di *partage* è qualcosa di radicalmente diverso da una comunione, da una relazione soggetto/oggetto o da un principio di reciproco riconoscimento: è lo spaziamento comune di singolarità dove il comune non indica mai un principio di identità»⁴⁵. La relazione che garantisce l'essere-in-comune contiene al proprio interno questa ambivalenza di legame e di separazione e quindi non può tradursi in una identificazione senza produrre anche un processo di differenziazione.

Ad esprimere questo aspetto è secondo Esposito un significato attestato dall'etimologia della parola comunità, cioè la sua derivazione dal latino *munus*. Il termine *munus* sposta l'asse semantico verso un'area concettuale (*onus, officium, donum*) che complessivamente ha a che fare con il dovere, cioè con un obbligo relazionale determinato da una mancanza, più che da un possesso. Da questo punto di vista la comunità non è una relazione costituita dalla comune proprietà, ma richiama piuttosto un onere, una dedizione che forza il soggetto ad uscire da se stesso. La sua forza di legame non è quindi oggettivabile, ma è piuttosto processuale, ha «il valore transitivo di un “porre”»⁴⁶. Nell'intreccio di questi elementi si comprende una volta di più che ciò che va interrogato è la relazione intesa in senso dinamico, come principio di messa in rapporto, quindi non la dimensione “sostantiva”, ma quella “verbale” della pratica relazionale, cioè dell'azione di messa in relazione.

⁴³ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino delle comunità* (1998), Torino, Einaudi 2006, p. XIV.

⁴⁴ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 123.

⁴⁵ F. De Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma 2010, p. 85.

⁴⁶ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 169.

La ridefinizione desostanzializzata del comune ci permette di ritornare al versante delle soggettività implicate nella relazione sociale. L'individuo non può più essere pensato come autosufficiente, elemento originario a cui si aggiunge come un attributo l'esperienza comunitaria, ma è già da sempre esistenza condivisa. «L'essere in comune significa che gli esseri singolari sono, si presentano, appaiono, soltanto in quanto compaiono, sono esposti, presentati o offerti gli uni agli altri. Questa comparazione non si aggiunge al loro essere, ma è ciò in cui il loro essere perviene all'essere»⁴⁷. Sulla scia di Bataille, Nancy definisce questa singolarità esposta con la categoria di *estasi*⁴⁸, con cui si esprime appunto il continuo essere-fuori di-sé del singolo, il suo stare sul bordo della relazione piuttosto che chiudersi in un'identità. Si esprime così da parte dell'individuo l'essere-in-comune, cioè il fatto che si è esposti simultaneamente al darsi e al sottrarsi del rapporto, perché la relazione è un luogo vuoto dove ciascun individuo sta sul proprio limite in un'apertura che deve rimanere tale in tutta la sua ambivalenza. «Il limite non è niente: non è niente se non questo abbandono estremo nel quale ogni proprietà, ogni istanza singolare di proprietà per essere quella che è, essendo quella che è, si trova consegnata all'esterno»⁴⁹. Ecco perché il “con” che costituisce la particella originaria di comunità non è un proprietà aggiunta all'essere dell'individuo, ma indica l'individuo stesso come esistente sempre “con” qualcuno.

È questa apertura che le visioni sostanzialistiche e organicistiche della comunità soffocano radicalmente. In essa si vede quella che Esposito definisce «il doppio volto della *communitas*»⁵⁰, perché se per un verso la comunità è la forma più adeguata del vivere umano ne rappresenta anche una «deriva potenzialmente dissolutiva». Come a dire, e sono le stesse parole di Nancy, che solo la fine della comunità è il suo inizio, che solo consumando l'idea comunitaria si può entrare davvero nella sua logica, solo disattivando la comunità si apre lo spazio di una vera concettualizzazione di ciò che è comune⁵¹.

4. Conclusioni. Il comune come relazione che si attua

Il gesto di desostanzializzazione portato avanti da Nancy ed Esposito tocca una delle questioni centrali della filosofia della comunità: quale figura deve avere il comune che lega i singoli nel loro essere-in-comune? Il loro sguardo disassato rispetto alle coppie concettuali consolidate permette di individuare in queste la costante reificazione del comune in un oggetto reale o simbolico come unico perno intorno a cui costruire la relazione comunitaria. Certo questa reificazione ha figure molto diverse a seconda che la si guardi da un punto di vista sociologico o da una

⁴⁷ Ivi, p. 123.

⁴⁸ Ivi, pp. 51-54.

⁴⁹ Ivi, p. 186.

⁵⁰ R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XV.

⁵¹ Ha messo bene in evidenza questo aspetto D. Tarizzo in Id., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003, pp. 107-109.

prospettiva di legittimazione politica della società. Nella *Gemeinschaft* di Tönnies il comune si impernia sull'appartenenza ad uno specifico territorio e sulla condivisione naturale di una serie di modi di vita e di relazioni. Nella comunità dei comunitaristi sono invece i valori culturali a determinare i legami: le pratiche sociali e le appartenenze identitarie precedono l'individuo e forniscono i riferimenti morali per identificare un bene comune che crei le condizioni della relazione politica. Opponendo a questa interpretazione il ricorso ad un'idea desostanzializzata Nancy ed Esposito intendono evitare il rischio organicistico che richiede da parte degli individui un atteggiamento fusionale di immersione in una relazione sociale totalizzante. Tutto ciò non avviene però a partire da una contrapposizione storica che fa perno sulla rottura moderna, per cui il rischio olistico sarebbe superato grazie al meccanicismo proprio del contratto e delle procedure, né a partire dalla contrapposizione tra individuo e società come se, spostando l'accento sui diritti e la libertà individuale, si evitassero le derive organicistiche. La sostanzializzazione di ciò che accomuna gli individui può avvenire sia sul versante collettivo, comunitarista o comunista, sia sul versante individualistico del liberalismo che fa sì uso di contratti e procedure, ma assolutizza il soggetto e quindi cade nella stessa dinamica delle filosofie comunitarie. Essa è infatti in agguato ogni volta che si riduce «la generalità dell' "in comune" nella particolarità di un *soggetto* comune»⁵².

L'affondo critico di questi autori si sintetizza quindi nella decostruzione della pretesa assolutezza di ogni oggettivazione del comune, cioè nel far vedere che essa porta all'autodistruzione. Non si tratta solo di una auto-contraddittorietà logica dell'assoluto che come abbiamo visto per essere tale dovrebbe negarsi due volte, ma anche di una potente intuizione fenomenologica rispetto alla dinamica delle relazioni comunitarie. Nelle due letture in negativo che abbiamo evidenziato (il mito della *Gemeinschaft* e la comunità dei comunitaristi) si riesce a formulare il legame comunitario solo per sottrazione degli errori che sarebbero presenti nella modernità meccanicistica e individualista. Con questa impostazione però la comunità non può se non venir concettualizzata come entità chiusa, che si autodifende soddisfatta della propria omogeneità interna. Quando il modello fa i conti con la realtà diventa chiaro che questa chiusura assolutistica è aporetica sia al proprio interno, sia rispetto a ciò che sta fuori e le si contrappone. Sul primo versante l'idealizzazione dell'omogeneità si scontra con il fatto che comunità di questo genere non si sono mai realmente incarnate in progetti duraturi o di ampia scala. Ogni comunità ha avuto i suoi "extra-comunitari", a meno di trasformarsi in una fortezza inespugnabile o in un ghetto asfittico⁵³. Rispetto al proprio esterno nessuna comunità ha potuto fare a meno di relazionarsi con altre comunità e di cercare una qualche forma di convivenza con

⁵² R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XXIV.

⁵³ La storia delle comunità religiose è ricca di esempi in questo senso. Si pensi al processo di autocostituzione delle comunità monastiche medioevali, tutto imperniato sulla svalutazione di ciò che sta fuori del monastero, alle comunità settarie contemporanee, come quella degli Amish in Nord America. Sui rischi della ghettizzazione religiosa si veda P. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nel periodo del pluralismo* (1992), tr. it. di G. Bettini, il Mulino, Bologna 1994, pp. 48ss.

esse, fosse anche quella della violenza e della guerra. L'aporeticità dell'assolutezza consiste qui nel fatto che il legame comunitario nasconde sempre in sé una violenza, perché più assoluti non co-esistono ma devono appunto negarsi, non solo dicendosi l'uno la differenza dell'altro, ma anche eliminando l'altro in quanto "differente". Va notato inoltre che a questa dinamica autodistruttiva dell'assolutezza sottostà anche il progetto emancipatorio dell'individuo moderno e la sua versione politica liberale. L'antidoto alla comunità olistica non è quindi l'individuo, né la grande narrazione della libertà emancipativa. Anzi, nell'analisi di Nancy è proprio l'idea di soggetto moderno che contamina dall'interno non soltanto l'individualismo, ma anche ogni forma di collettivismo. La vera figura dell'assoluto è infatti il soggetto, sia nella sua forma individuale tutta tesa al *self interest*, sia nella sua forma collettiva, (l'Io collettivo, il Noi, che identifica il legame e costruisce i confini) come dimostrano i nazionalismi o lo stato comunista.

La decostruzione di Nancy mette in guardia da ogni discorso sulla comunità che non sappia riconoscere i pericoli insiti in questa forma di legame o le false illusioni che essa trasmette. A questo gesto decostruttivo i due autori oppongono una teoria positiva del legame sociale, fondata sull'idea che il comune debba essere interpretato come uno spazio vuoto che rende possibile la relazione. Eliminata ogni identificazione, ciò che ci accomuna è la pura dinamica della relazione nel suo farsi, grazie all'esposizione reciproca dei singoli. Così intesa quindi la relazione diventa una dimensione "quasi-trascendentale" che detta le condizioni perché la comunità non si chiuda nell'immanenza. Ciò che è comune deve dirsi nella forma del «puro rapporto, senza riempirlo di sostanza soggettiva»⁵⁴. È questo il senso del radicale rifiuto di ogni "opera" della comunità, quindi di ogni attuazione della relazione che si oggettivi in azioni e obiettivi. La relazione sociale deve essere pensata prima di ogni sua attuazione preventiva in un progetto, in un ideale o in un territorio. Tuttavia l'inoperosità implica il fatto che ogni opera, cioè ogni azione che passa dalla semplice condizione di possibilità alla sua concreta attuazione sarebbe inevitabilmente votata a diventare totalizzante.

In questo passaggio si annida però un problema: Nancy ed Esposito finiscono infatti per riproporre ancora una volta una concezione "in negativo" della comunità non rispetto ad una sua attuazione mitica, ma rispetto ad ogni attuazione possibile. La comunità c'è nell'assenza di comunità perché è il puro esporsi alla relazione. Quando però la relazione si attua e entrano in gioco dinamiche di riconoscimento e disconoscimento si innesca immediatamente la fusione.

Tocchiamo qui il punto più intenso, ma anche più problematico della critica desostanzializzante della comunità. La paura che ogni opera di comunità possa produrre la fusione organicistica rischia di bloccare il discorso ad una assolutizzazione della possibilità della relazione. Tuttavia non si dà relazione se non in una forma concreta in cui essa si oggettivi. La relazione può essere una figura del comune soltanto se è intesa nella sua forma pratica, ma se viene bloccata nella

⁵⁴ R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XXIV.

semplice apertura ed esposizione all'altro resta un concetto speculativo che non si misura effettivamente con la fatica e le ambiguità dell'attuazione pratica. È appunto questa ambiguità il problema con cui la filosofia della comunità deve confrontarsi. Esistono forme diverse di attuazione dell'esposizione, perché, come peraltro rileva Esposito⁵⁵, ci sono relazioni sociali che sono costitutive e relazioni che sono invece destitutive. Esigere l'inoperosità significa pensare che tutte le relazioni attuate siano per forza destitutive, e così facendo non si lascia spazio concreto alla dimensione istitutiva della relazione sociale, né a possibili mediazioni simboliche del bisogno di comunità.

Anche la questione della condizione estatica della singolarità cade sotto questo genere di critica. Se si concepisce l'*estasi* semplicemente come la fuoriuscita dell'individuo da se stesso, e non si pensa al polo del riconoscimento di questa fuoriuscita, essa resta semplicemente uno slancio mistico di superamento dell'immanenza. Dov'è l'*ubi consistam* di questo slancio se non c'è una pluralità di alterità che lo riconoscono? Perché, insomma, il riconoscimento dovrebbe essere immediatamente pensato come una chiusura?

Queste domande ci riportano direttamente dall'ontologico al sociale e al politico. Le intuizioni di Nancy ed Esposito nel momento in cui non passano o non intendono passare dalle condizioni di possibilità della relazione alle sue attuazioni storiche sono condannate a pensare la comunità unicamente come un "concetto-limite della filosofia politica"⁵⁶, cioè come un concetto che decostruisce ogni possibile attuazione di se stesso. Ogni filosofia politica è condannata a tradire la comunità⁵⁷, ma ogni comunità rimanda comunque ad una socialità concreta ed esige quindi una politica. In questo paradosso sta forse la vera figura del supplizio di Tantalo di cui parlavamo all'inizio citando Bauman. E come nel mito Tantalo, nonostante non raggiunga il cibo, continua nel suo sforzo, così un autentico pensiero della comunità non può arrestarsi alla sola possibilità della relazione, ma deve continuare a desiderare una forma possibile di attuazione della comunità.

⁵⁵ Ivi, p. XV.

⁵⁶ Cfr. D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, cit., p. 123.

⁵⁷ R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XXXI.

Narrazioni ed esperienza della comunità

Rossella Bonito Oliva

1. Una premessa

Roland Barthes chiude lo scritto editato in italiano con il titolo *Il mito, oggi* ponendo una questione che farà da sfondo a questa nostra riflessione sulla questione della comunità:

Indubbiamente il fatto che non possiamo andare al di là di una presa instabile del reale è la misura stessa della nostra alienazione di oggi: oscilliamo continuamente tra l'oggetto e la sua demistificazione, incapaci di rendere la sua totalità: perché se penetriamo l'oggetto, lo liberiamo ma lo distruggiamo; e se gli lasciamo il suo peso, lo rispettiamo ma lo restituiamo ancora mistificato¹.

La comunità in qualche modo è il luogo in cui il mito si genera e lavora²; la legittima e le dà vita in una narrazione *in progress* che accoglie e nasconde, dice e lascia in sottofondo: destino del mito in quanto ne decide la funzione del poter dire ancora qualcosa. Narrare l'ominazione significa mettere a fuoco l'equilibrio tra socievolezza e insocievolezza, eros e *thanatos* nell'essere singolare/plurale come limite oltre il quale, in mancanza di testimonianze, non potremmo nemmeno immaginare una natura umana: il mito occupa questa zona d'ombra. Oggi il mito ha cambiato cifra e si è svuotato, si è consolidato in un'ideologia che ha spento la potenza narrativa senza cancellare l'istanza da cui il mito prende forma³. Mito o ideologia narrano l'essere in comune, o meglio lo configurano come terreno in cui la specifica forma di vita umana prende figura nell'articolazione dei singoli: orienta la pluralità di spinte, desideri e passioni costruendo una scena di tutti e di ciascuno. Oggi tuttavia la

¹ R. Barthes, *Miti d'oggi. Con uno scritto di Umberto Eco* (1970), tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994, p. 238.

² Cfr. H. Blumenberg, *L'elaborazione del mito* (1979), tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

³ Nella lettura della rielaborazione del mito di Prometeo di Kafka Blumenberg vede le «immaginarie varianti di una tradizione come parodia formale di una collazione filologica» in quanto «mitizzazione di questa storia della ricezione» soffusa da malinconia escatologica: all'interrogativo kafkiano sulla sussistenza del mondo quando nulla rimane da dire, l'autore rinnova la domanda sulla possibilità che vi sia ancora qualcosa da dire (Ivi, pp. 760-761).

domanda sulla comunità con il carico di significati e di ricadute che questo lemma comporta dal punto di vista antropologico, politico, filosofico, sociologico e psicologico produce una sorta di disorientamento, che induce a dubitare della salute della comunità minata forse dal silenzio del mito, o come si può dire, dalla fine delle ideologie. Se il vivere comune è un dato di fatto, le sue giustificazioni attingono a costellazioni ideologiche che ne configurano il profilo, lo costruiscono come oggetto di esperienza. Il significato arriva a noi carico di un'eredità teorica ed etica che si è misurata non solo con visioni del mondo diverse, ma con situazioni ed eventi epocali, quali l'Olocausto, la bomba atomica e da ultimo il terrorismo, che nell'epoca post-metafisica stentano a trovare risposte alla contraddizione tra quella che Bauman chiama "voglia di comunità"⁴ e i sintomi di una disgregazione del tessuto comune a livello mondiale e locale. In questo senso, come dice Barthes, non è possibile abbandonare né l'uno né l'altro polo, siamo trattenuti nell'oscillazione tra l'oggetto comunità e la sua demistificazione, tra il desiderio e lo scetticismo.

Se assumiamo "la voglia di comunità" questo vuoto è più di un'assenza e di una mancanza, è un buco nero nella realtà in cui viviamo. Agamben in *Infanzia e storia* parlava di "distruzione dell'esperienza" smentita dalle guerre di posizione, dalle ricorrenti inflazioni, dalla fame e dal dispotismo⁵, precisando poi che le esperienze sempre di più "si compiono fuori dell'uomo". Dietro il riconoscimento di un genere umano universale, dell'assunzione dei diritti umani, dell'allargamento sia pure ancora problematico dei diritti civili, dei rapporti interpersonali, i sentimenti e le pratiche appaiono scompenstate rispetto all'esperienza del comune. L'esperienza più che distrutta assume la forma di un sintomo⁶: la radice etimologica (*sym-piptein*) indica una coincidenza, il cadere nello stesso tempo senza un ordine preciso, rinvia a qualcosa che rimane celato, nascosto dietro l'evidenza. Il sintomo allora è essenziale per risalire alla malattia, ma non è la malattia nel suo insieme. Da questo punto di vista l'esperienza stessa della comunità paradossalmente è sintomo del disagio per quel che è avvertito come "fuori dell'uomo". Questo "fuori" è il dato stesso dell'alienazione delle forme di vita umane, lo scollamento tra l'essere-comunità e il sentire la comunità come propria: essere situato e interagire in uno spazio comune. Nient'altro che fare esperienza con la differenza che il percorso non si chiude, rimane una sorta di estraneità sintomatica tra le forme di vita a cui si ascrive la "volontà di comunità" e lo spazio comune, tra le istanze personali e il governo delle vite, tra la cura della vita come propria e la possibilità di pensarla nella sua espansione relazionale. In ultima istanza l'immaginario che si alimenta e si proietta nell'essere in comune non si declina in un ordine simbolico, non si fa propriamente

⁴ Cfr. Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁵ Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001, pp. 5-7.

⁶ Riprendiamo il termine "sintomo" da Robert Musil [Id., *L'uomo tedesco come sintomo* (1923), tr. it. di F. Valagussa, Pendagrone, Bologna 2015].

mondo⁷: la distonia è che si dia come ovvia una realtà che continuiamo a chiamare comunità senza che essa funzioni nemmeno come oggetto sostitutivo della “voglia di comunità”. Da qui il dilemma e la necessità di un esercizio critico sui limiti, le costellazioni possibili e le trasformazioni necessarie dei legami interumani nella tensione tra globalizzazione, flussi migratori e istanze identitarie, generatori di paura dell’estraneo e crisi del “politico”⁸. Presente nella sua datità come sfondo comune di ogni identificazione rimane in qualche modo estranea alla pratica del comune.

La comunità è “fuori dell’uomo” ma non è “l’altro dell’uomo”: un ossimoro generato dall’alienazione che sposta il significato di esperienza, ma lo distrugge solo nella misura in cui interpretiamo il dilemma come impossibilità, perseguendo il tentativo di penetrare l’oggetto o rispettarne il peso. Nella penetrazione e nel peso invece è possibile accettare “la presa instabile del reale” che proprio la pretesa di verità su o l’assolutizzazione del peso de “la comunità” cercano di scongiurare.

Tornando alla sollecitazione di Barthes, senza volere entrare nel merito della sua riflessione, parlare della comunità come mito significa interrogarsi sulla naturalizzazione del vincolo comunitario in un’immagine cristallizzata che inibisce ogni tentativo di riflessione critica, o meglio ogni tentativo di reinvenzione e ripensamento dell’esperienza della vita comune, anche nell’occorrenza di disfunzioni e asimmetrie delle forme di vita. La dis-funzionalizzazione del mito apre il dilemma chiudendo l’intervallo che il mito conserva tra dicibile e indicibile, decidendo per il “fuori dell’uomo” che come afferma Agamben eroderebbe il terreno dell’esperienza e toglierebbe ogni parola alla narrazione. La naturalizzazione della comunità, infatti, sovrappone genesi e giustificazione secondo una linea del tempo tesa tra origine e fine in cui la storia stessa è sacrificata nel suo dato creativo e innovativo: età dell’oro e catastrofe tagliano ogni possibile via di fuga nella confusione etica prodotta dall’uso ideologico del concetto di natura per una realtà che è un fatto culturale⁹. Uscendo dal circolo magico del mito per cogliere il peso performativo della naturalizzazione, assumendola come narrazione del nostro tempo e provando a gettare uno sguardo alla realtà non si ha l’impressione di una familiarità tra gli individui e il vivere comune: la globalizzazione e i flussi migratori hanno messo in crisi le comunità nazionali, che dall’interno sono inquietate da nuove forme di soggettivazione che interrogano vecchie gerarchie di genere costruite sulla polarità maschile/femminile, omosessuale/transessuale, individuo/cittadino, profugo/immigrato. L’effetto di disorientamento si accompagna ad un sentimento dello spazio comune oscillante tra la claustrofobia e agorafobia che inibisce la più profonda “voglia di comunità”.

⁷ Su questo si veda S. Žižek, *L’epidemia dell’immaginario* (1997), tr. it. di G. Ilarietti, Meltemi, Roma 2004.

⁸ Sulla questione si veda R. Jaeggi, *Alienazione*, a cura di G. Fazio, tr. it. di A. Romoli e G. Fazio, Editori Riuniti, Roma 2015.

⁹ R. Barthes, *Miti d’oggi*, cit., p. 207 (nota).

Tentare perciò una definizione di comunità evitando di restare impigliati nella “ragnatela del mito”¹⁰, tende a trovare una riconciliazione tra la realtà della comunità e i singoli facendo lavorare insieme descrizione e spiegazione, oggetto e sapere evitando il peso di un “eccesso” di discorso sul reale che privi di significato l’esperienza stessa del vivere comune, restituendo al mito la sua potenza di metamorfosi. Assumere solo i vissuti di alienazione silente o reattiva rende difficile pensare la comunità come sostanza che si articola nelle sue espressioni nella linea continua del divenire. Più complesso “mantenere la presa” sulle forme di vita che si radicano nell’esperienza concreta degli individui che pre-tendono familiarità con uno spazio comune: maglie e confini configurano un mondo di credenze, di riti e regole al cui interno l’essere in comune si testimonia e si conferma. Il senso del comune e il rispetto del comune muove da un’immagine di mondo, da un universo simbolico che orienta comportamenti, determina gerarchie e definisce ruoli: questa immagine è lo sfondo da cui muove ogni identificazione e comunicazione, è presenza¹¹ nella misura in cui è oggetto di credenza e di fiducia di coloro che vi si riconoscono. In questo senso come ogni immagine è “medietà unica e nella sua essenza molteplice”¹². Non si dà che nel suo essere medio tra il bisogno e la credenza, fin quando offre un orizzonte di familiarità e un terreno di confronto di differenze, si dissolve come presenza nel momento in cui perde la sua funzione di medio. La fissazione e l’assolutizzazione dell’immagine di comunità, invece, riporta questo sfondo irriducibile ad un che di oggettivo, costruendo una catena continua e lasciando sotto silenzio come inessenziali le differenze, ignorando quella “medietà unica dall’essenza molteplice” che è l’immagine della comunità senza la quale la scena comune diventa lo spazio inquietante dell’insicurezza. Da questo punto di vista la comunità non si dà che come terzietà non oggettivabile tra identità e forze, condizione di dialogo come scena aperta e punto di incrocio che alleggerisce l’opposizione in una nuova figura.

Né all’origine, né come compimento la comunità può essere spiegata o determinata al di fuori dell’immagine/idea di coloro che vi si riconoscono, ogni comunità si testimonia e respira attraverso un universo simbolico che disegna identità e differenze, domini e subordinazioni, confini e posture tra il cielo e la terra, tra maschi e femmine, tra normale e anormale¹³. Si regge e si alimenta su beni simbolici e si apre a mondi diversi attraverso scambi e strappi, conflitti e sperimentazioni. Vive come bene comune da salvaguardare e difendere fin quando il sentimento di familiarità con il comune non si sgretola in coloro che appartengono ad essa e nella misura in cui conserva una plastica disposizione alla trasformazione e all’apertura ad altro. Fuori da questa immagine, al di là della mediazione che è il mondo in comune non è possibile procedere dall’esterno in termini di valutazione o

¹⁰ Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile* (1998), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2015 (IV ed.).

¹¹ Usiamo qui il termine nell’accezione di Ernesto De Martino, cfr. Id., *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002.

¹² Aristotele, *De Anima* 431a 20.

¹³ Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bona, Il Mulino, Bologna 1998.

di giudizio. Quando si rappresenta solo attraverso l'ordine e la legge, il sentimento del comune si irrigidisce sotto il peso della costrizione e della obbedienza passiva: la misura della comunità è il dialogo attivo tra le costellazioni concrete dei vincoli e le forme di vita ordinaria dei singoli. L'unicum è la medietà, molteplice è l'essenza come *Wesen* e non sostanza, "ciò che era essere" indeterminato e si determina ogni volta nella pienezza plurale dell'esperienza concreta del vivente umano/a, eccentrico/a, ex-statico/a. Da questo punto di vista essa disegna un orizzonte senza obbligare in un senso o in un altro, si radica nella struttura interpersonale della forma umana della vita. In questo legame con la vita non viene mai meno il bisogno del comune, quando si produce una crisi della "presenza"¹⁴ la comunità si rovescia in pratiche di morte, di annichimento¹⁵. Il destino della comunità è nella possibilità di una sua narrazione, nella resistenza del mito ad ogni parola definitiva come ad ogni demistificazione che la cancelli come realtà.

2. L'orizzonte comune della forma umana della vita

Il vivere comune decide della specificità di un vivente in-determinato per natura e insieme condizionato dalla sua naturalità, dato a se stesso in quanto fisiologicamente condizionato dal clima, dall'ambiente circostante, dalle relazioni in cui si colloca, ma ad un tempo "in relazione" nella misura in cui non è solo un corpo, ma si appropria di esso legando intimamente la percezione di sé allo sguardo dell'altro, i propri gesti più elementari all'imitazione e ripetizione di quanto osserva fuori, oltre quel determinato corpo. Guardare attraverso il riflesso dell'Altro, apprendere attraverso lo specchio¹⁶ non costituisce la risultante della scomposizione dei processi di identificazione dell'umano, ma appartiene originariamente, quasi materialmente al processo della vita, che in questo senso si declina ogni volta come "una" vita nella sua differenziazione dalla vita biologica, da vite altre. I corpi e le coscienze in questo senso prima ancora di essere, si appartengono reciprocamente, secondo l'espressione di Tarde, nel processo in cui la vita prende forma umana prima ancora che il soggetto, l'io possa giungere a distinguersi come Io separato da altri Io¹⁷. Se

¹⁴ Cfr. ancora E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 677: «Il "mondo" vivo, vero, pieno non è quello feticizzato in cui "ci si perde", ma quello che si delibera di perdere e di riconquistare, di mettere in causa e di riprendere nella attualità di una presentificazione senza sosta...».

¹⁵ È la deriva nichilistica che Karl Jaspers riconosce in tempi di scomposizione del sociale come quello della Germania degli anni Trenta, Cfr. Id., *La situazione spirituale del tempo* (1931), tr. it. di N. De Domenico, Jouvence, Roma 1982.

¹⁶ Si veda l'analisi che conduce J. Lacan sulla fase dello specchio come centrale nel processo di apprendimento e di identificazione del piccolo d'uomo, cfr. Id. *Discorso sulla causalità psichica* (1946), tr. it. di G.B. Contri, in Id., *Scritti*, Einaudi Torino 1974, vol. I, pp. 180 e ss. Nell'orizzonte più ampio dell'esperienza comunicativa, cfr. A. Gualandi, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano 2013.

¹⁷ Particolarmente interessanti da questo punto di vista le riflessioni di Gabriel Tarde nello scritto *L'inter-psicologia* [in Id. *Le leggi sociali. Lineamenti di una sociologia* (1898), tr. it. di S. Prinzi, Paparo, Napoli 2014, pp. 11-142].

solo ci si sofferma su questo dato, si comprende come il vivere in comune non sia un obiettivo, un *escamotage* intelligente e vincente della vita come *bios*, ma la sua elementare tessitura¹⁸. L'universo simbolico che orienta lo sguardo, il gesto, la parola dell'Altro, si iscrive sulla carne, sulle movenze di ogni nuovo nato. Dal comune prende respiro ogni elementare rapporto interpersonale, ogni individualità, ma altrimenti da un codice genetico, diversamente da un flusso continuo e unidirezionale: filogenesi e ontogenesi interferiscono con ritmi e codici non sovrapponibili o surrogabili¹⁹. Ogni forma di vita si coniuga in questo senso nella metabolizzazione della spinta elementare dell'autoconservazione con una visione del mondo che sostiene e trasporta oltre quel corpo singolare. Il rapporto parentale nell'accudimento trasferisce valori, dilata la prospettiva dalla pulsione vitale all'interesse per quel modo di vita in cui è salvaguardata la possibilità di esprimere e soddisfare il proprio desiderio: prendere atto della presenza dell'Altro oltre che dipendere dallo sguardo dell'Altro genera la prima percezione della propria identità²⁰. In questa prospettiva il sentirsi umano e il rappresentarsi come umano mette in gioco già nell'indeterminato l'apertura e nell'apertura la tensione della vita verso l'esterno (nei bisogni immediati e oltre o altrimenti del mero istinto), verso il mondo (a sua volta smisurato) e verso l'Altro al di là dell'istinto sessuale. La risposta e l'attenzione dell'Altro, dunque la possibilità di una vita in comune, produce sicurezza, o meglio traccia i confini di un mondo intorno ad ogni singola vita attrezzandola nello stesso tempo all'esperienza dell'unicità irripetibile dell'esistenza che nella scena comune dà misura ed esprime i suoi desideri, sperimenta nel limite della propria singolarità la tensione pratica come libertà²¹.

In questa prospettiva, pur indeterminato e ad un tempo posizionato, questo vivente eccentrico è sempre in fieri, in divenire nella misura in cui nel suo stesso vivere si trova esposto e disposto oltre sé, nella tensione ad altro, all'Altro²². Questa esperienza è tale nel condizionamento di circostanze, incidenti²³ e risultati, si configura nell'evento, nell'imprevisto, nella varietà di espressioni e pratiche sulla scena più o meno larga della vita comune. Nella rappresentazione di sé come creatura o opera di sé stesso, di vivente esposto ad un eccesso di stimoli o difettivo, l'uomo ha cercato nel vivere in comune la via e la testimonianza, l'*escamotage* e il sostegno al sentimento di fragilità e di indeterminazione. Nella piena risonanza tra

¹⁸ Si vedano J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001 e R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁹ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), tr. it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2004.

²⁰ Questa secondo Freud la soglia dell'attività intellettuale nell'assunzione del principio di realtà, cfr. *La negazione* (cfr. Id, *La negazione* (1925) in Id., *La negazione e altri scritti teorici* (1911-38), tr. it. di L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 1981, pp. 64-69) e il commento di J. Hyppolite, *Commento parlato sulla Verneinung di Freud*, in J. Lacan *Scritti* (1966), cit., vol. II, pp. 885-893.

²¹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), tr. it. a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987.

²² Rinviamo a E. Lévinas, *Il tempo e l'altro* (1980), tr. it. a cura di P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1997.

²³ Sul fattore della credenza cfr. W. James, *La volontà di credere* (1897), ed. Kindle Amazon 2015.

individuo e comunità come in condizione di alienazione degli individui, quando sembra frantumarsi il senso del comune e rompersi la fiducia e il rispetto reciproco, l'interrogativo sul significato e l'estensione del vincolo interumano rimane decisiva per la qualità umana della vita. In questo terreno necessariamente dinamico, ogni sostanzializzazione e naturalizzazione della comunità mette in atto, dunque, una menzogna etica²⁴: menzogna nella misura in cui si semplifica ideologicamente il concetto di natura per spiegare l'altro della natura, etica per il fatto che decide della rappresentazione del mondo comune. Un salto sotto l'apparenza di un'analogia nella misura in cui chiude l'essere-nel-mondo-con-altri come poter essere altrimenti nell'astrazione cristallizzata di una metafisica della natura. La "menzogna etica" lavora al posto del mito, gli sottrae la funzione di sostituto dell'indicibile e inattingibile che dà forma umana alla vita.

3. Dalla dimensione etica alla dimensione economica del comune

Si rende necessario allora non solo assumere la fine della metafisica, ma provare a sperimentare la possibilità di una comunità partendo dal bisogno senza il sostegno di un qualsiasi fondamento. Molto semplicemente etico nel significato antico richiama ad *oikos*, casa comune, che sostiene e rassicura la vita di ciascuno come patrimonio di tutti e come risorsa di ciascuno: ha che fare con un'idea specifica dell'essere nel mondo con altri, preserva la pretesa di familiarità con il mondo degli "abitanti" di questo spazio condiviso al di là di ogni confine tracciabile²⁵. Da questo punto di vista l'etica si occupa di un "bene" impalpabile e non misurabile, allo stesso tempo decisivo per la forma specifica della vita umana: nasce e vive nel territorio dinamico e mobile della vita comune. Dal punto di vista "etico" ogni bene non è oggettivabile in qualcosa di circoscritto o materiale, né tanto meno negoziabile: punto di convergenza di vissuti e ideali diversi tesi a un ideale insieme sentito e condiviso della qualità umana della vita come risorsa universale. Nell'erosione attuale del comune diventa sempre più difficile riconoscere uno spazio per l'etica. La banalizzazione come l'indifferenza verso l'esposizione affettiva dell'esistenza umana mortifica ogni forma di fiducia nel futuro e di creatività per il venir meno di un orizzonte di senso²⁶: l'esistenza umana è messa in questione.

Senza cedere ad una sorta di melanconia nostalgica dinanzi al disorientamento, all'alienazione di un senso del comune sempre più esposto alla diffidenza, al conflitto e alla violenza e sempre meno capace di attingere l'immagine

²⁴ Riprendiamo il termine utilizzato da Roland Barthes in *Miti d'oggi*, cit., pp. 207-209.

²⁵ Rinviamo a R. Bonito Oliva, *La fondazione dell'etica: un ossimoro? Per un'etica dell'opacità*, in «Etica e Politica», XI, n.2, 2009, pp. 209-225.

²⁶ Sul tema della fiducia come fattore essenziale del rapporto tra individuo e società si veda in primo luogo N. Luhmann, *La fiducia* (1968), tr. it. di L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2002. Sugli effetti dell'insicurezza sulla salute del vivere comune, cfr. R. Castel, *L'insicurezza sociale* (2003), tr. it. di M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino 2011 e Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città*, tr. it. di N. Cagnone, Bruno Mondadori, Milano 2005.

di un mondo comune come orizzonte del confronto, del conflitto e del dialogo tra identità diverse, si rende comunque necessario un esercizio critico su questo restringimento dalla articolata dimensione etico/politica alla assolutizzazione della dimensione economica della vita umana. Senza cambiare la scena e il gioco delle parti la “versione” economica della globalizzazione ha solo reso più vulnerabili i confini e le vite, riproducendo e rafforzando antiche disuguaglianze e conflitti: rimane anche nella forma del “commercio” la necessità di un comune nel linguaggio, negli scambi, nell’adesione a modelli. Non è la dimensione economica, ma la sua incidenza sulle forme della vita ordinaria a creare la questione, la sua funzione performativa nei vissuti, nei sentimenti e nell’equilibrio nelle e delle forme di vita singolari. Se non si vogliono considerare gli effetti della disuguaglianza e dell’emarginazione, è sufficiente registrare le parole ricorrenti della narrazione economica del nostro tempo: crisi, scarsità sono fantasmi minacciosi che si agitano dietro la prognosi del benessere e della felicità a venire, lasciando riemergere lo spettro della difettività, dell’emergenza, se non della colpa²⁷. Disturbano la vita ordinaria, rendono friabili e insicure forme di vita che stentano a trovare familiarità e consonanza con gli spazi e i ritmi del vivere comune: l’*homo oeconomicus* costituisce quasi l’ultima frontiera dell’evoluzione umana. Questo passaggio e le cifre astratte che lo disegnano avanzano “fuori dell’uomo”, la prestazione camaleontica del danaro si rende disponibile indistintamente per desideri e calcoli, sintetizza degli uni e degli altri le istanze e le certezze. Certo anche il commercio, il far di conto, la produzione e il consumo sono forme della vita sociale dell’uomo, ma la riduzione della vita ad una dimensione ne impoverisce le risorse: l’emergenza e il rischio non sono fasi contingenti, ma quasi malattie organiche di un corpo incapace di riconoscere la spinta della vita²⁸. La naturalizzazione dell’uomo economico disattiva il dilemma barthesiano nella negazione della funzione narrativa del mito.

Sintomatologia e cura della crisi, patologia e salute hanno come unico denominatore comune l’economia. Se l’azione umana è regolata dai fini e dai valori, il bene nella sua unica accezione economica si impone e retroagisce sulla vita degli individui. Nella crisi prevale nella nostra mente il sentimento di una perdita, del rischio di una catastrofe: il pericolo produce incertezza e paura disattivando le capacità critiche di ognuno e impedendo una qualche immagine del futuro²⁹. Benessere, scambio e calcolo costruiscono la scena per spettatori/consumatori esautorati da un’esperienza di prima mano: tanto gli aggiornamenti quanto la

²⁷ Cfr. Y. Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra* (2010), tr. it. di G. Boggio Marzet, Alegre, Roma 2013.

²⁸ Se Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* richiamava alla complessità della società civile come luogo di conflitto di interessi e di rischio di un eccessivo impoverimento delle classi più deboli (cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §§ 189-195), Simmel a sua volta sottolinea l’effetto destabilizzante della formalizzazione crescente nella cifra economica della vita moderna [cfr. Id. *Filosofia del danaro* (1900), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 2003].

²⁹ Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.

percezione del proprio status economico producono una tensione alimentata dalla percezione della crisi ricorrente. Il danaro diventa alla fine la cifra della percezione di sé in un contesto sociale sempre più formalizzato. Ne derivano conseguenze nevrotizzanti per l'individuo e destabilizzanti per il vivere comune. Di fatto ancora oggi dietro il rumore di fondo degli aggiornamenti l'egemonia della dimensione economica ha incrementato le distonie individuali e i disturbi di comunicazione, senza allargare in maniera significativa il benessere nel mondo, senza fornire una sintesi significativa per la "insocievole socievolezza" di cui parlava Kant. Più che una scienza di calcolo e previsione *l'economia costruisce una pedagogia dell'umano*, individua principi e modi di espressione in grado di governare l'inquietudine e il disordine, l'ignoranza e l'incertezza: le strategie di disciplinamento assumono un *habitus* etico³⁰.

A parere di Sloterdijk il passaggio costituisce una vera e propria mutazione degli statuti della cultura. Si è passati dall'idea di cultura come formazione, disciplinamento e socializzazione, a quella centrata su addestramento, tecnologizzazione e inclusione in direzione di strategie di adattamento allo radicamento, di difesa dall'espansione dell'altro e costruzione di comunità virtuali³¹. In questa prospettiva il compenetrarsi di cultura e comunità può produrre al massimo un arcipelago di isole o di monadi smaterializzate e dissociate³². Viene meno ogni possibile demitizzazione nella misura in cui non vi è nulla da demitizzare.

In questo "mondo rovesciato" la diffusa sintomatologia di estraneazione richiede la sperimentazione di un'inversione di prospettiva, che muova dal basso, che rintracci linee di resistenza e di alternativa all'omologazione intercettando i segnali di un altrimenti. Seguendo le linee d'ombra di questa egemonia della dimensione economica è possibile disattivare l'inganno di una pseudonatura, recuperando la memoria della vita ordinaria nelle sue determinazioni storiche e plurali del vivere, nella disseminazione delle voci e nelle narrazioni di un altrimenti. Non si tratta di proporre ancora una volta "un mondo nuovo", di offrire un'ancora e una promessa di salvezza che alla fine deresponsabilizzerebbe da una presa in carico del presente. Allargare l'orizzonte, spostarsi e riattivare il movimento per aprire una distanza apre un varco per alleggerire il "peso" del rumore di fondo, per

³⁰ Se Günther Anders riscontrava che l'espansione della tecnologia aveva reso l'uomo antiquato [G. Anders, *L'uomo è antiquato*. 1. *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003], il passo successivo prodotto dall'economia finanziaria lo ha reso "smaltibile" (cfr. Z. Bauman, *op. cit.*).

³¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo* (2006), tr. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2007.

³² Gabriel Tarde parla della sociologia come monadologia nella misura in cui la civilizzazione disciplina l'interazione di forze, commentando non senza una qualche ambiguità che: «A lungo andare, con il passare dei secoli, vediamo dove la continuazione di un tale progresso condurrà le nazioni: a un livello di splendore freddo, di pura regolarità, [... contrastando] con la grazia bizzarra, con la complessità tutta vitale dei loro inizi». [Id. *Monadologia e sociologia* (1893), a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona 2013, qui p. 110]. Sugli effetti di insularizzazione prodotti dalla civiltà contemporanea due testi di Michel Houellebecq forniscono una suggestiva traduzione letteraria, cfr. Id., *La possibilità di un'isola* (2005), tr. it. di F. Ascari, Bompiani, Milano 2009 e Id., *Le particelle elementari* (1998), tr. it. di S.C. Perroni, Bompiani, Milano 2015.

creare un silenzio e una sospensione in vista di nuove immagini per rivitalizzare il sentimento di un “Noi” come preconditione e materia dell’Io³³ e per ridare voce all’interesse dei singoli alla scena comune. In ultima analisi con Barthes recuperare la realtà del comune nella sua opaca densità mitica.

Questa distanza tra attività e passività, tra decisione e desiderio consente di guardare oltre il mero presente e al di là del ristretto spazio del proprio. Questa la condizione di un esercizio critico che consente di orientarsi nel mondo, non esauribile nei saperi, nelle conoscenze e nelle pratiche per il fatto stesso che il mondo prende forma nel linguaggio e nella relazione³⁴. Fa da sfondo al balbettio del bambino che esprime il primo elementare bisogno dell’Altro e al soggetto maturo che si misura con l’Altro da sé. Relazione che poggia sul terreno germinale del sentimento – “presenza” – si coniuga nel rapporto orizzontale tra individui che traducono il sentimento in un passaggio all’atto di difesa o di evitamento, di confronto o di accoglienza. Se questa “presenza” si sostanzializza, bisogni e desideri sono spostati più che sublimati, mimano una familiarità con lo spazio comune polverizzato, inquietante. A venire meno è l’immagine del mondo come “medietà”: presenza come terreno di incontro e di dialogo, universo di senso senza ridursi ad un’unica dimensione nell’uno o nell’altro senso.

Quando manca l’intervallo che spinge all’attraversamento che separa l’uomo e il mondo, il Sé e l’altro prevale una simbiosi acritica: lo spazio diventa indistinto luogo di contenimento e il tempo perde il suo ritmo nel flusso continuo di stimoli inibendo la riflessione, rimuovendo ciò che è al di qua e prima del vivere comune. Non si tratta di occuparsi di questa o quella realtà, di questo o quel valore, ma di restituire forza alle parole e al linguaggio nella loro densità, di risvegliare l’attenzione sul rinvio inscindibile tra significante e significato in cui i modi del vivere comune si costruiscono e si disfano³⁵.

4. *Pensare l’origine come sacrificio*

Nella nostra tradizione occidentale il luogo fondativo e idealizzato del vivere comune è la *polis* greca per la quale la minaccia maggiore è la guerra interna piuttosto che la minaccia che viene dall’esterno. Dalla percezione di questo pericolo la filosofia viene spinta ad interrogarsi sulla “fragilità del bene” spostando lo sguardo

³³ Una interessante riflessione su questo punto è proposta da J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* (2012), tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015. Le questioni lasciate aperte dalla secolarizzazione dello Stato moderno tuttavia a nostro avviso non sono risolvibili soltanto nel rinnovato dialogo tra fede e ragione se non dopo essersi interrogati criticamente sulle configurazioni diversificate che tanto la scienza che la credenza hanno assunto.

³⁴ Cfr. R. Bonito Oliva, *La vita in figure. Tra sfondi emotivi e orizzonti etici*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXIX, 2016, pp. 83-95.

³⁵ Su questo rinviamo al recente saggio di Piergiorgio Donatelli, *L’ordinario e la coesione delle forme di vita*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXIX, 2016, pp. 97-108.

dal cielo all'uomo³⁶. Se la tragedia di Antigone rappresenta per Hegel la rottura della "bella eticità", il processo a Socrate consegna alla comunità la risoluzione del conflitto delle interpretazioni. Socrate è ritenuto colpevole di aver suscitato domande, di aver allargato l'orizzonte del mondo comune ad un pensiero che allude ad un oltre o un altrimenti non circoscritto alla *polis*. Socrate accetta il processo e viene condannato a morte, ma non fugge e nemmeno cerca giustificazioni: la sua vita ha senso solo nella città. Il sacrificio di Socrate mette a nudo l'urgenza di una nuova visione del mondo comune, di nuove narrazioni in grado di reggere le questioni aperte dall'esistenza umana al di là di ogni singolo sapere, di ogni singola pratica. La commedia svela visivamente il dislocarsi del filosofo, ne mette in scena l'inattualità. Altro è il terreno della filosofia dalla sfera politica, suo oggetto è la "parte migliore dell'uomo" minacciata dalla pratica politica, come affermerà Aristotele. A questa si volge l'occhio del filosofo non per emendare la parte peggiore, ma per cogliere la tensione al valore nella traccia discontinua e frammentaria della vita ordinaria, il senso che la sottende e che mantiene aperto il rinvio reciproco tenuto in vita e alimentato nello spazio politico, comune. Lo spazio di uomini liberi, ma originariamente esposti alla "servitù volontaria", all'interesse, all'obbedienza acritica, al potere³⁷.

Un luogo creato dalla narrazione filosofica, ma anche la costellazione simbolica in cui la tradizione occidentale ha distribuito teoricamente e poeticamente la complessità dell'universo umano. L'esperienza del tragico della vicenda umana concentrata nella *polis* e risolta nella condanna di Socrate vittima sacrificale: sulle nuvole dove lo colloca Aristofane e fuori dalle logiche politiche e ideologiche del suo tempo. Socrate rivendica e difende la sua appartenenza alla città, ma ad un tempo le svela il pericolo di una "legge del giorno" incapace di dialogare con la "legge della notte", di una ragione e di un potere in-differente alla "fragilità del bene" nella e della vita umana³⁸. Secondo quanto dice Cicerone Socrate portò la filosofia nella vita ordinaria degli ateniesi: riflettere e pensare non era più una tecnica, ma un esercizio di libertà di tutti e ciascuno. Questa la colpa aggravata dal fatto che poneva i suoi concittadini dinanzi ad una responsabilità assoluta senza la consolazione di una visione del mondo, un dovere senza consolazione³⁹.

³⁶ Accanto alle analisi svolte da Hannah Arendt in *Vita activa* [cfr. Id., *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964 in questa prospettiva assume particolare significato il testo di Martha Nussbaum *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), tr. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011.

³⁷ È il rischio insito nella degenerazione politica del totalitarismo che la Arendt non circoscrive al nazismo, ma ad ogni forma di assopimento della capacità di giudizio, cfr. Id., *La crisi della cultura nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro* (1968), tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1999 e Id., *Pensiero e riflessioni morali*, in Id., *La disobbedienza civile a altri saggi* (1972), tr. it. di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985.

³⁸ Socrate forse fu indotto a riflettere non solo dalle vicende di Atene, ma anche da quanto vissuto nella guerra del Peloponneso in cui Tucidide stesso sente l'orrore per l'umano.

³⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth*, tr. it. di S. Giametta e F. Masini, Adelphi, Milano 1979.

Forse da questo è ispirata la prudenza di Aristotele che ricorda come dinanzi alle inquietudini delle vicende umane l'etica può fornire un orientamento muovendo dal senso comune come retroterra della virtù che cerca l'equilibrio tra il troppo e il poco dell'umano. Per questo l'etica ha a che fare con "la parte migliore dell'uomo" diversamente dalla politica, governo del comune come ambiente naturale di questo animale dotato di linguaggio e sospeso tra il divino e il naturale. La distanza della filosofia non è una strategia di allontanamento allora, ma il luogo stesso del pensiero come distanza che consente una prospettiva più larga sull'inquietudine delle vicende umane. Ciò che cerca il filosofo si situa nell'orizzonte più ampio del mondo, nel significato che assume la vita umana come apertura al futuro, tensione al bene. Forse questa distanza ha segnato il destino del filosofo, qualcuno come Socrate ci ha rimesso la vita, altri il senno, ancora oggi e in forme che si ripetono nonostante a condannare possano essere scienziati o psicologi o sociologi e ancora oggi non sembra che la filosofia goda di buona salute. Il malessere produce adattamento, la ricerca di "prese più sicure sul reale", la sofisticata diagnosi del "fuori dell'uomo" come oltrepassamento dell'umano. Demitizzare farebbe perdere l'oggetto e con esso il peso dell'esperienza del comune. Non è questo il luogo per discutere o giudicare, una risorsa è riposta nel peso mitico di questo "sintomo" del presente. Il segnale di un disagio, di un'alienazione come direbbe Barthes, l'esigenza di una presa di distanza come contromisura del "fuori dell'uomo" come suggerisce Agamben: l'interesse e la responsabilità per la salute della vita di tutti e di ciascuno che da teorie e pratiche degli uomini ricadono sulla variegata e plastica ex-sistenza umana, su altri viventi, sull'ambiente. La comunità in fondo è il primo anello di una spirale su cui scorre l'intera vicenda dell'essere-con-altri-nel-mondo e rintracciare la "voglia di comunità" oltre la rassegnata voce egemonica dell'economia invita, se si può dire, obbliga verso questa sinuosa linea di un futuro per la narrazione e per il vivere comune.

La comunità “liberale” Forme del legame politico tra dono e scambio¹

Alessandro Arienzo

1. La comunità e la filosofia politica oggi

Tra i dibattiti che hanno più segnato il panorama filosofico contemporaneo vi è quello sulla comunità, in particolare per ciò che concerne i principi della sua organizzazione politica. Dalla seconda metà degli anni '70 il confronto critico intorno alla proposta rawlsiana messo in campo da un'ampia e molto eterogenea serie di studiosi cosiddetti “neocomunitaristi” (tra questi Robert M. Unger, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) ha evidenziato le contraddizioni inerenti i principi logico-normativi dei sistemi politici liberal-democratici: la natura della libertà e il problema della legittimazione dell'autorità politica; la centralità dell'individuo; la prevalenza dello spazio nazionale sulle forme di vita politica di comunità². Gli sforzi di questi autori erano volti a superare il modello universalista e neutralizzante del cittadino democratico-liberale per valorizzare la pluralità di esperienze che si fanno comunità umane, prima che politiche. Tuttavia, se la proposta liberal-democratica rawlsiana non era ritenuta capace di rispondere alle sfide del multiculturalismo e dell'emergere dei conflitti tra forme di vita differenti, l'ipotesi neo-comunitarista mostrava alcuni lati oscuri: quelli della chiusura identitaria, dell'esclusione, della piccola patria che avevano segnato le riflessioni novecentesche sulla *Gemeinschaft*³. Nel confronto tra queste due prospettive si è quindi inserito un diverso percorso d'indagine, di matrice neo-aristotelica e neo-repubblicana, basato su di un'idea di libertà politica che articolava diversamente le declinazioni berlinesi attraverso il recupero del civismo e dell'autogoverno repubblicano. La tematizzazione del “momento machiavelliano” nelle opere di John

¹ Questo contributo approfondisce e amplia alcuni dei temi introdotti in “*La magia dei vincoli*”: dare, avere, donare, in U. Olivieri, A. Luzzi (a cura di), *Comunità e reciprocità. Il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Diogene, Napoli 2014, pp. 29-42 e prosegue un lavoro di ricerca ancora in fieri sulle forme del vincolo politico in età moderna e contemporanea.

² Su questo dibattito cfr.: A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; S. Petrucciani, *Comunitarismo, liberalismo, universalismo*, in «Parolechiave», n.1, 1993, pp. 31-49; N. Urbinati, *Rawls, Dworkin, Walzer e il neocomunitarismo*, in G. Pasquino (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, UTET, Torino 1999, vol. III, 2, pp. 537-556; E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000. In particolare, sul comunitarismo: I. Colozzi, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano 2002; V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma 2004.

³ A partire dalla riflessione di F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

G.A. Pocock, quindi il neo-repubblicanesimo di Quentin Skinner e di Maurizio Viroli, infine la traduzione normativa di questa prospettiva operata da Philip Pettit, hanno messo in risalto l'esistenza di una tradizione repubblicana distinta da quelle liberal-democratica e comunitarista⁴.

Questo confronto tra modi differenti di intendere il vivere in comune ha significativamente accompagnato il progressivo indebolirsi delle aspirazioni comuniste e socialiste (finanche nelle sue versioni social-democratiche) che ha nel 1989 un vero e proprio *Sattelzeit*⁵. Il lungo passaggio storico segnato dal crollo del muro di Berlino ha accelerato quello sforzo di ripensamento della comunità politica nazionale e della sua forma statale che caratterizzavano i percorsi teorici dei primi autori neocomunitaristi e degli autori neo-repubblicani, e che andava assumendo nuova (e diversa) forza grazie agli studi post-coloniali e al globalismo cosmopolitico⁶. In questa cornice si è collocata la peculiare ripresa nel nostro paese del tema della comunità. Il tracollo della prima Repubblica, e i dibattiti che accompagnavano la costruzione della nuova Europa, hanno visto innanzitutto il riemergere della questione federalista e municipalista, grazie al contributo di Gianfranco Miglio⁷. Gli eventi drammatici succedutisi al 1989 hanno quindi favorito la ripresa degli studi sulla Arendt, con l'esplicito obiettivo di recuperare gli elementi utili a ripensare la comunità politica come *polis* democratica e partecipata. Nel contempo, agli studi dedicati alla filosofa tedesca, si sono affiancati quelli sul Machiavelli repubblicano, nonché la ripresa di una riflessione critica sullo stato moderno, sulla sua genesi e sulle sue ricorrenti crisi. Pur con le loro profonde

⁴ Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, tr. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, tr. it. di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001; P. Pettit, *Il Repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000; quindi: M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia Politica», XIII, n.1, 1998, pp. 101-132 e L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁵ R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), tr. it. di A.M. Solmi, Clueb, Bologna 2007. Sul 1989 come *sattelzeit* rinvio al doppio numero monografico dal titolo '80s & '90s. *Per una mappa di concetti, pratiche e pensatori politici* della rivista «Politics. Rivista di Studi Politici», (1-2), 2015 a cura di Diego Lazzarich, Michele Filippini, Cristina Cassina, in particolare il contributo di G. Ruocco, *Appunti sulla transizione democratica dell'89*, nel volume n.2-2015, pp. 83-97.

⁶ Sugli studi post-coloniali, cfr. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.), *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London 2000; S. Bassi, A. Sirotti (a cura di), *Gli studi postcoloniali. Un'introduzione*, Le Lettere, Firenze 2010; S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale*, Ombre Corte, Verona 2008. Due testi di assoluto rilievo che si possono collocare in questa temperie politico culturale sono: B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (1991), tr. it. di M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2000 e N. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione* (1990), tr. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997. Quanto alle speranze cosmopolitiche: D. Archibugi, D. Held, M. Kaldor e R. Falk, *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993; D. Archibugi, *La democrazia cosmopolitica: una riaffermazione*, Asterios, Trieste 2000; D. Held, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, Il Mulino, Bologna 2005; D. Archibugi, *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, Il Saggiatore, Milano 2009.

⁷ Mi limito a segnalare: G. Miglio, *La prospettiva teorica del nuovo federalismo*, in «Federalismo & Società», vol.1, 1994 e la raccolta *Le regolarità della politica*, 2 voll., Giuffrè, Milano 2008.

differenze, tutti questi percorsi d'indagine condividono l'urgenza di una riflessione critica sulla forma politica liberal-democratica e sui suoi presupposti. In primo luogo, l'immagine contrattualistica della comunità politica; ossia che essa si fondi su un patto originario stipulato tra individui liberi. In secondo luogo, i suoi esiti giuspubblicistici e utilitaristici: dalla sua scaturigine teorica primo-moderna, quindi ai percorsi che legano sovranità e giusnaturalismo (da Hobbes a Rousseau), fino ai percorsi novecenteschi della comunità statale e nazionale. In terzo luogo, l'individuo come soggetto politico fondamentale, nonché dell'idea che esso debba essere tanto il punto di avvio quanto l'esito del processo politico. In ultimo, il convincimento che il vivere associato si costruisca intorno ad una volontà libera che sceglie di cedere alcuni diritti naturali in cambio di quella sicurezza e di quel benessere che solo un'autorità politica comune può garantire. In definitiva, ciò che si contesta è l'idea che la comunità politica sia l'esito di un processo di composizione razionale delle volontà isolate e fondato su un calcolo di "convenienza". Lo strumento del patto/contratto appare funzionale a un con-venire politico che realizza l'interesse individuale nella tutela della sicurezza e del benessere economico, e l'interesse collettivo nella forma di un'autorità politica comune fondata proprio sul pieno riconoscimento della libertà individuale.

2. Per un lessico del dare, avere, scambiare

Se inserito in questo più ampio ambito di riflessione e dibattito sulla comunità politica e sui suoi esiti liberal-democratici, il tema del dono – che pure ha segnato il più recente dibattito sulla comunità – mostra non solamente la ricerca di principi politico-istituzionali nuovi, ma anche l'esigenza di forme di vita alternative a quelle centrate sull'auto-affermazione individuale⁸. I percorsi nei quali si è articolata la riflessione intorno al dono quale archetipo del legame sociale originario sono variegati, ma hanno come punto di origine le tesi espresse dall'antropologo Marcel Mauss, in particolare nel suo *Saggio sul Dono*⁹. Questi ha ricostruito come in moltissime culture cosiddette "arcaiche" le forme plurali del donare esprimono relazioni comunitarie complesse che, se correttamente indagate, permettono di porre in questione le interpretazioni storiche, sociologiche ed economiche che hanno ricondotto la genesi del legame sociale ai principi e alle logiche di una società di scambio. Il lavoro di scavo antropologico maussiano non si è però limitato a tracciare forme di vita associata arcaiche, ma ha segnalato come l'impossibilità di esprimere con lemmi moderni queste socialità "altre" obbliga a rivedere del tutto la tenuta del vocabolario giuridico, politico, economico occidentale e la concettualità

⁸ Cfr. F. Brezzi, M.T. Russo (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo della scambio nelle società arcaiche* (1924), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002; cfr. G. Satta, *L'ambiguità del dono. Note su dono, violenza e potere nell'Essai di Mauss*, in V. Rasini (a cura di), *Aggressività. Un'indagine polifonica*, Mimesis, Milano 2011, pp. 91-109 e G. Panizza, *Il dono. Iniziatore di senso, di relazioni e di polis*, Angeli, Milano 2003.

che lo sorregge. Dal lavoro di Mauss emerge dunque una straordinaria polimorfia del donare, “fatto sociale totale”, ma anche l’opacità nelle separazioni tra dono, scambio, dominio che ha spinto Alain Caillé a individuare almeno quattro linee d’interpretazione del dono come tema antropologico e filosofico. In primo luogo, il dono è stato interpretato come una forma di acquisizione di potere o di gestione razionale di risorse scarse. A dispetto di un’immagine del donare come di un atto gratuito e libero che non attende restituzione (“puro dare”), autori come Georges Bataille, Pierre Bourdieu o Melville Jean Herskovits hanno posto l’attenzione sulla logica strategica delle pratiche arcaiche del dono che, attraverso lo sperpero o la distribuzione di ricchezze, mirano a garantire prestigio, potere, influenza. In secondo luogo, vi sono quelle che il filosofo francese descrive come interpretazioni “inesistenzialiste”, che assumono invece la non esistenza del puro donare facendone figura dell’impossibile per eccellenza (in particolare nella riflessioni di Jean-Luc Marion e di Jacques Derrida), oppure del raro (Jacques Testart). Vi sono quindi altre interpretazioni che fanno del donare l’espressione epifenomenica di realtà primarie o essenziali: dallo scambio in generale di Claude Lévi-Strauss al simbolico di Jacques Lacan, dal sacrificio di René Girard al sacro tematizzato da Emmanuel Godelier. In ultimo, secondo Caillé (ed egli s’iscrive in questa linea di studio), vi sono letture che fanno del dono un fenomeno sociale primario che ha una realtà propria, intrinseca e irriducibile alle sue diverse funzioni o alle sue caratterizzazioni storico-sociali¹⁰. In effetti, proprio in Alain Caillé troviamo la declinazione più radicale di un donare inteso come relazione “primaria”, ossia dis-interessata¹¹. Il “dono” non è solo l’espressione di uno stare insieme, di un convenire, alternativo a quello dello scambio utilitaristico, ma esprime una relazionalità “politica” del tutto differente da quella dell’individualismo e dal contrattualismo liberale. Questo progetto filosofico-politico è incarnato dal MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitaire dans le Sciences Sociales*) di cui egli è direttore, e che è impegnato nel porre in questione, insieme, utilitarismo economico e utilitarismo politico interpretati come una forma logico-discorsiva e ideologica che condiziona oggi le scienze sociali¹². I risvolti etici e politici del dono sono quindi utilizzati come uno strumento di critica del moderno politico e sociale nel solco della lezione maussiana.

Restano tuttavia molteplici le difficoltà connesse a una definizione chiara e univoca del dono. Nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Émile Benveniste ha ricostruito cinque lemmi che si traducono, nel greco antico, con “dono”: *dós*, *dóron*, *dóreá*, *dósis*, *dótíné*, espressioni che dal dono gratuito propriamente detto alla

¹⁰ A Caillé, “Ciò che chiamiamo così imprecisamente il dono...” *Che il dono è dell’ordine del dono malgrado tutto*, in U. Olivieri (a cura di), “A piene mani”. *Dono, dis-interesse e beni comuni*, Diogene Edizioni, Pomigliano d’Arco 2013, pp. 27-35.

¹¹ Cfr. A Caillé, *Critica dell’uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell’azione*, Il Melangolo, Genova 2008. Sul tema dell’interesse vedi: L. Ornaghi, S. Cotellessa, *Interesse*, Il Mulino, Bologna 2000 e L. Ornaghi, *Il concetto di interesse*, Giuffrè, Milano 1984.

¹² Cfr. il sito della rivista del MAUSS: <http://www.revuedumauss.com.fr/>.

ricompensa esprimono concezioni molto diverse¹³. Benveniste osservava pure come solo gli ultimi due lemmi abbiano degli evidenti risvolti giuridico-politici. Se *dósis* indica genericamente l'atto di offrire, esso può anche essere utilizzato come forma di attribuzione di un'eredità al di fuori delle norme ordinarie. *Dótímê* esprime invece l'attributo dovuto a un dio, a un re e in generale alla comunità nel suo complesso. Benveniste mostra, quindi, come l'elemento politico implicato nelle relazioni donative si presenti nel mondo romano nel lemma *munus*. La radice originaria, in questo caso, è **.mei* traducibile con cambiare, scambiare, alterare e porta con se una duplice semantica connessa all'idea di "attribuzione di un incarico" e di "gratificazione". Incarico e gratificazione sono due nozioni:

di carattere reciproco, poiché implicano un favore ricevuto e l'obbligo della reciprocità. In questo senso si spiega il valore di 'carica amministrativa, funzione ufficiale' e quello di 'favore fatto a qualcuno', proprio perché si tratta di un 'servizio pubblico', cioè di una carica conferita a qualcuno e che lo onora impegnando¹⁴.

Il *munus* oscilla, quindi, tra *onus* (obbligo), *officium* (ufficio) e *donum* (dono) e configura un essere insieme fondato tanto su obblighi e uffici, quanto sul donarsi agli altri. Elementi politici appaiono anche nei lemmi che esprimono la gratuità – tema insieme "economico" e "morale" – «che si collega da una parte ai valori di denaro, dall'altra anche all'idea complessa di 'grazia'»¹⁵. Quest'ultima, esprime una pluralità di significati che vanno dal servizio gratuito, senza contropartita, dovuto a un dio, a quella riconoscenza dovuta per ciò che si riceve "a titolo gratuito" e che, pertanto, fa "risparmiare la spesa".

Le analisi che Mauss e Benveniste hanno svolto sul dono hanno segnato una parte importante della riflessione filosofico-politica odierna a partire dal lavoro di Roberto Esposito dedicato alla *communitas*¹⁶. Il lavoro di Esposito si colloca al termine di una fase di riflessione filosofica, che prende avvio tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90 in cui avevano prevalso le istanze di de-sostanzializzazione della comunità. Egli sottolinea la continuità tematica che lega il suo lavoro a quelli di Jean-Luc Nancy (*La comunità operosa*), di Maurice Blanchot (*La comunità inconfessabile*), di Giorgio Agamben (*La comunità che viene*) che tentavano di pensare la comunità non come una proprietà sostanziale, quanto come un'alterità costitutiva: la comunità non è un "qualcosa" che lega gli individui, ma è il loro essere in comune¹⁷. Questi sforzi mettevano in risalto il *cum* della *communio*, per pensarla come una relazionalità aperta

¹³ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), 2 voll., a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2011.

¹⁴ Ivi, v. 2, p. 142.

¹⁵ Ivi, v. 2, p. 150.

¹⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

¹⁷ Cfr. R. Esposito, *Comunità, immunità, biopolitica*, in U. Olivieri (a cura di), *"A piene mani"*, cit., pp. 105-114; J.-L. Nancy, *La comunità operosa* (1983), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; M. Blanchot, *La comunità inconfessabile* (1983), tr. it. di M. Antomelli, Feltrinelli, Milano 1984; G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

e non identitaria o proprietaria, ponendo in secondo piano l'elemento politico e istitutivo. Per contro, e riprendendo le analisi di Benveniste, Esposito faceva risaltare il *munus* come quell'elemento che qualifica politicamente una comunità e che la destina all'apertura e alla reciprocità. Il *munus*, infatti, rende conto di una dimensione relazionale strutturata che intreccia la cessione della piena libertà e autonomia del singolo con l'ufficio e la legge. Più che da un'appartenenza, i membri di una comunità sono quindi vincolati dall'"obbligo donativo" di darsi espropriandosi. Nelle opere successive Esposito indagherà anche i percorsi di conversione della *communitas* nelle istanze securitative dell'*immunitas*. Ossia alla tensione permanente che spinge al recupero di quel *proprium* espropriato dalla comunità e che spinge verso l'abbandono di quell'apertura all'alterità che è nella natura stessa (il *bios*) dell'uomo. Il lavoro di Esposito permette di porre in questione due temi. Il primo è nell'indicazione che l'elemento propriamente politico di una comunità è suscitato dall'apertura all'alterità che le è propria: l'altro nella comunità, l'altro fuori dalla comunità. Il secondo, è costituito dal fatto che se la comunità è un essere in comune nell'orizzontalità dell'apertura all'altro, essa assume le forme "verticali" implicite nel *munus*: ossia dell'ufficio e dell'obbligo. E che questa dimensione verticale può costantemente convertirsi nel dono perverso, in quel dare "liberale" che non solamente rappresenta uno dei sensi originari del *munus*, ma che costituisce, forse, il percorso effettivo di costruzione delle arti di governo tra Rinascimento ed età moderna.

3. La comunità verticale: dono liberale, perverso

Almeno fino agli inizi del Novecento il donare è stato infatti ricondotto prevalentemente alle forme della liberalità e della *largesse* più che a quelle della gratuità o alla *dépense*. Le pratiche di distribuzione di cariche, onori, ricchezze o la costruzione di relazioni politiche attraverso la composizione di reti attraverso il dono o lo scambio liberale sono codificate quali tecniche di governo e interpretate come nucleo centrale dei processi di costruzione dei sistemi burocratici del governo¹⁸. La sintesi più netta della natura strumentale della liberalità è nella pratica del *beneficium* romano, che ci permette di tracciare l'intero arco concettuale dello scambio liberale: dalla sua forma relativamente più libera a quella, invece, segnata dalla necessità della restituzione. Il beneficio indica in termini generici l'azione benevola nei confronti di qualcuno, ma nel mondo romano essa si qualificava come

¹⁸ Cfr. J.A. Starobinski, *A piene mani: dono fastoso e dono perverso* (1994), tr. it. di A.P. Tadini, Einaudi, Torino 1995 (qui si usa la nuova edizione dal titolo *Larghezza*, Abscondita Srl, Milano 2016); N. Zemon Davis, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento* (2000), tr. it. di M. Gregorio, Feltrinelli, Milano 2002; G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris 2007; P. Bourdieu, *Dalla casa del re alla ragion di stato* in L. Wacquant (a cura di), *L'astuzia del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, tr. it. di A. De Giorgis e S. Petrelli, Ombre Corte, Verona 2005, pp. 37-62, e P. Bourdieu, *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni Pratiche* (1994), tr. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1995, pp. 89-119.

una forma di relazione sociale che finalizza lo scambio di doni e di favori tra individui liberi alla costruzione di rapporti di solidarietà, di amicizia e di comunanza. Se esso può solo darsi tra individui liberi, non per questo il beneficio implica una qualche eguaglianza sociale; piuttosto, esso è tipicamente esercitato da chi, detenendo ricchezze, aspira a maggiori onori e riconoscimento. Esso è quindi esercitato anche verso cittadini di condizione sociale ed economica più modesta che possono, però, ricambiare offrendo al donatore consenso, obbedienza, fiducia. In tal senso, il *beneficium* rinforza i legami tra le famiglie che compongono la *res publica*, ma lo fa consolidandone la struttura gerarchica e vincolando agli uomini e alle famiglie più ricche quelle più povere. Del resto, è forte il rischio che il *beneficium* si trasformi in una relazione tra debitore e creditore poiché questo dono, per quanto “liberale”, implica spesso una qualche forma di restituzione. In pagine importanti del *De Officiis*, Cicerone discute del rischio che se non esercitato tra pari, e col fine esclusivo del pieno riconoscimento sociale connesso al rango e al valore individuali, il *beneficium* possa diventare elemento scatenante di conflitti e tumulti. Nel differente contesto dato dal principato romano, il *beneficium* diviene uno strumento espressamente politico, utile a vincolare sia gli esponenti della classe senatoria, che la plebe al *princeps*. Questo tratto è discusso con preoccupazione nel trattato seneciano *De Beneficiis (Sui Benefici)*. Il filosofo romano è impegnato a contenere il processo di degradazione del *beneficium* determinato dall’affermarsi del governo “di corte”. Attraverso una precisa precettistica, egli delinea una specifica arte “liberale” di governo che mira a legare gli uomini attraverso il “vincolo sacro” dell’amicizia e della comunanza frutto di una volontà libera e disinteressata che fa da eco al dono divino, dono grandioso e assoluto.

La ripresa umanistico-rinascimentale di temi ciceroniani e seneciani (oltre che delle opere di Aristotele) accompagna l’emergere di un’immagine della comunità politica che, al termine dell’esperienza storica dei Comuni, pone al suo centro la corte e il principe. Tra gli umanisti che scrivono sull’argomento, nelle sue opere (*De liberalitate*, *De magnificentia*, *De beneficentia*, *De splendore*, *De conviventia*) il Pontano traduce la liberalità nella virtù propria del vivere cortigiano. L’etica pratica della comunità di corte sarà, quindi, pienamente espressa dalla trattatistica sulla civil conversazione¹⁹. Autori come Stefano Guazzo o Baldassar Castiglione delinearono codici di disciplina dei comportamenti individuali basati sul dialogo e sull’ “umano commercio” e articolati intorno alle “virtù minori” della grazia, del piacere, dell’utilità. La corte è infatti lo spazio di una reciprocità fatta di elargizioni comunicative oltre che di beni tangibili che sottende, nelle scritture umanistiche, un’etica del nascondimento e della conformità²⁰. L’aristotelismo politico, che attraversa una parte importante della letteratura politica della prima modernità, associa quindi la virtù della liberalità a quella della “prudenza”. Quest’ultima, non è

¹⁹ A. Quondam, *Forme del vivere: l’etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Il Mulino, Bologna 2010, e Id., *La conversazione: un modello italiano*, Donzelli, Roma 2007.

²⁰ G. Borrelli, *“Non far novità”: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2010.

più una virtù morale necessaria a discernere e a promuovere il bene attraverso l'azione, ma diviene una qualità pratica tesa ad accordare le arti del governo con le occasioni e il mutare dei tempi²¹. In continuità con questa tradizione, Giovanni Botero nel suo *Della ragion di Stato* (1589) seziona gli scopi e le forme dell'esercizio della liberalità indicando in essa lo strumento per mezzo del quale il principe può «liberare i bisognosi da miseria» e «promuovere la virtù»²². Botero tematizza una vera e propria economia della liberalità (quasi una traduzione politica controriformista del tema cristiano della carità) finalizzata a «sparger i semi della benivolenza» e «inserire l'amore ne' cuori de' sudditi, che fiorirà poi e renderà con larghissima usura cento per uno»²³. In effetti, civil conversazione e ragion di stato collocano esplicitamente, tra le tecniche del governo, il dono fastoso e l'accorta distribuzione di cariche e onori al fine di dare corpo a una particolare forma di legame politico basato sulla relazione diretta tra governanti e governati. Una relazione che non è contrattuale né propriamente pattizia, ma che vale come uno scambio di reciproco interesse e onore. Da un lato, il principe lega a sé il popolo in un vincolo caritatevole e fastoso attraverso il soccorso ai poveri e ai bisognosi. Dall'altro, egli consolida il suo governo per mezzo di una distribuzione di cariche e onori che stringe a sé gli eminenti del regno e permette di comporre uffici e affidare specifiche funzioni di governo. In entrambi i casi, secondo Botero, queste forme di distribuzione debbono sempre avere come fine quello di “interessare” tutti al benessere dello stato. Del resto, l'interesse è il nucleo della stessa ragion di Stato²⁴.

Il dono fastoso del principe ha tuttavia anche una forte valenza simbolica. Infatti, il gesto del governante che risponde alla mancanza del popolo donando, spargendo ed elargendo beni e ricchezze, richiama al dare per eccedenza del Dio creatore di cui simbolicamente il principe si rende partecipe. Allo stesso modo, i rituali liberali della distribuzione delle cariche e degli onori, così come l'espressione di munificenza, rendono simbolicamente evidente come il principe sia la sorgente di ogni beneficio e della prosperità del popolo. Il gesto principesco dell'elargizione liberale richiama, come ha straordinariamente mostrato Jean Starobinski, quello antico della larghezza: la potenza generativa della terra si esprime come pioggia che feconda e che rende possibile l'abbondanza testimonianza della benedizione degli dei. La larghezza (da *largus*, abbondante) è riprodotta proprio dalla virtù principesca della liberalità, opera continua e costante di *sparsio* (distribuzione). Eppure, come ci ricorda ancora Starobinski, essa è espressione di una ricchezza accumulata che nasconde razzia, saccheggio, violenza. E che riproduce violenza proprio nel momento in cui si propone sotto forma di dono fastoso. Non quindi lo scambio di doni tra pari, che magari chiude il conflitto segnando la pace o quella reciprocità implicata dal *cum* del *munus*. Piuttosto, quelle pratiche di elargizione e distribuzione

²¹ Su questo importantissimo passaggio semantico, politico e antropologico cfr. V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori, Napoli 1983.

²² G. Botero, *Della Ragion di Stato* (1598), a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma 1997, p. 37.

²³ Ivi, pp. 38-39.

²⁴ Poiché, «ragion di Stato è poco altro che ragion di interesse», ivi, p. 34.

pubblica che, promuovendo attivamente le divisioni nel popolo, sostengono la necessità per i più poveri di doversi affidare alla giustizia del governante affinché i conflitti trovino rimedio. Come sottolinea Starobinski, nella cultura politica moderna la *largesse* ha riattualizzato la *sparsio* imperiale romana come “forma perversa” di dono che vincola il ricevente al donatore²⁵.

Tra le molte rappresentazioni di queste trame complesse di scambio, elargizione e distribuzione, una delle più efficaci è l'incisione del 1610 di Giacomo Franco (1556-1620) conosciuta come *l'Incoronazione del Doge*. L'incisione mostra il “principe eletto” attraversare Piazza San Marco su un palchetto sorretto dagli uomini dell'Arsenale a Venezia (gli Arsenalotti) nell'atto di gettare denaro al popolo. L'incisione è importante per diversi elementi, alcuni specifici della situazione veneziana, altri generalizzabili. In primo luogo, il Doge, appena eletto, deve esercitare una capacità elargitiva che rispecchia, e rinvia, al dono appena ricevuto dell'elezione. In altri termini, egli può “dare” perché ha “ricevuto”, e il suo dare non è altro che la conferma (su di un piano simbolico) di quella potenza eccedente che è propria della *Res Publica* veneziana di cui egli solamente esercita una funzione. In secondo luogo egli attraversa la piazza su un palchetto sostenuto dagli arsenalotti che, oltre a garantire un corpo militare scelto per la difesa del Doge, costituiscono uno dei ceti produttivi più importanti della Repubblica. Costoro lavorano, infatti, negli “Arsenali”: luogo deputata alla costruzione delle navi e degli armamenti, ma anche d'invenzione tecnico-scientifica e di formazione di tecnici e degli operai. In terzo luogo, l'incisione mostra come all'atto di spargere oro tra i poveri ne seguano risse e violenze che sono immediatamente sedate dagli arsenalotti armati di lunghi bastoni. Il dare del doge, la ressa ai suoi piedi tra i poveri, la violenza organizzata degli arsenalotti compongono una rappresentazione simbolica in cui la conservazione dell'ordine politico è garantita non tanto dalla distribuzione di ricchezze, quanto dalla capacità del principe (in questo caso eletto) di produrre conflitti e sedarli con la forza riportando l'ordine. In tal modo, questi attesta la necessità del proprio ruolo e della propria funzione, e lega a sé tanto i ceti più produttivi, quanto la plebe, attraverso una complessa arte del dare, distribuire e punire. Utilizziamo, a commento, le osservazioni di Starobinski alla Lettera 74 di Seneca a Lucilio: «I doni così gettati sembravano annunciare un'abbondanza; non appartenevano a nessuno; tutti vi avevano un ugual diritto: ma non sono mai abbastanza per tutti. Non è più la rude uguaglianza primitiva, quando la natura provvedeva a tutti i bisogni di una umanità ancora selvaggia [...]. La concorrenza avida suscita violenza e inganno, e lo spettacolo e feroce – guerra di tutti contro tutti»²⁶.

²⁵ Starobinski osserva come «la nascita della coscienza politica moderna coincide con il momento in cui divenne evidente che i re non possiedono nulla in proprio, e che i doni autentici non comprano l'obbedienza e non favoriscono la vanità; devono essere gratuiti, subordinati alla giustizia e a un 'alto fine'», J.A. Starobinski, *Larghezza*, cit., p. 13.

²⁶ Ivi, p. 41.

4. Scambio politico e sovranità

La civil conversazione e la ragion di stato mostrano una politica fatta di mediazioni comunicative e relazionali, di una pluralità di scambi e di elargizioni, fondate sull'abbondanza e sulla pienezza espressa dal potere del principe. Il percorso politico moderno si autorappresenta, invece, sulla base del modello di sovranità che getta le sue origini in una condizione di scarsità naturale (e quindi di guerra di tutti contro tutti) che la sovrabbondanza liberale nascondeva e deformava. La potenza generatrice della natura incontra un limite nell'illimitata spinta acquisitiva degli individui che, per garantirsi sicurezza e conservazione, debbono esercitare un diritto naturale su ogni cosa. Se le origini moderne della categoria moderna di sovranità sono nella definizione bodiniana di una «puissance absolue et perpétuelle d'une République»²⁷, in Thomas Hobbes troviamo la rappresentazione più significativa del sovrano. Nel frontespizio del *Leviatano* questi è presentato come un gigante composto di una molteplicità di individui che trovano la loro unità politica nelle spinte aggregative determinate dall'interesse individuale e dalla paura²⁸. Prima del patto la vita degli uomini è «solitary, poore, nasty, brutish and short»²⁹ e la relativa eguaglianza tra gli uomini e la scarsità naturale spinge al conflitto e allo scontro. L'obbligazione politica si fonda, quindi, sui percorsi di affermazione – per istituzione o per conquista – del sovrano che istituisce un potere verticale nella forma della legge e del comando. Il vincolo fondamentale è allora quello della legge, la relazione politica fondamentale è invece quella contrattuale. Legge e contratto necessitano comunque della forza della spada e di una pienezza di potere che solo il sovrano può esercitare.

Hobbes dedica uno spazio apparentemente marginale al tema del dono. Apparentemente perché la gratitudine per i doni ricevuti, quale forma del riconoscimento che si deve mostrare verso colui che dona, è posta come quarta legge di natura nel *Leviatano*. Il dono è quindi parte di quello spazio relazionale tra i singoli che regge quel percorso di auto-disciplinamento che nella quinta legge di natura egli descrive come “compiacenza” (*compleseance*). Certamente, la piccola morale della compiacenza – e quindi della gratitudine – non potrà che essere subordinata alla potenza della legge e della spada. La relazione hobbesiana tra sovranità e gratitudine che separa la dimensione dello scambio da quella del dono non è tuttavia la sola e più coerente espressione della comunità politica di sovranità.

²⁷ J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, 1530-1596, L. I, ch. VIII.

²⁸ T. Hobbes, *Il Leviatano* (1651), La Nuova Italia, Firenze 1991, particolarmente il Cap. XVI. È opportuno segnalare che nell'ampia letteratura sull'opera di Mauss ci sono autori che hanno segnalato la prossimità della riflessione maussiana con la lettura hobbesiana dello stato di natura: cfr. M. Sahlins, *Philosophie politique de l'«Essai sur le don»*, in «L'Homme», VIII, n.4, 1968, pp. 5-17.

²⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIII.

Infatti, in Rousseau troviamo il difficile sforzo di comporre una comunità politica che è sovrana perché non è altro che la forma politica di un atto di adesione originaria e libera al *cum* del *cum-munis*. In effetti, il ginevrino ponendo “il popolo” a presupposto e fondamento del sovrano rende la comunità politica quello spazio entro cui si costituisce la volontà generale. In Rousseau è il patto a fondare l’obbligazione e la sovranità – che è del popolo – sostiene ed esercita l’obbligazione politica in una *res publica*. In essa, la dimensione del dono è tanto presente quanto quella del patto, e attraversa sia la struttura politica del *Contratto Sociale*, sia – e in maniera forse più significativa – la serie di riflessioni e osservazioni riguardanti quella conoscenza del sé e degli altri che deve dare corpo alle nuove e più giuste relazioni tra il singolo e se stesso, tra i singoli e la comunità. Nella nona *Rêverie* Rousseau descrive la scissione e il contrasto causato dalla sua partecipazione a una festa nella tenuta di Madame d’Épinay nella quale egli si trova coinvolto, con alcuni gentiluomini. In quel contesto, i presenti si divertono nel lanciare pezzi di pan pepato ad alcuni miserabili che, per accaparrarsi questi dolciumi, si scontrano violentemente tra loro. La prodigalità perversa descritta da Rousseau accomuna i poveri nella violenza e marca la differenza tra questi ultimi e i ricchi. Questa forma violenta di *largesse* è opposta da Rousseau alla gioia che egli prova quando, allontanatosi dai soldati di Madame d’Épinay, acquista dei frutti da una giovane venditrice per regalarli a un gruppo di bambini del contado. La larghezza dei potenti, espressione del male sociale, è messa in contrasto con la distribuzione generosa e bene ordinata dell’uomo virtuoso³⁰. In questo gesto che pure appare tutto “privato”, solitario e individuale, non vi è tuttavia la ricerca di un legame sociale differente da quello che egli discute nelle sue opere politiche: il dono ai bambini di Rousseau è solo un modo diverso, perché equilibrato e giusto, di godere in quella pienezza di sé che è possibile mettere in comune solo nella condizione di libertà realizzata dal contratto sociale. Quella condizione, in altre parole, che egli, come un antico legislatore, vorrebbe rendere possibile attraverso una repubblica sovrana che lega tra loro gli individui in una melodiosa libertà³¹. E che costituisce la forma politica adeguata a quel cittadino del mondo di cui, nell’*Emilio*, egli si mostra come precettore e maestro³².

³⁰ Cfr. J. Starobinski, *Larghezza*, cit. Il francese è certamente tra i maggiori studiosi e interpreti di Rousseau e tra le sue molte opere dedicate al ginevrino, quella di maggiore interesse per i temi qui discussi è *La trasparenza e l’ostacolo* (1975), Il Mulino, Bologna 1999.

³¹ Sull’importanza della dimensione “melodica” nella riflessione politica di Rousseau mi permetto di rinviare a: A. Arienzo, *Legislators as musicians. On Rousseau’s foundation of democratic republicanism*, in M. Castagna, *Interdit. Essays on the origin of Language(s)*, Editions du CIRMI - Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2012, pp. 217-240.

³² Cfr. G. Gentile, *Un nuovo soggetto politico: Emilio cittadino del mondo*, in «Logos», n.s. n.4-5, 2009-2010.

5. Brevi osservazioni inconclusive

Sebbene molto differenti tra loro, le forme plurime del legame politico fondate sullo scambio, sul dono liberale e sul patto si accompagnano e si stringono in una serie di relazioni multiformi che reggono storicamente i percorsi concreti della cosiddetta modernità e che, in forme da ricostruire appieno, attraversano anche i sistemi liberal democratici. Queste forme di relazione politica esprimono la prevalenza dei momenti dello scambio e della circolazione di beni e ricchezze rispetto alla dimensione della “produzione” che troviamo, invece, solo nei percorsi del “vero dono”: espressione di quella potenza generatrice naturale o divina che vive di eccedenza. La teoria politica moderna riconduce quindi i vincoli e i legami politici alle forme prevalenti dell’obbligazione politica e dello scambio utilitario e conservativo. In tal senso, conservazione politica e sovranità si distinguono sulle forme e non sulla logica di questo scambio. In esse, l’elemento sovrabbondante, infondato, e ingovernabile espresso della pura gratuità dell’essere comunità, e che non è riducibile all’adesione razionale ai principi fondanti o alle regole del governo di una *communio*, è rimosso ed eventualmente collocato nella sfera “privata” della carità. Come ha sottolineato Marcel Hénaff, quel reciproco riconoscimento tra individui e gruppi che nelle società arcaiche è ricercato attraverso le forme cerimoniali nella modernità viene posto come convenzione, patto, scambio razionale. In particolare, nella forma stato il riconoscimento reciproco «è affermato e garantito dalla legge e dall’insieme delle istituzioni politiche e giuridiche che sanciscono la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni»³³. Tuttavia, questa rappresentazione, per quanto corretta nel tratteggiare il nucleo del modello statale giuspubblicistico, non coglie le istanze espresse dalle forme liberali e conservative (in senso classico) poste dalle relazioni verticali di potere che hanno sempre anche il volto del “dono perverso” e della mancanza. Come pure corre il rischio di ridurre la pluralità delle forme dello stare insieme alla sola forma dello scambio razionale pattizio. La sfida posta dal tema del dono alla politica, e alla sua riflessione sulla comunità, è allora duplice. In primo luogo, nel suo indagare forme e prassi di relazione anti-utilitarie e non mercantili, esso ci ricorda che l’irriducibilità del puro dare segnala alla politica il suo limite ultimo e invalicabile. In secondo luogo, e in questo il lavoro del MAUSS è prezioso, segnala che «l’*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi»³⁴.

³³ M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Éditions du Seuil, Paris, 2012, pp. 310-311. Il riferimento a M. Hénaff è nelle note di una bella relazione di Francesco Fistetti al convegno “Da Lontano. Dono, istituzioni, ospitalità”, tenutosi a Napoli il 27 e 28 aprile 2016. Gli atti sono di prossima pubblicazione.

³⁴ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 131.

Il «principio dialogico» nell’eredità di Marek Siemek*

Ewa Nowak

1. L’approccio fenomenologico al dialogo e la sua decostruzione da parte di Marek Siemek dal 1974 al 2002

Nella loro prefazione e postfazione al libro *Prawdy szukamy obaj: z korespondencji między Goethem i Schillerem* (*Both of us are Looking for Truth: the Correspondence between Goethe and Schiller*, 1974), Jerzy Prokopiuk e Marek Siemek stabiliscono due categorie distinte, ovvero il “principio del dialogo” e il “mito del dialogo”, al fine di *comprendere* (invece di *conoscere*) la relazione unica e al tempo stesso ambigua tra Goethe e Schiller, ricostruita attraverso quasi un migliaio di lettere scambiate tra i due poeti negli anni dal 1794 al 1805. Secondo la postfazione di Siemek, intitolata *Dialogue and its Myth¹*, il “mito del dialogo” si nutre di schemi interpretativi preconfezionati come “ispirazione reciproca”, “simpatia e comunione spirituale”, “competizione creativa” o “scontro critico”², applicati in questo caso a quella complessa relazione. Siemek rifiuta una tale «acquisizione scientifica di conoscenza positiva»³ come metodo per conoscere le personalità e le relazioni tra di esse, e questo per le stesse ragioni per le quali Lévinas rigetta tutti gli schemi e le categorie che tendono a semplificare, unificare e, nei termini di Lévinas, “dissolvere la differenza dell’estraneità” e la “pluralità dell’essere”. Nel suo primo approccio allo studio del dialogo, Siemek anticipa implicitamente una delle rivendicazioni più rilevanti della fenomenologia e dell’ermeneutica, ovvero che le dinamiche, le complessità e le tensioni che sorgono all’interno della “prossimità verbale”⁴ tra due individui (in questo caso Goethe e

* Traduzione a cura di Alessandro De Cesaris.

¹ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, in M. Siemek e J. Prokopiuk (eds.), *Prawdy szukamy obaj. Z korespondencji między Goethem i Schillerem*, Czytelnik, Warszawa 1974, pp. 375–390. Edizione tedesca: «Wahrheit suchen wir beide...». *Dialog und Mythos im Briefwechsel von Schiller und Goethe*, 1994 (Sonderdruck).

² M. Siemek *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 375.

³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 35.

⁴ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità* (1961), tr. it. di A. Dall’Asta, Jaca Book, Milano 1977, p. 78.

Schiller) non possono essere comprese nel contesto delle «parole che tendono all'astrazione teorica»⁵, come si esprime a riguardo Kamińska. È chiaro che Siemek apprezza un approccio fenomenologico alla prossimità tra Goethe e Schiller:

Quel modello di relazione completamente simmetrica e pre-formata costituisce una premessa più o meno conscia della maggior parte degli approcci interpretativi e degli schemi ermeneutici che sono stati applicati, fino a oggi, alla relazione tra Goethe e Schiller. Questo modello è senz'altro semplice, preciso e in qualche modo efficace. Tutti i molteplici livelli e aspetti della reciproca vicinanza dei due artisti possono essere così descritti nei termini di una sola antitesi iniziale con una struttura binaria, che facilita decisamente qualsiasi tentativo tipologico e comparativo⁶.

Nel rapportarsi a narrazioni personali e interpersonali autentiche, la virtù del lettore consiste nel tenersi lontano da categorie e metastrutture epistemologiche generiche, e nel bloccare gli assunti generati da queste categorie, così da concentrarsi meglio sulla realtà narrativa e aprire uno spazio per un nuovo, sorprendente significato. Inoltre, nella sua interpretazione di Goethe e Schiller «che si incontrano a metà strada»⁷ come un incontro stratificato, Siemek (non dissimilmente da Lévinas) rifiuta specialmente astrazioni, sintesi dialettiche e simmetrie forzate che deformano la singolarità, unicità e asimmetria preesistenti nelle relazioni interpersonali⁸, poiché esse non conducono alla verità nel suo senso ermeneutico⁹. D'altronde, non è sempre chiaro se egli distingua i fenomeni in quanto esperienze vissute e i fenomeni narrativi (testuali). Queste due ontologie sembrano intrecciarsi:

La perfetta simmetria tra forma e contenuto in tutte queste antitesi – e nelle corrispettive sintesi – e la facilità con cui queste vengono formulate e moltiplicate generano sospetto. Se questo schema chiaro e semplice fosse effettivamente applicabile ai fenomeni che doveva spiegare, si tratterebbe di una potente testimonianza della forza delle idee e dei concetti filosofici nell'influenzare la realtà storica¹⁰.

⁵ M. Kamińska, *Dialogische Pädagogik und die Beziehung zum Anderen*, Waxman, Münster - NY - München - Berlin 2010, p. 80.

⁶ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 376. In effetti la posizione di Siemek in merito alle asimmetrie comunicative corrisponde con ricerche sulla semantica, sul parlare e sul comprendere in quanto processi al tempo stesso inversi e non inversi, e alla distinzione «tra la prospettiva del parlante e quella dell'ascoltante». Cfr. P. Hendriks, *Asymmetries between Language Production and Comprehension*, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013, p. 14 (184–185).

⁷ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 375.

⁸ Ivi, p. 376.

⁹ «Per la verità ermeneutica riguardante le realtà dei testi, queste interpretazioni scientifiche andrebbero messe tra parentesi. L'epoché modifica il senso del testo così come esso appare nell'interpretazione, così che esso possa essere valido e possa essere sottoposto a ulteriore analisi scientifica. Nell'esperienza non può esserci validità che vada messa tra parentesi. Dunque ogni approccio scientifico al testo è invalido e va messo tra parentesi.» S. Musa Dibadj, *The Authenticity of the Text in Hermeneutics*, RVP, Washington DC 1998, p. 45.

¹⁰ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 377.

Lévinas suggerisce che «non è l'insufficienza dell'Io che impedisce la totalizzazione, ma l'Infinito d'Altri»¹¹, o l'infinita polisemia delle loro azioni, interazioni ed esperienze in quanto esse sono qualcosa di precomunicativo, storico e ancora invalido epistemologicamente. L'esperienza e la storia accadono sempre a individui, e così sono gli individui (non gli storici o ancor meno i narratori) che hanno il privilegio di ratificarle, ovvero di raccontare e condividere le proprie storie narrative a modo loro, con le loro parole, invece di quelle storie categorizzate e ratificate da (meta)narratori o interpreti. Siemek è pienamente consapevole dell'invalidità dell'esperienza bruta e della sua inappropriata ratificazione da parte di interpreti e scienziati:

L'incontro di due personalità, descritto in queste lettere, conserva dall'inizio alla fine la natura originale dell'evento e dei processi particolari iniziati da quell'evento, dell'evento e del processo che, nella loro fattualità e contingenza storica, sono alogici, liberi da qualsiasi significato e privi di qualsiasi "finalità interna". In particolare, non comprendono la maturazione organica di entrambi i compagni in direzione di una relazione mutua [...], né il concetto simmetrico-performativo del loro incontrarsi "a metà strada", come una pura sintesi filosofico-concettuale; c'è solo ciò che c'è in essi, e questo andrebbe preso letteralmente e con serietà, ovvero la storia di un incontro accidentale tra personalità, biografie e attitudini completamente eterogenee¹².

Il riconoscimento siemekiano del ruolo della narrazione come realtà "valida" rassicura il suo lettore del fatto che sia possibile familiarizzare con i tratti personali, le identità, le biografie degli altri solo in scarsa misura, se si crede di conoscerli nel modo con cui la consocenza scientifica crede di appropriarsi del proprio oggetto. «L'Altro non è sconosciuto, ma inconoscibile» a livello dell'esperienza, Lévinas afferma, e «la relazione con l'Altro non è una relazione di comunione armoniosa e idillica, o una simpatia [...], noi riconosciamo l'Altro come somigliante, ma come esterno a noi»¹³.

Siemek considerava la relazione dialogica tra Goethe e Schiller come qualcosa che oltrepassasse la "esaltazione epistemologica"¹⁴ tipica di quei ricercatori orientati verso una verità unica e universale (o piuttosto una illusione di verità¹⁵) e convinti che la «natura della realtà è razionale, che i fenomeni della vita, della storia e della cultura sono pienamente trasparenti per i nostri schemi cognitivi, che l'ontologia dei fatti e degli eventi coincide pienamente con le strutture logiche e teleologiche della nostra riflessione»¹⁶. Invece, Siemek ha postulato un ritorno alle esperienze e ai fatti

¹¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 78.

¹² M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., pp. 379-380.

¹³ E. Lévinas, *Time and the Other [and Additional Essays]*, trans. by R. A. Cohen, Duquesne Univ. Press, Pittsburgh 1987, p. 43 (traduzione del curatore).

¹⁴ Ch. E. Reagan, *Personal Identity*, in R.A. Cohen e J. L. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. SUNY Press, New York 2002, p. 6.

¹⁵ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 378.

¹⁶ Ivi, pp. 378-379.

(perché “i fatti non sono mai simmetrici”¹⁷) ricondotti a narrazioni autentiche, al fine di proteggere la “verità” del dialogo da “miti” illusori. Egli afferma che «qui più che altrove, noi abbiamo bisogno di una sorta di “ritorno alle origini” e alle “cose stesse”»¹⁸. Ma che tipo di esperienza possiamo trovarci di fronte quando leggiamo la corrispondenza tra Goethe e Schiller, se non l’esperienza narrativa? Affrontiamo dei resoconti narrativi successivi a eventi che sono accaduti, o che sono stati creati dalle “storie stesse” (nei termini di Ricoeur). Ma Siemek non li vede come delle memorie. Piuttosto, egli mostra che «una epigenesi assolutamente spontanea, non determinata da alcun fattore aggiuntivo o costruzione arbitraria, del significato»¹⁹ dell’amicizia tra Goethe e Schiller, può essere scoperta da qualsiasi lettore che faccia esperienza delle loro narrazioni a partire dalla sua propria. Nelle sue riflessioni successive egli afferma di conseguenza che «per noi non c’è pensiero né azione fuori dal linguaggio, soprattutto non pensiero o azione razionale»²⁰. Egli propende ancora per la via fenomenologica ed ermeneutica nella conoscenza di un altro essere umano; richiede «descrizioni realistiche [e microstoriche] dei fenomeni nella loro concretezza storica»²¹, lontano dai discorsi speculativi che conducono alla «storia che si fa sistema» e alla «riduzione dell’Altro all’Identico»²², come è stato evidenziato da Ricoeur. Secondo Siemek, le narrazioni di Goethe e di Schiller invitano i lettori a un dialogo con la scoperta dell’alterità incorporata nei due poeti²³. Contrariamente alla sua visione successiva, strettamente linguistico-razionale, Siemek evidenzia che «la realtà che incontriamo nella loro corrispondenza [di Schiller e di Goethe] non ha una natura puramente riflessiva»²⁴, e questo significa che la realtà rimane ancora

¹⁷ Ivi, p. 379.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, pp. 380–381. La “costruzione arbitraria” non risponde ai criteri di irrazionalismo proposti da R.A. Rice nel 2016, *Irrational Baroque Thought: Violence, Lovesickness and the Supernatural in Tales of Disillusion (1647) by María de Zayas*, in K. Gan-Krzywoszyńska e P. Leśniewski (eds.), «Studia Metodologiczne», Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań (in corso di stampa). Rice inoltre distrugge il mito della “esaltazione epistemologica” a modo suo: rivendica un ritorno agli eventi stratificati, ovvero a «fenomeni obiettivi, provabili (dunque validi) e che possono essere compresi e trasmessi intersoggettivamente». Questi fenomeni sono descritti da Ricoeur come resoconti narrativi collettivi, condivisioni di significati, comprensioni retroattive, ricordi di eventi passati e commemorazioni degli stessi, ri-narrazioni di memorie, produzioni di identità narrative e così via. Cfr. M. Duffy, *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, New York 2009.

²⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 38.

²¹ Id., *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379.

²² P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 180.

²³ Id., *Narrative Identity* in «Philosophy Today», LV, n.1, 1991, pp. 73-81 (in particolare p. 73).

²⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379. La dimensione non riflessiva della relazione tra Schiller e Goethe può anche essere considerata «fondata sul discorso», così come accade in Lévinas. Cfr. D. Boothroyd, *Responding to Levinas*, in R. Bernasconi, D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, New York 1988, pp. 15-31 (28). Proprio questo aspetto fenomenologico della concezione del dialogo da parte del primo Siemek non trova corrispettivi nella sua concezione più recente.

esperienziale²⁵, frammentata in episodi spontanei, artistici, “invalidi”, e che sfugge alle categorie scientifiche e filosofiche. Al contrario, il mito può nutrirsi. «Ci sono miti che non scambieremmo mai con la realtà», scrive Siemek. «Essi possono essere più interessanti, belli e, quantomeno, veri [ossia validi], come il mito di Schiller e Goethe»²⁶.

Anche dopo aver smascherato e decostruito gli schemi scientifici e interpretativi esteriori, così come le tendenze a mitologizzare, Siemek mostra che il dialogo stesso non è protetto da questo tipo di tendenze. È Schiller che incarna la tendenza a mitologizzare la propria relazione dialogica con Goethe. Secondo Siemek, la rivendicazione ermeneutica della finzione è un elemento integrante della cognizione umana, laddove questa consiste in un narratore e un compagno in dialogo. I narratori creano e inventano la “formula” e il significato delle loro relazioni con gli altri intenzionalmente (almeno nel caso che analizzo qui), insieme, in parallelo e in continuità con le relazioni stesse²⁷. In questo contesto, Siemek non omette la prospettiva degli storici che possono essere orientati verso la verità definitiva e «l’acquisizione di una conoscenza positiva»²⁸, se ci si aspetta narrazioni ben documentate, riconoscibili dalla collettività e “giuste” (nei termini di Ricoeur).

Pertanto, il valore di quelle lettere è relativamente più basso per uno storico o biografo *stricto sensu*, dato che si tratta del documento delle riflessioni di Schiller, della sua conoscenza e valutazione di sé, piuttosto che una testimonianza della realtà storica. [...] Pertanto, esse appartengono a una categoria ermeneutica diversa rispetto alla corrispondenza con Körner o Humboldt²⁹.

Per questo gli storici tendono a eliminare, o quantomeno a minimizzare «la finzione, rendendo la storia di ogni vita una storia finzionale o, se si preferisce, una finzione storica, comparabile a quelle biografie di grandi uomini in cui storia e finzione si trovano fuse insieme»³⁰. I biografi tengono a preservare la continuità temporale e lineare delle vite dei loro eroi, così come a preservare la relazione mimetica tra una vita e una storia che la riguarda: «La vita può essere compresa propriamente solo se viene ri-narrata mimeticamente tramite storie, in un triplice processo di pre-figurazione, con-figurazione e ri-figurazione dell’esperienza narrativa»³¹. I poeti tendono a creare narrazioni quanto più ispiranti possibile per i lettori, che potrebbero ricrearle più volte per via della polisemia. Le narrazioni autobiografiche

²⁵ Anche altri fenomenologi pongono l’accento sui «contatti fisici, oggettivi» (cfr. M. Kamińska, *Dialogische Pädagogik und die Beziehung zum Anderen*, cit., p. 99) e la «antropologia fondamentale» in quanto prospettiva capace di servire da complemento alla fenomenologia del dialogo: cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 146.

²⁶ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 390.

²⁷ Ivi, p. 380.

²⁸ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 35.

²⁹ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 384.

³⁰ P. Ricoeur, *Narrative Identity*, cit., p. 73.

³¹ M. Duffy, *Paul Ricoeur’s Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, New York 2009, p. 27.

di Goethe e Schiller, documentate dalla loro corrispondenza privata e ri-figurate dagli studiosi, sembrano un caso “intermedio” tra le tre varianti menzionate sopra. Si tratta del caso di due “sé stratificati” che si confrontano con «eventi storici concreti»³² e talvolta con la loro stessa creatività e originalità³³. In questo caso, l'originalità viene compresa nel contesto delle categorie fenomenologiche di singolarità, identità personale e pluralismo, perché sia Goethe che Schiller cercano la verità, ognuno nel suo proprio modo narrativo ed esperienziale.

Tuttavia, qui Siemek ha la seguente riserva: «Nonostante entrambi *parlino*, il loro discorso è simmetrico solo al livello dei significati diretti»³⁴. C'è asimmetria ed egemonia di un interlocutore sull'altro nel loro discorso? Ci può essere egemonia, e c'è asimmetria, tra la parte mitologizzante (attiva e parlante) e quella mitologizzata (passiva e parlata). Siemek descrive la loro relazione discorsiva nel modo seguente:

Se il dialogo deve essere, dal punto di vista ermeneutico, davvero fruttuoso e interessante, ovvero se deve riuscire a soddisfare la propria funzione ideogenetica e mitogenetica, allora una delle parti [...] deve essere la cosa “rispetto alla quale” il discorso dell'altra parte è orientato, “verso la quale” l'intenzione comunicativa è diretta. [...] Goethe qui è “l'Altro” verso il quale l'intenzione originaria del discorso mitogenetico è diretta. [...] Se dunque si dice, talvolta, che ogni mito è creato e formato nel dialogo, bisognerebbe anche aggiungere che, in qualche modo paradossalmente, ogni dialogo che abbia un significato dal punto di vista culturale [...] è in realtà un monologo, impostato stilisticamente più o meno come un dialogo³⁵.

In sintesi, dialogo e monologo, mito e (secondo la teoria della narrazione) finzione sono fenomeni distinti ma inseparabili. Questa è la prima considerazione che mostra la crescente consapevolezza, in Siemek, del dialogo come nozione filosofica potente ma nebulosa.

È tempo di discutere altri appunti capaci di mostrare la successiva evoluzione radicale del suo principio del dialogo. Siemek ha rifiutato alcuni aspetti ambivalenti dell'asimmetria, che sconvolgono l'equilibrio tra due o più persone all'interno della relazione di prossimità. Per spiegare la sua obiezione critica sulla prossimità, dobbiamo riconsiderare la prossimità in quanto categoria centrale dell'odierna filosofia del dialogo. Per alcune ragioni rilevanti, tra cui, da un lato, il degrado di norme e istituzioni dovuto al nazionalsocialismo³⁶ e, dall'altro, l'auto-centratezza

³² M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 379.

³³ Pertanto la concettualizzazione delle relazioni dialogiche dei due poeti appartiene alla “fenomenologia delle origini”; cfr. D. Moran, *Introduction in Phenomenology*, Routledge, New York 2000, p. 401.

³⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 385.

³⁵ Ivi, p. 386.

³⁶ Cfr. O. Ombrosi, *The Twilight of Reason*, Academic Study Press, Brighton 2001 e la recensione di Sara Hammerschlag, *Reason's Reminder: A Philosophy of Testimony after Auschwitz*, in «H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences», online, pubblicato a Maggio 2013, 1–3, consultato il 20 Dicembre, 2016, p. 1: «Questo significa non solo creare un legame temporale tra l'evento ciò che lo segue, cosicché ogni pensiero deve rispondere al nuovo imperativo categorico di Adorno - pensare

dell'Esserci, l'ipseità, la «ontologia dell'essere che ha cura d'essere»³⁷, oltre alla crisi dell'umanità causata dalla tecnologia, Buber, Lévinas e i loro seguaci hanno fornito rivendicazioni esistenziali, antropologiche, fenomenologiche e addirittura spirituali e sensualiste come nuovi fondamenti del principio dialogico, come ad esempio incontro faccia-a-faccia, responsabilità infinita, amore incondizionato, carità e compassione, e in particolare la responsività e la vicinanza, che fanno da ponte per la «Urdistanza»³⁸ tra individui e li aiutano a interconnettersi in quanto uomini, al di là di qualsiasi confine razionale e istituzionale, nazionale, etnico o politico. L'uso siemekiano di questo tipo di pensiero critico post-Shoah (supportato anche da Adorno, Jonas, Benjamin, Arendt e molti altri) è stato piuttosto selettivo. Egli ha dunque trattato con un certo scetticismo la prossimità, la responsività indefinita, l'asimmetria e in particolare l'accusa levinasiana contro «questo famoso soggetto dell'idealismo trascendentale che innanzitutto si vuole e si crede libero»³⁹. Tuttavia, egli ha condiviso la paura di Lévinas e di altri fenomenologi nei confronti di tutte le ideologie riferite a un "Io", un "Ego" o un "Esserci" definito solipsisticamente, fuori dalla filosofia razionalista che offre auto-limitazione in nome della mia libertà e della tua, la tua libertà e la mia nello spazio comune, sociale e più in generale fenomenico. Per alcuni aspetti la comprensione siemekiana della prossimità e dell'asimmetria potrebbe essere vera, ma per altri è sbagliata. In primo luogo, prossimità, intimità e asimmetria non sono sinonimi. Secondo Lévinas,

La prossimità non si risolve nella coscienza che un essere prenderebbe di un altro essere ritenuto vicino in quanto sotto i suoi occhi o alla sua portata e di cui sarebbe possibile appropriarsi, essere che potrebbe essere tenuto o con cui ci si potrebbe intrattenere nella reciprocità della stretta di mano, della carezza, della lotta, della collaborazione, del commercio, della conversazione. La coscienza – coscienza di un possibile, potere, libertà – avrà così già perso la prossimità propriamente detta, superata e tematizzata,⁴⁰

ridotta a categorie astratte, ignorata da istituzioni impersonali, rimpiazzata da avatar

e agire così che il disastro non si ripeta - ma si richiede anche che la ragione inauguri una nuova relazione alla sensibilità, invece di ridurre la sensibilità al senso. Questa filosofia della testimonianza, attraverso l'attenzione alla singolarità, alla sofferenza dell'altro, preserva la sofferenza come ferita nella ragione.» (tr. del curatore). Cfr. E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), Duquesne Univ. Press, Pittsburgh 1998, pp. 89-91 (tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983): «La moralità senza giustizia genera ingiustizia, e dunque immoralità. La giustizia, separata dalla moralità, genera invece tirannia». Cfr. anche Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), tr. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.; cfr. R.A. Cohen, *Foreword to E. Lévinas, Otherwise than Being or Beyond Essence*, cit., p. xvi.

³⁷ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23.

³⁸ Sulla discussione tra Lévinas e Buber sulla distanza assoluta «male applicata» tra Tu e Io cfr. R. Bernasconi, 'Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas, in R. Bernasconi, D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Routledge, London-New York 1988, p. 121 (100–135).

³⁹ E. Lévinas, *Alcune riflessioni*, cit., p. 23.

⁴⁰ Id., *Altrimenti che essere*, cit., p. 103.

virtuali, rappresentata da parametri biometrici e così via⁴¹. Compariamo la comprensione siemekiana della nozione di prossimità con la sua spiegazione fenomenologica. Per Siemek la prossimità implica un certo diventare a disposizione delle altre persone, e in particolare un essere esposto alle infinite pretese delle altre persone, incluse quelle pressioni persuasive, emotive, volitive o addirittura fisiche che potrebbero accompagnare le “invocazioni”, le “pretese” e i comandi descritti da Lévinas e Ricoeur. Ciò che sembra preoccupare Siemek al massimo grado è la responsività infinita. Per questo, nella sua successiva concezione trascendentale di dialogo e riconoscimento reciproco egli raccomanda la distanza, l’equilibrio e la simmetria come garanzie di rispetto per gli altri che sono definite innanzitutto nelle categorie di “mia” autonomia e libertà esterna, che si manifestano empiricamente. L’approccio liberale agli esseri umani è completato da quella parte dell’approccio fenomenologico che era stata proposta da Lévinas in *Totalità e Infinito* e da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*, ed è essenzialmente orientata in misura maggiore alla libertà altrui.

Per inserire la simmetria tra la libertà “mia” e “dell’altro”, ovvero per allentare la prossimità, Siemek comincia a supportare la limitazione delle pretese e delle risposte scambiate da tutte le parti delle relazioni interpersonali. Nel suo contro-argomento sulla prossimità, egli riferisce le abilità umane a un essere povero e finito, destinatario degli infiniti imperativi etici formulati dalla fenomenologia. In altre parole, egli costruisce un contro-argomento antropologico per mostrare che le rivendicazioni di validità infinita non sono universali, ma piuttosto, per ragioni oggettive ed empiriche (come le ineguali abilità psico-fisiche degli individui, che non possono essere rafforzate nel modo proposto, ad esempio all’interno delle teorie dello sviluppo della virtù), il loro carattere rimane eccedente e addirittura eroico. Ovviamente, gli imperativi riportati da fenomenologi come Lévinas e Jonas sono espressi in termini di amore infinito/incondizionato e di responsabilità. Questi imperativi sfidano – e interpellano – agenti finiti a compiti infiniti, così da controbilanciare lo smisurato danno arrecato alle innumerevoli vittime innocenti dai responsabili della Shoah. Ma Siemek non considera l’infinità in queste categorie. Le sue riflessioni si concentrano sulle libertà civili e sulle istituzioni democratico-repubblicane in quanto soggetti meno centrali per altre filosofie del dialogo (ma, naturalmente, coinvolti negli approcci fenomenologici di quest’ultime). Secondo Siemek,

Incidentalmente, i “filosofi del dialogo” contemporanei sono sempre meno consci di questa complessità (ovvero la complessità del principio dialogico) quando si riferiscono (non sempre opportunamente) al pensiero di Rosenzweig, Buber o Lévinas e restringono *a priori* il significato normativo della nozione di “dialogicità” nel discorso, nel pensiero e nell’azione umani al contenuto privilegiato, più enfatico che questa nozione *talvolta* assume nell’intimità di *alcune* relazioni inter-umane, ovvero quelle basate – nel caso dell’amore e dell’amicizia in particolare – su un legame personale diretto tra Io e Tu. Tutto ciò ignora il

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 317.

fatto che relazioni di questo tipo possono essere considerate nel migliore dei casi eccezionali, i risultati migliori del dialogo comunicativo piuttosto che la norma di quest'ultimo. L'affermazione ambiziosa ed estremamente esigente, secondo la quale una relazione Io-Tu di questo tipo investe la personalità e l'esistenza dell'uomo *nel suo complesso*, esigendo sempre da lui una completa auto-negazione e una subordinazione all'altro, potrebbe probabilmente definire il fine ultimo e più desiderabile della comunicazione umana, ma non ne costituisce l'essenza né l'origine. *L'amore sconfinato dell'altro è certamente un valore bello ed elevato che arricchisce l'uomo e il suo mondo, ma il dialogo comunicativo deve essere possibile – ed effettivamente esiste – tra persone che non sono amate o sono del tutto incapaci di amare*⁴².

Tuttavia, la svolta siemekiana in direzione di una teoria trascendentale del riconoscimento reciproco, incluso lo scambio simmetrico di appello-e-risposta tra agenti liberi, non implica una messa in questione dell'asimmetria nel suo specifico significato esistenziale, spiegato da Lévinas e Ricoeur quando mettono in guardia da «una relazione in cui l'io e l'altro diventassero intercambiabili» e contro un sentiero che conduce «le cose all'indietro, dall'infinito alla totalità»⁴³, ovvero alle meta-narrazioni generiche e alle categorie irrelate alle narrazioni autentiche che riportano fenomeni esperiti da persone e soggetti particolari. Siemek evidenzia la rilevanza dell'asimmetria già nel suo saggio giovanile *Il dialogo e il suo mito*.

La chiara differenza tra gli stili, i toni e gli approcci degli autori non è tuttavia una questione puramente stilistica, e ancor meno psicologica. Bisognerebbe considerarla [...] in primo luogo come un riflesso delle principali differenze tra le situazioni effettive delle due parti di quel dialogo [...], differenze la cui essenza [...] è una disparità e una disuguaglianza puramente fattuale⁴⁴.

Nella fenomenologia e nella filosofia ermeneutica, infinità e asimmetria rimangono sinonimi di unicità e indispensabilità, il cui ruolo è di promuovere la differenza e il pluralismo nei contesti sociali e di proteggere gli individui dalla retorica della reciprocità, che potrebbe accrescere l'egoismo economico, la separazione, l'arroganza, l'«anonimato sociale»⁴⁵ promosso dalle istituzioni formali e, infine, l'incuria nei confronti di problemi socio-morali come la stigmatizzazione delle persone a causa delle loro caratteristiche singolari, deprivazione, svalutazione, abuso, nullificazione e addirittura annientamento.

Ma il concetto trascendentale di riconoscimento reciproco è ancora così potente, dopo esser stato rivisto e discusso nel contesto dell'approccio fenomenologico, di cui la recente accezione siemekiana è un esempio ispirato a Fichte e Hegel? Prendiamo in considerazione un'altra delle considerazioni critiche di Siemek sulla prossimità in quanto rivendicazione essenziale della fenomenologia del dialogo:

⁴² M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, in «Dialogue and Universalism», XI, n.54, 2000.

⁴³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 181.

⁴⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 382.

⁴⁵ E. Lévinas, *Beyond the Subject. Talmudic Readings and Lectures* (1982), trans. by G. D. Mole, Indiana Univ. Press, Bloomington 1994, p. 200.

[...] l'ideale della comunicazione diretta "faccia a faccia", che è chiaramente perseguito dalle "filosofie del dialogo" o dell'incontro di ieri e di oggi e che sprona le persone a rimpiazzare, nel campo umano, le relazioni Io-Esso oggettificate con forme di autentico legame Io-Tu, sembra problematico anche in quanto fine ultimo o persino valore altamente desiderabile. Dopotutto, questo ideale ci impone di "dare del tu" a tutti, cosa che non possiamo fare. E infatti siamo contrari. La distanza implicata da forme di cortesia come "Sig. o Sig.ra" non è un gesto sociale vuoto, ma veicola una dimensione veramente importante del dialogo comunicativo: la preservazione dei margini e delle distanze tra le persone, che differenziano e articolano il loro spazio. [...] Quello spazio, piuttosto, comincia solo con la relazione Io-Lui, o ancora prima con la relazione Noi-Loro, che certamente è in prima battuta l'esperienza di una radicale *estraneità* dell'altro, ma al tempo stesso diventa sin dall'inizio il processo dialogico del suo superamento⁴⁶.

2. La svolta trascendentale. «Combinare Fichte e Hegel» e oltre

La fede siemekiana nella ragione e nella condotta umana razionale, che si manifestano nel riconoscimento interumano, nel rispetto e nel dialogo (invece che nella violenza fisica e nello scontro tra rivendicazioni monologiche) è cresciuta nei venticinque anni successivi al suo saggio apparso nel 1974. L'accento posto da un lato sui *topoi* greci come *logos*, *agora* e *politeia*, e dall'altro sugli ideali di cittadinanza secolare, liberale e ragionevole, di giustizia, di cosmopolitismo e di progresso, hanno permesso a Siemek di approcciare il principio dialogico in un modo decisamente diverso da come era stato fatto nelle concezioni fenomenologiche, ancora fiorenti alla fine del XX Secolo. Siemek trae il suo ideale dalla Riforma e dall'Illuminismo, e in particolare l'Idealismo tedesco, con il suo concetto del dialogo come unico medium del riconoscimento umano, può assumere una rilevanza centrale. Questa citazione esprime la quintessenza della svolta trascendentale di Siemek:

Fuori dal linguaggio non c'è per noi pensiero o azione in generale, per non parlare di pensiero razionale e azione. E questa è la linguisticità originaria degli atti cognitivi e pratici umani, espressa nel modo più conciso e simbolicamente ricco dall'unità di "ragione" e "parola" nella parola greca *logos*⁴⁷.

Dopo questa svolta, categorie fenomenologiche centrali come interiorità, attualità, prossimità, fattori esperienziali e rivendicazioni etiche infinite giocano solo un ruolo secondario nella comprensione siemekiana del dialogo. La sua simpatia nascosta è nei confronti di Goethe, che ha incarnato la «dignità quieta e riservata»⁴⁸ essenziale

⁴⁶ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., pp. 54-55.

⁴⁷ Ivi, p. 38; cfr. anche Id., *Filozofia spetnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, p. 67.

⁴⁸ Id., *Dialog i mit dialogu*, cit. p. 381. Riguardo lo scientismo, la posizione del primo Siemek corrisponde a quella nietzschiana: «Ogni scienza, tanto quella naturale, quanto la non naturale – chiamo così l'autocritica della conoscenza –, si propone oggi di dissuadere l'uomo dal rispetto sinora avuto per se stesso, come se questo altro non fosse stato che una stravagante presunzione» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), in Id. *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI/2, Adelphi, Milano 1972, p. 360).

per plasmare relazioni rispettose e formali all'interno di una società moderna. Siemek sarebbe capace di ripensare il riconoscimento reciproco nel contesto esistenziale ed ermeneutico, nel modo suggerito da Ricoeur: «tra le strutture dell'intelletto, la riflessione prende la forma di un *riconoscimento dell'esistenza* all'interno di un mondo che si presenta alla percezione»⁴⁹, ma il suo vocabolario filosofico si fa sempre più trascendentale, così non è più il cuore, ma la ragione che partecipa all'atto del riconoscimento e all'interazione dialogica. Non seguirebbe mai Ricoeur dicendo: «via, ora anche un segno [sema] chiaro voglio mostrarvi, ché mi conosciate davvero e siate convinti nel cuore»⁵⁰.

Il concetto di riconoscimento reciproco del Siemek maturo è radicato nella filosofia di Fichte e di Hegel. Secondo Fichte, la conoscenza umana include la capacità di individuare, conoscere e riconoscere l'agilità pre-originaria e intellettuale (o spontaneità) condivisa da tutti gli uomini (ad esempio il potenziale universalmente innato, le cui realizzazioni vanno sviluppate universalmente⁵¹) e che è una pre-condizione di ogni atto libero, inclusa la costruzione epistemica della soggettività "mia" e dell'altro e le interrelazioni tra esse. Varie modalità e manifestazioni dell'agilità intellettuale sono state calcolate deduttivamente da Fichte. Il suo intero sistema filosofico, intitolato *Wissenschaftslehre*, articola l'autocoscienza trascendentale di un essere intelligibile in quanto attività assoluta. Allo stesso tempo, Siemek esplora l'alternativa hegeliana di un riconoscimento intersoggettivo. Questa strada conduce dinamicamente attraverso l'essere-situato storico, sociale, culturale e discorsivo (in breve fenomenico) dell'individuo libero. Questa strada ha origine nella radicale asimmetria tra un individuo libero e gli altri in quanto "servi" dominati da un "signore", nel suo vantaggio fisico, nel suo monologo opprimente e nelle istituzioni (leggi, proprietà e così via). Secondo la logica progressiva di Hegel, una relazione servo-padrone si trasforma e culmina finalmente nel riconoscimento reciproco tra tutti i soggetti capaci di comprendere la propria condizione libera, ragionevole e – per questo – assolutamente umana. Per Siemek, il riconoscimento non è un argomento né un risultato del dialogo; piuttosto, il riconoscimento è un correlato trascendentale del dialogo. Non c'è dialogo senza riconoscimento: lo scambio del riconoscimento apre e riapre il dialogo, ovvero supporta e facilita un dialogo equo e l'equivalenza tra i partecipanti del dialogo, al di là di qualsiasi differenza, di qualsiasi dissimmetria e di qualsiasi rivendicazione monologica o perlomeno retorica di dominio⁵² sull'altra parte, vista come un avversario o un nemico in una disputa (il greco *agon*) invece di un compagno di dialogo. Solo

⁴⁹ D. W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, SUNY Press, New York 2007, p. 45.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 91.

⁵¹ La nozione humboldtiana di *Bildung* e la nozione deweyana di *education* presuppongono che la «educazione miri allo sviluppo del potenziale umano» e questo è ciò che fa incontrare l'interpretazione fichtiana e siemekiana dell'impulso sociale. Cfr. M. Hauskeller, *Better Humans. Understanding the Enhancement Project*, Aamen, Stocksfield 2013, p. 18.

⁵² Cfr. la sezione 3 di questo saggio.

riconoscendosi a vicenda gli individui diventano capaci di stabilire interazioni dialogiche e istituzioni comuni – in particolare l'ordine legale – al fine di promuovere, oggettivare e proteggere una realizzazione ragionevole della libertà per ognuno, nella pienezza delle sue manifestazioni fenomeniche⁵³. Ripensare questo stadio delle relazioni sociali e dell'auto-governo con Hegel e Fichte ha ancora qualcosa in comune con l'idea di smascherare le «strutture teoriche della coscienza mitologizzante»⁵⁴, così come il raggiungimento dell'autocoscienza attraverso una libera soggettività tra altri soggetti liberi richiede lo sviluppo di una adeguata epistemologia sociale, ovvero una sorta di “coscienza felice” che permetta a un soggetto autoriflessivo di realizzare la propria libertà non solo in relazione con il mondo circostante, ma anche in relazione al mondo condiviso con gli altri – o addirittura in relazione agli altri – in quanto *Socius* co-razionale e co-operativo. Di conseguenza, un soggetto libera se stesso in conseguenza di un cambio di opinione, in relazione ad altri soggetti e al tempo stesso insieme a loro. Siemek analizza un certo numero di fattori ambientali, situazionali e relazionali capaci di facilitare conflitti e deviazioni, e di impedire il riconoscimento reciproco tra individui. Ma il suo contributo più prezioso alla comprensione della “lotta per il riconoscimento”, inclusa la radicale asimmetria tra dominio e servitù, è l'esplorazione delle epistemologie delle parti in conflitto e della loro scarsa capacità di intraprendere relazioni dialogiche. Per questo egli preferisce concentrarsi sul linguaggio e sul discorso piuttosto che sul «dover essere di fronte all'altro»⁵⁵ come metodo per superare un conflitto. La strada che conduce da un conflitto violento alle modalità linguistiche di risposta (parlare e ascoltare) sembra molto più praticabile della strada offerta dalla fenomenologia, che parte da forme di risposta (in particolare morale)

⁵³ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 381. Eppure, una situazione dialogica metafisica o ideale è stata istituita dalla filosofia trascendentale e dalla fenomenologia. Tuttavia, l'applicazione o la condivisione di ideali metafisici potrebbe essere accompagnata da almeno due problemi. Innanzitutto, all'interno di una situazione dialogica, una parte può essere incapace di rispondere all'altra. Questa evenienza è stata discussa da Siemek nella sua polemica contro la prossimità. Il secondo problema è stato discusso da Bruce B. Janz come una disimmetria basilare tra due o più metafisiche (ed epistemologie) del dialogo. Dunque egli mette in questione l'ideale del dialogo in un modo nuovo, che potrebbe essere molto istruttivo nel contesto del dialogo interculturale e interreligioso in quanto dialogo (fallimentare) tra rappresentanti di tre monoteismi radicalmente differenti: «Che cosa succede se la metafisica del dialogo non è condivisa, per esempio se una cultura afferma che il dialogo sia possibile soltanto perché uno ‘spirito’ si trasmette da un individuo all'altro, o se un'altra pensa che nessun pensiero sia trasferibile ma semplicemente destato in chi lo riceve (p. es. Agostino [e Socrate per la propria dottrina dell'anamnesi – E.N.]), o se un'altra ancora ritiene, come la teoria nominalista medievale del linguaggio, che le parole pronunciate si trattengano per un periodo di tempo nell'aria come un ‘flatus vocis’, dotate di un potere e disponibili all'uso, ma alla fine svaniscano? Può esserci dialogo se differisce la metafisica del dialogo tra i partecipanti?» B.B. Janz, *Philosophy-in-Place and the Provenance of Dialogue*, in «South African Journal of Philosophy», XXXIV, n.4, 2015, pp. 480-490: 482 (tr. del curatore). La domanda janziana, di natura pragmatica, apre una nuova prospettiva per la ricerca dialogica.

⁵⁴ M. Siemek, *Dialog i mit dialogu*, cit., p. 385.

⁵⁵ Ivi, p. 193, nota 35.

asimmetrica, come la responsabilità incondizionata⁵⁶. Il concetto siemekiano di riconoscimento ha una natura decisamente “post-teistica”⁵⁷ e post-fenomenologica. Entrambe le parti (qui prendiamo in considerazione una relazione diadica minima) sono oggetto di rivendicazioni razionali, aperte e moderate, piuttosto che infinite. L’obiettivo in questo caso è di mantenere una distanza e lasciar spazio per la libertà ragionevole di un’altra persona, limitando il proprio bisogno egoistico immediato o intraprendendo un dialogo attraverso il quale è possibile produrre degli accordi ragionevoli, delle condizioni o dei principi. Tutte le azioni permetterebbero a *entrambi* di raggiungere la libertà in modo innocuo, deliberato ed elaborato interpersonamente. La giustizia non comincia solo «prima della legge»⁵⁸ ma già nel momento in cui si entra in un dialogo regolativo tra potenziali legislatori e cittadini della *res publica* della libertà. Tuttavia, la fenomenologia concettualizza anche quel tipo di “relazione dell’Io con l’Altro” che «passa nella forma del Noi, aspira a uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell’universalità»⁵⁹, come scrive Lévinas.

In conformità al suo credo, Siemek ha adattato un «approccio sviluppato combinando i modelli di Fichte e di Hegel». Una delle sue affermazioni centrali è che il dialogo «rimane effettivamente l’unica alternativa alla forza bruta, ma c’è sempre la possibilità di una violenza specifica della parola e attraverso la parola (...)»⁶⁰. Più precisamente, nella modalità descritta da Siemek il dialogo e la conversazione sembrano essere l’unica, la più vicina e la più potente alternativa al conflitto violento in generale:

Una conversazione, pertanto, implica che l’Altro, pur essendo ancora estraneo, cessa di essere un nemico, un bersaglio per l’aggressione, e comincia a essere un partner ancora sconosciuto ma già preliminarmente accettato, ovvero – almeno potenzialmente – un soggetto eguale. Questo è precisamente il riconoscimento mutuo, anche se solo nella sua forma più rudimentale, che rende possibile e mette in moto l’intero processo di scambio dialogico di “richieste” e “risposte”. Questo riconoscimento porta con sé il principio della *reciprocità* come fondamento insostituibile, autenticamente “trascendentale” non solo di tutte le relazioni e interazioni umane, ma anche dell’auto-reciprocità del “me stesso”, che crea l’identità del singolo essere umano in quanto soggetto. Il “principio di soggettività” che ha dominato la filosofia classica e la cultura europea emerge ora con ancor maggiore chiarezza come un prodotto, plasmato socialmente e storicamente, di questa intersoggettività comunicativa originaria⁶¹.

⁵⁶ In quanto modalità centrale della responsività in fenomenologia, per Ricoeur «il termine “responsabilità” unisce entrambi i significati: “contare su” ed “essere imputabile per”. Li unisce aggiungendo ad essi l’idea della risposta alla domanda “Dove sei?”, posta da qualcuno che ha bisogno di me. La risposta è la seguente: “Eccomi qui!”. Una risposta che è un’affermazione di auto-costanza” (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 275 [Tr. modificata]).

⁵⁷ Cfr. M. Redhead, *Reasoning between Athens and Jerusalem*, in «Polity», XLVII, n.1, 2015, pp. 84-113.

⁵⁸ *Ibidem*; cfr. anche R. Bernasconi, *The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», XXX, n.1, 1999, pp. 76-87: 86.

⁵⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 308.

⁶⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., pp. 53-54.

⁶¹ *Ivi*, p. 38.

Un aspetto interessante (e molto diverso dalla teoria fenomenologica) è che la relazione dialogica, nonostante la sua natura di alternativa alla violenza fisica, include a propria volta la violenza, anche se di un tipo diverso. Essa appare nella forma dell'autorità immanente di voce e parola che interrompe il silenzio e attrae l'attenzione dell'ascoltatore, riorientandolo verso l'altro in quanto parlante. Il riconoscimento qui si rivela nell'ascolto dell'altro, nel prestare attenzione al messaggio e al suo autore che gli conferisce autorevolezza, nel comprendere ciò che viene detto e nell'interpretarlo in un modo che rifletta il più possibile l'intenzione dell'autore. Queste riflessioni richiamano anche l'"incontro a metà strada" tra Schiller e Goethe, e l'asimmetria del dialogo descritta da Siemek nel suo saggio del 1974. Inoltre, la voce autonoma di chi parla contiene, così come ciò che viene detto – la "parola" –, un richiamo al rispetto⁶².

La parola parlata deve essere sentita e ascoltata, accettata, confermata e in qualche modo "ripagata". L'"altro" potrà diventare davvero qualcuno "per noi" - e il nostro discorso lo rende "per noi" perché cancella la sua "alterità"; al tempo stesso, la nostra intenzione può essere soddisfatta solo se egli [...] riconosce noi, il nostro discorso e il suo posto all'interno del nostro discorso⁶³.

Nei suoi lavori relativi al dialogo, Siemek si riferisce spesso allo *zoon logon echon* aristotelico. Si tratta di uno dei suoi *topoi* filosofici ricorrenti. Inoltre, il suo concetto di essere umano si intreccia implicitamente con la nozione di "essere capace" di Ricoeur. Ad esempio, Siemek ha preso il termine "impulso" da Fichte. Secondo Fichte è l'impulso sociale negli uomini che «tende a scoprire esseri *liberi e razionali* fuori da noi stessi e a entrare in una comunità con essi. Esso non tende alla *subordinazione* caratteristica del mondo fisico, ma piuttosto alla *coordinazione*»⁶⁴.

Sia l'impulso sociale che il suo risultato, ovvero la coordinazione di attività libere all'interno del mondo condiviso con altri uomini, distingue la condotta umana dal comportamento "direttamente istintivo" degli animali. La condotta «riflessiva e simbolicamente mediata»⁶⁵ così come le abilità linguistiche e discorsive appartengono alla caratteristica dell'impulso sociale. Rafforzare queste abilità negli individui è uno dei compiti principali dell'educazione (*Bildung*) etica, dialogica e democratica, specialmente quando i cittadini e le istituzioni apparentemente democratiche (ma chiaramente oberate dalla più grande sfida della loro storia) affrontano inermi i rifugiati come radicalmente altri: ma non li affrontano né faccia a faccia né in quanto parlanti e ascoltatori, ovvero come parti di un dialogo. Li affrontano, piuttosto, come un enorme flusso spersonalizzato, come una folla astratta, sciamante di nemici segreti e terroristi. In questa situazione, impartire abilità

⁶² Ivi, pp. 37-55.

⁶³ Id., *Prandy szukamy obaj*, cit., p. 388 (sottolineature dell'autrice).

⁶⁴ Id., *Two Models of Dialogue*, cit., p. 40.

⁶⁵ Ivi, p. 38.

dialogiche ai nuovi arrivati attraverso un vero dialogo (anche abilità basilari come parlare e ascoltare altre persone che hanno idee diverse) sembra l'alternativa più adeguata:

[...] la violenza primordiale viene rimpiazzata dalla reciprocità della comunicazione e del dialogo. Invece di due nemici in conflitto che diventano dominanti o dipendenti, due partner iniziano a intavolare una conversazione. Sono partecipi di una comunità del parlare e dell'ascoltare, scambiano appelli e risposte e si rispettano l'un l'altro per come sono. [...] La violenza primordiale della lotta è esclusa e rimpiazzata dalla logica e dall'etica intersoggettiva del gioco sociale comune⁶⁶.

Senza dubbio le persone seguiranno sempre i propri istinti e interessi egoistici, e i loro scontri assumeranno «forma drammatica in egoismi in conflitto tra loro»⁶⁷, come scrive Lévinas. Ma il potere “salvifico”⁶⁸ della comunicazione con gli altri e del comprenderli, dello sviluppare convinzioni morali autonome senza pressioni esterne e indottrinamenti, ma con rispetto per gli altri, del condurre un'esistenza significativa (ovvero coltivata ed educata⁶⁹), e di plasmare relazioni dialogiche con gli altri, non andrebbe ignorato.

Secondo Fichte, l'emergere di una comunità dialogica di “esseri razionali e liberi” non è condizionata dalla buona volontà, per quanto il dato acquisito – nonostante le istanze di “cattiva volontà”, ad esempio permettere all'amor proprio di essere una forza determinante nel processo – porti a concludere che gli esseri razionali non hanno motivazioni avverse e sono dunque capaci di creare una *compulsione razionale alla reciprocità*. Questo modello permette la riclassificazione a priori del *logos* sociale in un *dialogos* comunicativo⁷⁰.

Cercando connessioni tra i concetti di dialogo di Fichte e Lévinas, alcuni autori indicano la seguente controversia: la *Aufforderung* fichtiana⁷¹ sembra una “etero-

⁶⁶ Id., *Filozofia spetnionej nowoczesności – Hegel*, cit., p. 53. Ricoeur ritiene altresì che la logica sia una delle precondizioni di fondo del riconoscimento interpersonale. «In questo senso, l'uso “logico” delle operazioni di distinzione e identificazione non sarà mai superato, ma rimarrà presupposto e incluso nell'uso esistenziale (existentiell) che ne sarà senz'altro arricchito, sia che parliamo di distinzione o di identificazione, che sia applicata a persone, relativa a loro stesse o ad altri, o considerata in riferimento alle loro relazioni reciproche». P. Ricoeur, *Sè come un altro*, cit., p. 25 (tr. modificata).

⁶⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 4.

⁶⁸ Secondo Wittgenstein, «se il tuo concetto è sbagliato o potrebbe implicare conseguenze sbagliate, io non posso chiarire la questione combattendo contro le tue parole, ma solo tentando di portare la tua attenzione lontano da certe espressioni, immagini e raffigurazioni e rivolgerla verso l'impiego delle parole». L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2007 (trad. modificata).

⁶⁹ Per Ricoeur, «il ponte che conduce dall'esistenza significativa all'esperienza pratica deve essere chiamato “vita pubblica”, la vita dell'azione politica e comune all'interno di istituzioni che governano la società». D.W. Hall, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative*, cit., p. 82.

⁷⁰ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 37.

⁷¹ S.H. Watson, *Tradition(s) II. Hermeneutics, Ethics and the Dispensation of the Good*, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 194.

affezione”⁷² e, in quanto impulso esterno, “*befalls* (si impone alla) soggettività” e la restringe. Secondo Lotz, «sia Fichte che Lévinas affermano che l’autoaffezione è – logicamente – una combinazione di identità e differenza, il termine medio della quale è la limitazione»⁷³. Qui non c’è abbastanza spazio per analizzare il gioco fenomenologico tra interiorità ed esteriorità, e Siemek non era interessato al tema. Piuttosto, egli ha interpretato l’Io trascendentale come liminale, ovvero infinito e finito, cioè auto-limitato quando di fronte a un altro essere libero. Secondo Siemek, il riconoscimento (come il dialogo) è connesso all’autolimitazione, mentre nella tradizione cartesiana, con le parole di Ricoeur, esso era connesso con «procedure di identificazione. Il sé ha preso il posto della cosa in generale»⁷⁴. Anche Ricoeur afferma che il riconoscimento include una relazione esperienziale e comprensiva al soggetto nella sua alterità⁷⁵. In Siemek però ci si riferisce a un livello di riconoscimento molto diverso: la “reciprocità” non ha nulla in comune con l’esperienza (fenomenologica) dell’alterità. Piuttosto essa si colloca al di là della mutualità che «rinveniamo nel modo migliore come un’interazione tra due o più persone in cui le vite di tutti i partecipanti sono irrevocabilmente alterate»⁷⁶. Categorie come la simmetria e la reciprocità si co-appartengono; dall’altro lato, si co-appartengono l’asimmetria (dissimmetria) e mutualità.

La ricerca di interconnessioni etiche tra soggetti nei termini di “buono” e “bontà” non rientra tra le ambizioni di Siemek, eccetto per quanto riguarda la libertà ragionevolmente auto-determinata, l’autonomia e il principio d’autonomia. Per questa ragione, il suo approccio al dialogo rimane piuttosto razionalista e formale. Egli ammette che «la comunità dialogica di “liberi esseri razionali” nel modello di Fichte non è affatto concepita per essere il “regno dei fini” etico nel senso kantiano»⁷⁷ e segue Fichte nelle proprie considerazioni filosofiche.

3. Conclusione

Concludiamo ora le riflessioni fatte nelle due sezioni di questo saggio. In un dialogo (diversamente da altre forme di discorso) si sta scambiando qualcosa, e uno scambio implica che qualcosa venga scambiato per qualcos’altro di significato equivalente, anche quando la natura dell’equivalente differisce da quella dell’oggetto offerto. Secondo Siemek, gli equivalenti dovrebbero sempre avere un valore/significato il più vicino possibile, ad esempio essi dovrebbero appartenere alla stessa categoria di

⁷² Ch. Lotz, *Sensation, Alterity and Self-Consciousness: On Fichte and Levinas*, in «Klesis - Revue Philosophique: Mélanges Phenomenologiques» (fall Avril) 2008, pp. 81-89: 81.

⁷³ Ivi, p. 84.

⁷⁴ Egli punta l’attenzione su «un soggetto di esperienza allo stesso titolo per il quale lo sono io, soggetto capace di percepire me stesso in quanto appartenente al mondo della sua esperienza»; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 177.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ch. Watkin, *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh 2009, pp. 64-65.

⁷⁷ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 52.

valori. Per esempio, dialogo e violenza rappresentano categorie estremamente differenti, chiamate valori e disvalori, e pertanto tra essi non c'è equivalenza né simmetria: i disvalori sembrano ignorare o rifiutare i valori. Tuttavia, la natura umana non è spinta solo da opposizioni binarie. Alcune vittime di violenza, addirittura alcuni sopravvissuti a genocidi, sono capaci di effettuare un gesto dialogico iniziale quando si trovano di fronte ai loro precedenti aguzzini, al di là del principio di giustizia o di uno scambio reciproco e strettamente simmetrico. Questo è il punto centrale dei filosofi del dialogo contemporanei, che combinano la possibile circolarità di simmetria e asimmetria⁷⁸ e legittimano gli attuali tentativi di dialogo che consistono nel ricordare il significato e l'autorevolezza della sofferenza delle vittime mentre i responsabili non possono davvero ripagare per i loro crimini (i crimini sono smisurati o i responsabili sono morti, e le loro comunità entrano in dialogo con le vittime). Pertanto il problema della reciprocità e della responsabilità è cruciale per questo saggio. Potrebbe essere ulteriormente strutturato, così come diverse questioni specifiche. Per esempio, Bruce B. Janz chiede:

Cosa è il “dia” del dialogo? Se il dialogo è uno scambio, cosa viene scambiato nel dialogo? Si tratta di idee? Concetti? Credenze? Parole? Prospettive su un problema? Opinioni? Testi? Il nome dello scambio cambia a seconda di cosa viene scambiato? Il dialogo implica che venga scambiato qualcosa di più importante che in una conversazione, o una chiacchierata? Di nuovo, la risposta a questa domanda potrebbe differire sistematicamente tra i partecipanti del dialogo⁷⁹.

In questo saggio non abbiamo considerato né le idee né le credenze né altri contenuti del dialogo. Il contenuto potrebbe essere asimmetrico al livello del significato rivelato dai destinatari e dalle intenzioni del messaggio, o potrebbe essere reificato all'interno di un dialogo e da ultimo condiviso da un soggetto o addirittura da un'intera società, come scrive Ricoeur⁸⁰. Entrambe le opzioni possono essere scoperte nella corrispondenza tra Goethe e Schiller. Il potere “salvifico” del discorso che porta le persone al di sopra della nuda violenza, così come il potere terapeutico ed etico della responsabilità, descritto dai fenomenologi, rimangono dissimmetrici; e ogni carattere individuale lo è.

Nel suo saggio *Dialog i mit dialogu (Il dialogo e il suo mito)* Siemek esplora l'asimmetria delle credenze, delle prospettive e delle opinioni, così come la loro polisemia all'interno della relazione tra i due poeti. Allo stesso tempo egli evidenzia l'equivalenza delle prospettive dei due scrittori al livello del riconoscimento reciproco tra due personalità uniche, artisti e cittadini del mondo che hanno voci uniche ma forti e si sforzano di creare narrazioni monologiche l'uno dell'altro. Le parti del dialogo hanno il diritto di avere e mantenere le loro opinioni autonome. Non tutto è condiviso e scambiato in un dialogo. Altri risultati inaspettati

⁷⁸ Ad esempio Reyes Mate, cfr. K. Gan-Krzywoszyńska e P. Leśniewski, *The Culture of Memory: An Approach of Reyes Mate*, in «Ethics in Progress», V, n.2, 2014, pp. 246–256.

⁷⁹ B. Janz, *Philosophy-in-Place and the Provenance of Dialogue*, cit., p. 482.

⁸⁰ Cfr. M. Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*, cit.

potrebbero manifestarsi tra le due (o più) parti, e potrebbero rivelare loro qualcosa di davvero nuovo. Ho tentato di mostrare le affinità tra gli scritti del primo Siemek, la fenomenologia e l'ermeneutica, al fine di integrare meglio le riflessioni di Siemek nella filosofia del dialogo, poiché i suoi lavori sono stati pubblicati prevalentemente in edizione polacca e tedesca e meritano di essere portati a un pubblico più vasto.

Nel suo approccio più recente al dialogo, Siemek si concentra sulla struttura più rilevante (nei termini di Janz) della relazione dialogica: la struttura dia-logica, altamente scambiabile per via della sua natura formale, minimale e dunque altamente inclusiva. Questa struttura è intelligibile. Essa è creata dalla “tendenza centrifuga” dell'essere umano (con le parole di Fichte), il cui impatto sulla tendenza “gemellare” che emana da un altro essere umano è “compulsivo”, come Siemek afferma. Si tratta di libertà che incontra un'altra libertà. Non è più una spontaneità cieca, perché essa acquista la “vista” appena il soggetto comincia a riflettere (che è un altro tipo di libertà) e a creare la nozione di libertà comune a tutti gli esseri umani (ovvero, più precisamente, il concetto di libertà) come fine. Riflessione e ragione permettono al soggetto di essere guidato da fini e principi morali, di amministrare la sua naturale “brama d'agire”⁸¹, come scrive Fichte, e di far progredire la propria realizzazione di sé in quanto agente razionale⁸² tra i suoi compagni (in relazioni e interazioni con loro). Queste capacità sono una vivida evidenza del fatto che abbiamo a che fare con un individuo indipendente, un soggetto inviolabile, invece di una cosa che può essere utilizzata e manipolata a volontà. Nei suoi fondamenti, il concetto siemekiano di dialogo rimane profondamente radicato nella teoria trascendentale della reciprocità di Fichte; allo stesso tempo, la reale comunicazione – nelle sue manifestazioni fenomeniche – rispecchia differenze e dissimmetrie tra individui, e questo è perché essa «contiene la possibilità sempre presente di arrestarsi nel monologo successivo»⁸³.

⁸¹ J.G. Fichte, *Sistema di etica* (1798), tr. it. di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.

⁸² Cfr. G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 58.

⁸³ M. Siemek, *Two Models of Dialogue*, cit., p. 55.

Corporate Identity

La fondazione logica del concetto di corporazione nella filosofia hegeliana del diritto*

Klaus Vieweg

In riferimento all'interpretazione della propria *Filosofia del diritto*, Hegel ha stabilito questa condizione: il corso dei pensieri deve essere compreso come se “si fondasse sullo spirito logico”, e questa modalità di dimostrazione filosofica, che Hegel chiama “modo di conoscere speculativo”, è stata stata ampiamente sviluppata da lui nella *Scienza della Logica*. Dal mio punto di vista, una interpretazione corretta della *Filosofia del diritto* richiede assolutamente un tale punto di partenza¹. Questo passaggio-chiave esprime chiaramente la rivendicazione hegeliana: «che il Tutto, così come la conformazione dei suoi membri, si fonda sullo spirito logico. Ora, è anche e soprattutto da questo secondo lato che io vorrei fosse intesa e giudicata la presente trattazione»². Questo vale anche per la comprensione della teoria della società civile. A questo riguardo si possono delineare solo alcuni tratti fondamentali di questa fondazione logica.

1. *L'idea di libertà e il sistema dell'eticità*

Il termine “eticità” (*Sittlichkeit*) è una novità problematica nel pensiero moderno. Con esso Hegel ha introdotto nella filosofia pratica una nuova e influente categoria. Nella trattazione dell'elemento etico si uniscono una teoria della famiglia capace di dissolvere il modello tradizionale di quest'ultima e una filosofia sociale e dello stato innovativa, basata su una distinzione tra società civile e stato incredibilmente rilevante dal punto di vista filosofico. Questa concezione dell'eticità rappresenta il

* Traduzione a cura di Alessandro De Cesaris.

¹ Sul tema mi permetto di rimandare a K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wilhelm Fink Verlag, München 2012, in particolare la sezione che approfondisce gli aspetti fondamentali della corporazione.

² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [RPh], in Id., *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845. Neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenbauer und Karl Markus Michel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1969 e ss. [TWA], p. 12 e ss.; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 41.

massimo livello della filosofia hegeliana della libertà pratica, ovvero la “conclusione [Vollendung] dello spirito oggettivo”.

Con il rigetto della zavorra metafisica, suggerito da alcuni, si sottrae alla concezione hegeliana dell’eticità il suo fondamento autenticamente filosofico, e la filosofia viene ridotta alla teoria sociale, a una “analisi strutturale normativa delle società moderne”³. Se si mette da parte il retroterra metafisico di concetti come “Vita” e “Mondo”, l’uso di questi termini rimane debole e oscuro.

Hegel concepisce l’eticità nella forma di un sistema delle determinazioni universali della volontà fondato logicamente⁴. L’idea della libertà si sviluppa in un sistema delle proprie determinazioni, la cui struttura fondamentale viene tratteggiata nel seguente passo:

Nella sfera dell’eticità stessa noi allora ricominciamo con un immediato, con la figura naturale, non sviluppata che lo spirito etico ha nella famiglia; passiamo quindi alla scissione della sostanza etica che si verifica nella società civile, e perveniamo infine all’unità e verità, presente nello stato, di queste due forme unilaterali dello spirito etico. - Dal fatto che la nostra considerazione segue questo corso, non deriva però per nulla che noi non vogliamo fare dell’eticità qualcosa di temporalmente posteriore al diritto ed alla moralità, o presentare la famiglia e la società civile come qualcosa di precedente rispetto allo Stato nella realtà effettiva. Al contrario, noi sappiamo molto bene che l’eticità è il fondamento del diritto e della moralità, allo stesso modo che la famiglia e la società civile, con le loro bene ordinate differenze, presuppongono già la presenza dello stato⁵.

Hegel intende l’eticità come l’*idea* della libertà del volere, come concetto della libertà e sua adeguata realizzazione. Nella sfera etica i pensieri, gli orientamenti, la *libera autocoscienza* in quanto componente soggettiva, sono sintetizzati con le norme poste da sé e le istituzioni costituite autonomamente, ovvero con il lato oggettivo. Detto altrimenti, si tratta di un *concatenarsi* (*Zusammen-Schließen*) razionale di soggetti, la forma logica del sillogismo (*Schluss*) si rivelerà dunque il pilastro fondamentale.

Particolarmente significativo è lo stadio – o la sfera – tra famiglia e stato, la società civile, ovvero l’eticità persa nel proprio estremo, l’auto-alienarsi dell’elemento etico che è inevitabile per l’ottenimento della libertà soggettiva. Questo peculiare dominio della particolarità nella forma dell’eticità alienata e lacerata possiede una rilevanza di transizione, rappresenta un punto di passaggio

³ A riguardo vedi A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001. Ciò viene documentato nei passi in cui Honneth argomenta contro la logica del sillogismo e diagnostica piuttosto la presenza in Hegel di una “acuta coscienza sociologica”, e intraprende dunque la traduzione dell’aspetto logico-metafisico in “nozioni sociologiche più salde” (pp. 92ss.). Anche la monografia di Honneth *Das Recht der Freiheit* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2012) segue questa strategia inadeguata e manca così alcune nozioni centrali della filosofia pratica di Hegel.

⁴ Secondo Hegel tutto ciò precedentemente era stato descritto inadeguatamente come un insieme di “obblighi”.

⁵ G.W. F. Hegel, TWA X, Enz. § 408, p. 170 e ss.; tr. it., *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005.

inderogabile nello sviluppo dell'eticità moderna in direzione di uno stato della libertà. Qui abbiamo una proposta, fino a oggi di valore notevole, per una comprensione adeguata e consistente delle società moderne, per la comprensione della modernità *tout court*, che è possibile strutturare del tutto *argomentativamente* nel senso hegeliano, ovvero tramite il pensiero concettuale.

Nel caso specifico si ricorrerà alla Dottrina del Concetto nella *Scienza della Logica*, all'unità di soggettività e oggettività, ovvero al percorso che dalla dottrina del sillogismo (in particolare il sistema dei sillogismi) attraversa la teleologia e la vita fino all'unità dell'idea del conoscere e del bene. Già la *Logica* può essere letta come un sistema dinamico dell'autodeterminazione del concetto⁶, come una teoria dell'autodeterminazione e della libertà. L'elemento etico deve essere dischiuso come un tale *sistema delle determinazioni dell'idea della libertà* logicamente fondato, dell'idea nella forma dello spirito oggettivo. Tanto l'aspetto soggettivo, quanto quello oggettivo necessitano di una legittimazione che solo il pensiero può fornire.

La libertà vera – in quanto eticità – consiste nel fatto che la volontà ha per fine non un contenuto soggettivo, cioè egoistico, ma universale. Tale contenuto, però, non è se non nel pensiero e mediante il pensiero⁷.

Il termine “con-catenarsi” (*Zusammen-Schließen*), rinvenuto nel passaggio all'eticità, ha il suo radicamento logico nella dottrina del sillogismo nella *Scienza della logica*, che a propria volta fa da ponte per la dottrina dell'oggettività. Occorre prendere in considerazione questo passaggio fondamentali del con-catenarsi⁸:

Sillogismi pratici - «Ogni razionale è un sillogismo»

Eticità

Sillogismo

A) Famiglia

A) Sillogismo dell'esserci

sostanzialità immediata
spirito etico naturale

⁶ Cfr. T. Pierini, *Theorie der Freiheit. Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, Fink, München 2006: “Nel corso della logica il concetto determina se stesso in direzione di una struttura complessa e autoriferita”. Cfr. anche G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, De Gruyter, Berlin 2004.

⁷ G.W.F. Hegel, TWA X, Enz. § 469; tr. it. p. 388.

⁸ Cfr. a riguardo K.Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, cit.

B) Società civile

B 1) Sillogismo della riflessione

Sostanza come spirito che si particolarizza astrattamente in molte persone che, in quanto particolari, sono per sé in una condizione di libertà autonoma; i singoli sono con-catenati con l'universalità tramite la loro particolarità, i loro bisogni particolari.

Eticità perduta nel proprio estremo.

B 2) Sillogismo della necessità – categorico, ipotetico e disgiuntivo

a) Sillogismo categorico

Funzioni giudiziarie

b) Sillogismo ipotetico

Sorveglianza e assistenza sociale

c) Sillogismo disgiuntivo

Corporazione

Restaurazione dell'etico (Sorveglianza e assistenza sociale; Corporazione come seconda radice etica dello stato)

C) Lo stato

Sistema di tre sillogismi. Sostanza etica autocosciente. Realtà effettuale dell'idea etica.

a) Diritto statutale interno

b) Diritto statutale esterno

c) Storia universale

La generale rilevanza delle figure del sillogismo – Figura 1 : E – B – A; Figura 2: A – E – B; Figura 3: B – A – E – risiede nel fatto «che ogni razionale si mostra come un triplice sillogismo, e precisamente in modo che ciascuno dei suoi membri occupa tanto il posto di un estremo, quanto del termine medio che fa da mediatore»⁹.

Ora, nella sfera dell'eticità ne va della volontà libera in quanto libertà sostanziale, l'esser-presso-di-sé in altro al massimo grado, ovvero della «idea nella propria esistenza essente in sé e per sé»¹⁰. Il sillogismo vale come forma più universale della ragione. A questo mira il famoso detto «ogni razionale è un sillogismo»¹¹. Per la logica della volontà libera ciò significa che nella terza fase dell'eticità diritto astratto e moralità sono *con-catenate*, ma non come un *mixtum*

⁹ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, TWA VIII, 187 Z. (tr. it. p. 410).

¹⁰ RPh § 33; tr. it. p. 123.

¹¹ G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, TWA VI, p. 352 (tr. it., *La scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 753).

compositum ovvero come una mera sintesi, ma piuttosto nella forma dell'unità secondo le tre figure sillogistiche. In questo procedimento del con-catenare ne va della fondazione in quanto avanzamento e ritorno al fondamento. Il sillogismo contiene essenzialmente la negazione della determinatezza del diritto naturale e della moralità, della forma logica del concetto e del giudizio, il superamento (*Aufhebung*) della libertà personale e morale, così come questo con-catenare non con qualcosa d'altro, ma piuttosto con l'altro *superato* (diritto astratto superato e moralità superata). Nel sistema fondato su tutto ciò ognuno di questi elementi del sillogismo *sta tanto come medio che come estremo*. All'interno del sillogismo compiuto (ovvero dell'esposizione completa del concetto) ogni momento in quanto determinazione concettuale rappresenta al tempo stesso l'intero e il fondamento mediatore. A differenza di un'interpretazione intellettualistica del sillogismo, qui il momento della negatività subentra inderogabilmente – nella forma della triplicità delle determinazioni – «il terzo [l'eticità] è l'unità delle due prime determinazioni [diritto astratto e moralità], ma queste, essendo diverse, non possono essere in una unità se non *come tolte*»¹². Questo terzo elemento – l'eticità – può dunque essere pensato come un con-catenarsi con se stesso e così come *concetto*, che si riferisce a sé nel proprio altro e così *determina se stesso*. Il sillogismo si mostra dunque come determinazione ulteriore del concetto, nella quale quest'ultimo raggiunge la propria autodeterminatezza al grado più alto, ma al tempo stesso manifesta la propria “sottodeterminatezza”, poiché esso è solo concetto nella forma della soggettività, non ancora idea come unità di soggettività e oggettività.

L'eticità contiene l'unità dinamica della “prima” identità – la personalità – e della non-identità – la moralità (della sfera della separazione, della differenza). L'eticità significa l'unità, l'intreccio costitutivo della personalità “salda” (intoccabile) e della moralità in evoluzione dinamica, la “ri-costituzione” dell'unità del concetto e del giudizio nel sillogismo logico. La dinamica dei sillogismi, il loro automovimento in quanto processo di autodeterminazione, implica che l'unità dell'elemento etico non è da intendere secondo il modello della semplice riproduzione. Essa contiene anche ciò che di nuovo è emerso nel corso dello sviluppo. Come la filosofia, in questo modo, accoglie le innovazioni sostanziali delle scienze particolari, allo stesso modo l'eticità moderna integra nuove formazioni e figure del con-catenarsi nel contesto dei tre stadi principali del proprio sviluppo: sul piano della famiglia, ad esempio, rispetto al tempo di Hegel si sviluppano nuove forme di vita in comune (coppie non sposate, matrimoni omosessuali ecc.)¹³, nella società civile si sviluppano nuovi strumenti per regolamentare le innovazioni ambivalenti del mercato industriale (federazioni per i test tecnici, antitrust, modalità creative di assistenza sociale attraverso federazioni o associazioni), nello stato sorgono forme di partecipazione politica fino a poco prima sconosciute (iniziative e candidature civiche); nel complesso, una moltitudine di nuove forme di vita. Vale similmente

¹² Ivi, p. 565; tr. it. modificata p. 949.

¹³ Cfr. a riguardo K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, cit., in particolare la sezione sulla famiglia.

anche per le corporazioni. Con ciò da un lato la concezione hegeliana dell'eticità moderna va costantemente arricchita, concretizzata, attualizzata, e dall'altro gli elementi costitutivi fondamentali dell'elemento etico mantengono la loro piena validità.

2. La fondazione logica

Solo qualche annotazione sullo sfondo logico: da un lato bisognerebbe rimandare al sillogismo disgiuntivo in quanto passaggio logico dalla soggettività all'oggettività, dall'altro al passaggio dal chimismo all'organismo, e dunque alla corporazione in quanto figura della parentela elettiva, in quanto rapporto di parentela nel senso della seconda famiglia e del "piccolo stato", e di conseguenza del passaggio a un sistema di *concatenamenti*. La dottrina del sillogismo, Hegel dà valore a questo aspetto, non va quindi considerata come una "intelaiatura vuota", che ottenga il proprio riempimento dall'esterno tramite oggetti sussistenti per sé, ma piuttosto qui va pensata l'unità di soggettività (sillogistica) e dell'oggettività logica, la fondazione – così Hegel – nel pensiero che si determina in se stesso.

La corporazione rappresenta un con-catenamento disgiuntivo, con lo schema della terza figura del sillogismo formale E – A – B. Il termine medio rappresenta l'universalità compiuta, la totalità dei distinti, "il genere diviso nelle sue specie".¹⁴
Struttura logica:

W è o X o Y o Z

Ma W è X

Dunque W non è Y né Z

Ciò significa:

W è sia X che Y che Z

Sussiste la distinzione, l'alternativa tra X, Y o Z

Da ciò segue il reciproco escludersi delle determinazioni, X è singolarità per esclusione delle altre.

Il medio nella forma E – A – B, l'universalità stessa contiene i due estremi nella loro compiuta determinatezza. Questo universale, la corporatività, è la sfera universale particolarizzata nella totalità delle proprie modalità, secondariamente è al tempo stesso una determinata corporazione, e in terzo luogo vale come unità esclusiva. La designazione di "seconda famiglia" rimanda qui alla struttura logica del chimismo, la forma logica della differenza divenuta oggettiva e del processo: «Questo sillogismo disgiuntivo è la totalità del chimismo, nella quale il medesimo tutto oggettivo si

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit. p. 398; tr. it. p. 797.

presenta come la per sé stante unità negativa, e poi nel medio come unità reale»¹⁵. Il singolo appartiene a una tale seconda famiglia, che a propria volta appartiene a una struttura complessiva di corporazioni, ma si distingue essenzialmente dalle altre. In questo modo – così continua Hegel – il concetto si con-catena con la propria realtà – il concetto concreto della corporazione come principio della estrema disgiunzione, la cui riunificazione può avvenire solo in un contesto statale-politico. Tutto ciò ha ancora bisogno di essere spiegato, e per questa ragione ecco alcune riflessioni sul ruolo della corporazione nella *Filosofia del diritto* hegeliana.

3. La “seconda famiglia” e il “piccolo stato”: la corporazione come unione d'appartenenza professionale e comune. Corporate identity e passaggio dalla società civile allo stato

L'unione *relativa* dei principi, la particolarità e l'universalità, si compie innanzitutto in diverse *istituzioni di ordine e di regolamentazione*. Qui bisogna concentrare l'attenzione sulle associazioni che fondano i diversi rami professionali e, attraverso i comuni, sul concetto di *corporazione*. Bisogna assicurare ai soggetti particolari la validità effettiva non solo del loro diritto formale, ma anche del loro *diritto al benessere*. Questa strada è la più logica e consistente, e non è affatto il risultato di fantasticherie filantropiche o socio-romantiche da parte di Hegel. La società civile, in quanto è una congregazione di uomini liberi, deve essere al tempo stesso una *comunità di mercato e solidale*, e una *comunità del benessere e dei servizi*, una unione del *solitario* e del *solidale*.

L'ordinamento di mercato si è mostrato capace di effettiva autosorveglianza e autocontrollo solo in modo inadeguato, l'efficienza principale dei mercati si è rivelata come un'apparenza. Da ciò è risultato il bisogno di supervisione e di assistenza sociale, che però dispongono a propria volta di una potenza regolativa solo limitata. La *corporazione*¹⁶, in quanto “seconda famiglia”¹⁷ e “piccolo stato”, funge da ulteriore ponte tra il sistema dei bisogni e lo stato. In essa, naturalmente, l'elemento etico familiare e la comunaltà riflessa cercano una connessione in cui ogni membro possa condurre una speciale forma di vita universale.

L'unione dei compagni di lavoro sulla base della comunanza del tipo di attività¹⁸ forma la prima figura dell'elemento corporativo. Un interesse o negozio *particolare* come diramazione essenziale della società rappresenta un *fine* universale. Fino a questo punto l'universale (A) è nella società civile solo un che di astratto, di esteriore. La mancanza della società civile è “una mancanza più elevata nel suo

¹⁵ Ivi, p. 433; tr. it. p. 830.

¹⁶ Talvolta si considera questo termine (*Korporation*) desueto, ma le espressioni “Körperschaft” o “Corporate Identity” vengono usate senza alcuna limitazione, e nelle scienze politiche e giuridiche si parla anche di “agenti corporativi” del sistema politico.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 252.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hrsg. v. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, p. 189: «Ogni classe di lavoratori produce una specie di corporazione» (traduzione del curatore).

proprio concetto”¹⁹. Essa rappresenta il divergere, il dispiegarsi dell’elemento etico nei suoi estremi, in cui entrambi i momenti, la coscienza soggettiva (B) e l’universale (A) di volta in volta si giustificano solo per sé, e dunque l’unità rimane solo relativa²⁰. A partire da ciò si dà la necessità logica di pensare *una unità superiore di A e B: il concetto* oltrepassa la società civile²¹. Solo coloro che vivono e agiscono sulla base della libera scelta della professione possono farsi carico della cura della particolarità e curarsi di tutte le faccende di coloro che appartengono a questa particolarità stessa; essi amministrano sé stessi e non agiscono più come singoli particolari²². Il concetto di *associazione professionale* descrive questa forma di socialità in riferimento all’attività lavorativa – ovvero alla professione autonomamente scelta. Si tratta di corporazioni autoamministrate distinte secondo rami professionali²³. I membri della corporazione agiscono in un certo modo per sé, ma al tempo stesso perseguono nei fini e nelle intenzioni un universale; interessi razionali privati si collegano con l’utilità pubblica. Le *corporazioni* e le *comuni* vengono così opportunamente descritte dal codice civile prussiano (ALR) come delle comunità che si sono unite in vista di un fine stabile e di comune utilità²⁴.

Il bene comune costituisce il parametro di riferimento, e per questo tanto le corporazioni professionali quanto le comuni (una seconda forma di corporazione) hanno bisogno di legittimazione tramite lo stato (licenza per le associazioni di categoria, rilascio dei diritti ecc.). Dopo la famiglia, come prima fase dell’eticità in forma sostanziale, qui abbiamo il “secondo stadio dell’eticità”²⁵, un farsi comune etico, un “incorporarsi” (*Innung*), una “seconda famiglia” che poggia sull’attività specifica dei singoli. La cooperativa si affianca alla famiglia occupandosi dell’educazione, della cura degli orfani e dei membri caduti in povertà per ragioni contingenti, e con ciò conduce alla restaurazione dell’elemento etico. Queste associazioni di categoria, che si differenziano particolarmente nel secondo cetto, quello commerciale, ma non si limitano ad esso (corporazioni d’arti e mestieri, unioni industriali, sindacati), fungono per i loro membri da comunità d’interesse relative al cetto professionale. Esse contribuiscono in particolar modo all’apprendistato specifico delle professioni. In questa importante componente della formazione risiede un compito centrale di queste associazioni.

Le associazioni professionali sono lo spazio per una specifica modalità di riconoscimento, *l’onore* – una forma della stima –, e della sua espressione come coscienza dell’onore dell’appartenenza a un certo modo di agire – l’onore

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 201.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 202.

²² *Ibidem*.

²³ H.F. Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Beck, München 2003, p. 221.

²⁴ *Allgemeines Landrecht*, ALR Th. II. Tit. 6, § 25. Il sesto titolo della seconda parte dello ALR recita: «Delle società in generale, e delle corporazioni e delle comunità in particolare» (traduzione del Curatore).

²⁵ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, cit., p. 202.

professionale o la coscienza corporativa di una certa corporazione (*corporate identity*). L'eticità, la coscienza etica, emerge qui nella forma dell'onore, della stima per una particolare attività, di una modalità specifica del riconoscimento etico. L'onorevole viene rispettato non solo in quanto particolare, ma piuttosto come un qualcosa di universale, vengono apprezzati e onorati il suo sapere e la sua capacità, la sua formazione in quanto espressione dell'universale. Costui esperisce la stima e ottiene l'autostima, amor proprio²⁶. In quanto membro di un'associazione di fisici guadagna un particolare onore se ottengo un premio Nobel per la fisica, nella categoria dei cineasti ciò vale per l'oscar, e per gli sportivi si tratta di un titolo mondiale o di una vittoria olimpica. Nella categoria dei filosofi questo onore si ottiene (forse) per mezzo di un buon libro sulla *Filosofia del diritto* di Hegel.

Sulla base di piccole relazioni di categoria si può costruire anche un contesto più grande – dall'appartenenza all'università o a un gruppo di ricerca, attraverso l'esser membro di un'accademia, fino alla partecipazione alla *comunità scientifica* in generale. Quando Hegel parla di una specifica forma di *seconda* famiglia, ovvero della corporazione, con la quale io sono intimamente connesso per via del mio essere-attivo, in un certo senso tutto ciò calza perfettamente. Come esempio può valere l'appartenenza alla *Alexander von Humboldt Stiftung*. In quel contesto si parla con decisione – e a ragione – di una “famiglia Humboldt”, e si ha anche una corrispondente comprensione di sé basata su un'appartenenza durevole, collegata alla costante promozione tramite segni della coscienza della *corporate identity*, ad esempio la cravatta della Humboldt.

A conti fatti un riferimento al modello pre-industriale (gilde, forme medievali di corporazione) non funziona; Hegel non pensa alle gilde tradizionali, ma piuttosto ad associazioni moderne organizzate secondo i criteri della professione e del luogo di residenza. Ma principi come l'orgoglio professionale, il riconoscimento, la stima, l'assistenza e il sostegno, l'intervento massiccio a favore degli interessi degli appartenenti (lobbismo positivo), rimangono ancora oggi rilevanti; meno invece la garanzia di sussistenza in caso di bisogno, per quanto ancora oggi in determinati casi (tra cui l'incapacità di lavorare o un incidente) possa subentrare l'assicurazione cooperativistica (ma molto meno per ragioni risultanti dal contesto del mercato). Per gli individui toccati dal fallimento economico oggi subentrano spesso le comuni, ovvero lo stato. Nello *Allgemeinen Landrecht für die preußischen Staaten* (ALR) la cura dei poveri viene assegnata come un obbligo anche alle “corporazioni” (*Corporationen*) e alle “comuni” (*Communen*) – la cura di quei poveri che appartengono a quelle comunità:

Corporazioni privilegiate, che hanno un particolare fondo per i poveri o che, sulla base della loro costituzione, si sostengono da sé tramite fondi, sono rigorosamente vincolate a

²⁶ Cfr. A. Honneth, *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 183-209; H.C. Schmidt am Busch: *Anerkennung als Prinzip der Kritischen Theorie*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 45 e ss.

sostentare i loro membri privi di mezzi. - Anche le comunità cittadine e rurali devono provvedere al sostentamento dei loro membri e abitanti indigenti²⁷.

Rimane essenziale anche il nesso tra le forme di attività e di commercio e il luogo di residenza, ovvero la *comunità* o la comune, che rappresenta “a propria volta una corporazione”, un’associazione comunale²⁸. La corporazione può essere “una comunità cittadina e una città per sé”²⁹. Così la *comunione comunale*, la comunità, giunge al centro del discorso; essa è una associazione essenziale e particolare degli individui concreti, per i loro modi d’esistenza, per la loro auto-amministrazione e autodeterminazione, a seconda che si tratti di comunità rurali, cittadine o megacittadine. Il peso specifico della comunità e della politica comunale incide decisamente sulle condotte di vita degli uomini e sulla formazione della loro libertà. Tramite nuove forme di autodeterminazione e auto-amministrazione comunale questa struttura corporativa acquisisce un significato straordinario. Tutto ciò poggia sul diritto alla *libera scelta del luogo di dimora* (libertà di circolazione), laddove, analogamente alla libera scelta della professione e del mestiere, la precisa determinazione della nozione di “libero” è imprescindibile – non tutti i membri di una società civile possono effettivamente diventare contadini, piloti o impiegati, così come non tutti possono vivere a Jena, a Seattle o a Kyoto. Nelle leggi dello stato dunque queste forme di libertà possono essere regolamentate esplicitamente, o possono anche essere lasciate “libere” tramite l’assenza di regolamentazione. Nello stato la strutturazione in cooperative, comunità e corporazioni costituite viene collocata in un contesto politico.

Tanto le corporazioni quanto le comunità o le comuni possono a propria volta costituire un contesto più grande – federazione degli artigiani, federazione degli imprenditori e dunque circolo, provincia, regione, dipartimento, stato –, e tutto ciò anticipa a propria volta l’elemento politico nella formazione di queste unioni, le quali non vanno affatto ridotte al loro aspetto civile-sociale. Allo stesso tempo si dispiegano anche associazioni più piccole, dalle quali emergono speciali interessi di truppo, un mondo della vita proprio e una coscienza corrispondente – corporazioni locali, quartieri cittadini, il *Kiez* a Berlino, il *Quartier* a Parigi, il *Barrio* a Lima, *neighbourhoods* e così via.

Entrambi i tipi di corporazione – le associazioni *dell’attività e dell’abitare specifico*, la corporazione così come la comune (e le loro connessioni, ad esempio con le imprese o le istituzioni in cui l’attività viene esercitata) – formano in quanto seconda famiglia delle *essenziali cellule etiche* della superiore unità statale. In quanto “autorità civili e auto-amministrazioni”³⁰ esse sono istituzioni *amministrativamente e*

²⁷ ALR Th. II. Tit. XIX, § 9, 10. L’obbligo vale per i membri registrati (§ 11).

²⁸ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, cit., p. 206.

²⁹ Id., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, cit., p. 232.

³⁰ Id., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, hrsg. v. C. Becker et al., eingel. v. Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg 1983, S. 235.

governativamente autonome, comunità d'identificazione di individui connesse le une con le altre sulla base del tipo d'attività e del luogo di residenza, laddove i luoghi dell'attività e della residenza possono, ma non devono coincidere: a) una vinicoltrice originaria di Friburgo e ivi operante o b) un dirigente della filarmonica di New York che vive a Parigi con terza residenza a Venezia, in breve tutti i "pendolari" tra il luogo di residenza e il luogo di lavoro, tra continenti o culture. Nel complesso le nuove forme di vita *nomadi* si coniugano al moderno "vagabondare". George Clooney incarna una rappresentazione adeguata di questa vita nelle sale passeggeri, di questo modo di vivere *cinetico*, nel film *Tra le nuvole* (*Up in the air*).

I membri della società civile sviluppano, attraverso la loro appartenenza a diverse corporazioni, determinate disposizioni d'animo nei confronti della loro professione e comunità (al singolare o al plurale) – ad esempio l'orgoglio professionale e il campanilismo (*communal identity*). Ciò può contenere aspetti positivi, come l'orgoglio per una determinata abilità o il senso d'appartenenza alla patria, così come degli eccessi, come una sorta di snobismo o provincialismo. Hegel descrive queste associazioni come il piccolo stato³¹: da un lato queste associazioni si amministrano e si governano da sé, dall'altro nel mondo moderno, per via delle grosse strutture territoriali, lo iato tra il singolo cittadino e lo stato diventa sempre più grande e «i cittadini particolari [hanno] una parte solo limitata negli affari generali dello stato»³². Così, oltre alla rappresentanza e al voto sono necessarie anche delle giunture intermedie, delle forme di partecipazione etiche e mediatrici, in particolare ciò che riguarda il ceto professionale e la comune. Nelle cooperative, così come nelle comunità e nelle città, Hegel vede l'autentica forza dello stato³³.

Tralasciandone gli indiscutibili limiti, che oggi emergono con forza molto maggiore, nelle cooperative professionali e nelle comunità/città abbiamo la giuntura intermedia, la cerniera tra famiglia e stato, il passaggio dalla società civile allo stato, dal momento che qui avviene un con-catenamento sostanziale tra particolarità e universalità. Per via del crescente cambio di residenza e di attività lavorativa, che sta plasmando il mondo dell'economia moderna, i contesti corporativi si mutano più velocemente e in modo più incisivo. Ciò impedisce legami corporativi a lungo termine tra coloro che si trovano in uno stesso luogo, arresta la creazione di un'atmosfera pervasa di spirito corporativo, ma spinge anche verso nuove forme creative della realtà corporativa, ad esempio attraverso Internet, Forum, *social network* nel *world wide web*, Twitter, Blog, Facebook, riunioni degli ex-studenti, convention di fan, fiere delle categorie professionali, congressi e così via.

³¹ Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. u. komm. v. K.H. Ilting, 4 Bde., Frommann-Holzborg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 e ss., Bd. 4: *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesbeims 1824/24*, p. 621.

³² Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. u. komm. v. Karl-Heinz Ilting, 4 Bde., Frommann-Holzborg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 e ss., Bd. 3: *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*, p. 709.

³³ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 290, Aggiunta.

Si stringono legami anche per via di altri interessi – Gruppi, club, circoli legati a interessi non professionali, o anche legami nati dal volontariato o da relazioni interculturali – un campo molto vasto per la sociologia odierna. Accanto alle forme tradizionali ne sorgono così di nuove che non poggiano direttamente sul contesto professionale o comunale. Si costituiscono nuovi gruppi basati su interessi comuni che realizzano nuove forme di vita e/o sperimentano nuovi modi di vivere senza tenere in considerazione la particolarità dei loro membri. Una fondazione per tutto ciò è offerta dalla religione, dall'arte e dalla scienza. Andrebbero citate anche le forme corporative legate allo sport, si pensi allo stretto legame tra le università statunitensi, ovvero i college, e le società di baseball e di football. Anche se gli ex-studenti si disperdono su tutto il territorio nazionale per via del cambio di residenza, essi rimangono strettamente connessi alla loro Alma Mater e restano soprattutto dei fan della “loro” unione studentesca. Sembra che i tipi di corporazioni si modificino, ma non il loro principio fondamentale – i *Seahawks* rimangono legati alla University of Washington Seattle (principio relativo al ceto professionale), i *Mariners* alla città di Seattle (principio comunale); i moderni mass media e i mezzi di trasporto sempre più veloci rendono possibile la partecipazione dei *supporter* in veste di spettatori.

Lo spirito corporativo o cooperativo, che si dispiega nelle sfere particolari, si capovolta nello spirito dello stato, nella misura in cui esso ha nello stato il mezzo dell'ottenimento dei suoi fini particolari.³⁴ Questo spirito corporativo e cooperativo implica, nella forma della concezione professionale corporativa e della coscienza comunale e regionale, il “radicamento del particolare nell'universale”³⁵ e contribuisce in modo essenziale alla forza dello stato. La stessa corporazione – unione professionale (cooperativa) e comune –, che permane nella società civile per il passaggio dal particolare all'universale, contiene lo stesso problema: essa vale come seconda fase dell'elemento etico, ma in essa possono essere perseguiti solo scopi limitati e finiti. Senza lo stato la sua forza in quanto istituzione sociale si distruggerebbe, essa perseguirebbe ancora solo le proprie faccende specifiche e particolari, perseguirebbe cioè un lobbismo unilaterale e un'economia clientelare, e dunque essa si “danneggerebbe da sé” e “scadrebbe in un miserevole ente clientelare”³⁶. Anche questo trova il proprio fondamento logico nella natura deficitaria del sillogismo disgiuntivo e del chimismo. Non si può ancora costituire alcun sistema dei sillogismi, i sillogismi – così Hegel – “ricadono ancora l'uno fuori dall'altro”. Il monito contro il lobbismo è assolutamente attuale, in particolare con riferimento ad alcune nozioni appartenenti a grossi gruppi di interesse, come l'unione dei datori di lavoro, i sindacati, unioni professionali e così via – solo la propria clientela è rilevante. I datori di lavoro mirano solo al guadagno, i sindacati si curano specialmente degli occupati, le unioni professionali si interessano alla loro

³⁴ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 289; tr. it. p. 495.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, §255, Aggiunta.

sfera particolare: si guarda solo limitatamente al di là del bordo del proprio particolare piatto.

Ma, come l'istanza della sorveglianza e dell'assistenza sociale, anche le manchevolezze dell'associazione dei compagni di professione e dei cittadini di una comunità rivelano l'avanzamento impellente verso una nuova istituzione determinata dalla ragione, lo stato, rivelano cioè il passaggio all'idea dello stato. Lo stato è "l'intero, l'unità di queste molte cooperative e comuni"³⁷. «Soltanto lo sviluppo dell'eticità immediata, attraverso lo sdoppiamento della società civile, fino allo stato che si mostra come loro fondamento veritativo, è la dimostrazione scientifica del concetto di stato»³⁸. Lo stato si dimostra dunque come il "vero fondamento" della società civile, come presupposto del sussistere di quest'ultima. La legittimazione dello stato, del politico in generale può conseguire il ultima analisi solo da un'istanza: il *pensare concettivo*. Tutti gli altri principi dimostrativi – il Naturale, il Razionale, il Pragmatico, il Divino ecc. – mancano il fondamento, disconoscono l'idea dello stato, la condizione di cittadinanza dell'uomo.

4. Conclusione

La distinzione precisa e stringente tra società civile e stato, così come la fondazione del primato dello stato come sfera veridica dell'universale, sono un cardine della filosofia politica di Hegel. Nella società civile risiedono i fondamenti della libera particolarità dei suoi membri, la fondazione della dinamica e delle forze innovative della società moderna. D'altra parte, senza una regolamentazione e formazione razionale, essa (in quanto comunità del bisogno e dell'intelletto) si distruggerebbe sulla base del suo stesso principio, si *auto-minerebbe e si annienterebbe*.³⁹ In tutti i suoi stadi la società civile si fa valere l'universale, ma sempre in modo insufficiente: l'industria non può vigilare se stessa, ha bisogno di istanze universali e imparziali (istituzioni nazionali e internazionali di regolamentazione⁴⁰); la cura del diritto deve essere universale, ovvero indipendente, deve cioè riferirsi solo al diritto formale; l'assistenza caritatevole, di pubblica utilità e beneficenza non può rimpiazzare l'assistenza pubblica e statale, le istituzioni non sostenute dal mercato e non statali offrono contributi integrativi rilevanti, ma non senza supporto nella dimensione politica; le corporazioni professionali e comunitarie, irrinunciabili per una società moderna, rendono possibile una partecipazione solo parziale. *Le tre forme progressive del nesso tra i principi B e A* possono essere fissate come segue: a) l'agente di mercato, il produttore e il consumatore, con la loro idea egoistico-atomistica della mano

³⁷ Id., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, cit., p. 232.

³⁸ Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 256; tr. it. p. 415.

³⁹ Horstmann evidenzia che «una società civile lasciata ai suoi propri principi dovrà, sul lungo periodo, destabilizzarsi e dunque distruggersi». R.P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, in, L. Siep, (hrsg.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 209 e ss.

⁴⁰ Ad esempio autorità garanti come gli uffici antitrust, ambientali o sanitari, come la OMS.

invisibile, stanno nel sistema dei bisogni di contro al meccanismo di mercato, estraneo e solo limitatamente manovrabile, e si trovano in un contesto di dipendenza reciproca; b) il soggetto giuridico, determinato attraverso una disposizione d'animo giuridica, esperisce nell'amministrazione della giustizia una realizzazione delle leggi del diritto formale e un riconoscimento universale come persona concreta, così come c) i membri della società civile, con un atteggiamento orientato al bene comune, caritatevole e solidale, si impegnano per una adeguata raffigurazione dell'ordinamento del mercato e per l'assistenza sociale. Gli attori connessi con gli altri in un ceto professionale, in comunità comunali e in nuove forme del corporativo, con la loro coscienza di una *corporate identity* costituiscono il "piccolo stato", e con ciò una delle condizioni per il superamento dell'eticità alienata.

Su alcune declinazioni dell'essere politicamente in comune (fraternità, terrore, alterità). Sartre in contrappunto a Hegel e Žižek

Giorgio Cesarale

Non è facile spiegare in modo univoco le ragioni dell'oblio in cui l'opera di Jean-Paul Sartre è caduta subito dopo la sua morte. La dimensione "politica" del fenomeno non va sottovalutata, ed è anzi di una certa importanza per un pensatore, il cui funerale, si è detto con Claude Lanzmann, ha coinciso con la fine della lunga stagione seguita al '68 francese. Eppure, la crisi dei movimenti emancipativi, con il destino dei quali, soprattutto dagli anni '50 in poi, il pensiero di Sartre si era quasi del tutto identificato, non basta a spiegare la drastica riduzione di influenza subita dal filosofo e letterato francese. Fedeli in questo alla lezione profonda di *Questions de méthode*, si potrebbe dire che abbiamo bisogno di spiegazioni a grana più fina, più attente alla *singularità* della esperienza teorica vissuta da Sartre. Singularità che, per certi versi, si può cogliere tanto meglio proprio oggi, in una epoca filosofica caratterizzata dall'affermazione di correnti (dal poststrutturalismo al naturalismo) che mirano a mettere in mora l'obiettivo di fondo dell'opera di Sartre: la ricostituzione del nesso fra antropologia e storia.

Il rifiuto con cui abbiamo a che fare è stato però ancora più radicale, andando ad investire tutto l'arco di problemi filosofici e politici con i quali soprattutto il Sartre post-esistenzialistico si è voluto cimentare. Si pensi, per venire subito al nostro tema, alla congiunzione, che nel Sartre di *Critica della ragione dialettica* è molto stretta, fra rivoluzione, sovranità e formazione dello Stato moderno. L'*opinio communis* oggi, a livello filosofico, è che una tale congiunzione non sia più facilmente giustificabile. Lo sostengono, da punti di vista diametralmente opposti, tanto i pensatori del *Radical Thought* (con la retrodatazione della nascita del dispositivo sovrano in Agamben o con la subordinazione dello stesso alla nascita della governamentalità in Foucault) quanto quelli che si attestano entro un quadro fermamente liberaldemocratico (per il Rawls di *Liberalismo politico* sono piuttosto le guerre di religione il momento decisivo in ordine alla formazione della statualità moderna, mentre per lo Habermas di *Fatti e norme* è la rottura, con l'emergere della società competitiva, della fusione "religiosa" fra mondo della vita e infrastruttura normativa). Non solo: Sartre, come vedremo fra poco, giunge persino a ritenere – contro tutta la tradizione contrattualistica moderna, che fa nascere la sovranità, e

cioè l'origine della norma, dal superamento della possibilità del conflitto *orizzontale* fra individui, o, più hobbesianamente, dalla cancellazione del *bellum omnium contra omnes* – che non la sospensione della violenza, bensì la possibilità del suo esercizio stia alla base degli ordinamenti legali moderni. È intorno a questo nodo complesso di relazioni concettuali che faremo intervenire anche le figure di Hegel e Žižek.

1. Fratinità, terrore e alterità nella Critica della ragione dialettica

Andiamo però per ordine, cominciando dalla *Critica della ragione dialettica*, l'opera di Sartre, come s'è detto, più attenta alla rivisitazione di questi problemi¹. La loro origine prossima è l'analisi di ciò che Sartre chiama “i collettivi”. Quest'ultimi sono dati dalla combinazione *esteriore* fra le diverse *praxeis* individuali, e cioè fra i diversi progetti che gli individui elaborano per trascendere, “con il lavoro, l'azione o il gesto”², le loro condizioni di vita. L'esempio sartrianamente più canonico di “collettivi” è quello degli individui che si raccolgono alla fermata dell'autobus. Tra di loro non intercorre nessuna relazione specifica; di più, sono reciprocamente estranei, e colgono la presenza dell'altro solo in modo fuggevole. Tuttavia, vi è qualcosa che pure li ha costretti a raccogliersi, sebbene occasionalmente, in uno stesso luogo: la città, la sua complessa organizzazione tecnica e funzionale. Dunque c'è un essere comune, Sartre dice un “campo pratico-inerte”³, che unificandoli li mantiene nella loro separatezza. Si apre con ciò la struttura della *serie*, ovvero l'assunzione di un oggetto materiale o di un essere comune che lega gli individui come esseri-nel-mondo-fuori-di-sé. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che nell'attendere l'autobus ciascun individuo è identico all'altro – è caratterizzato da una condotta generata da una medesima esigenza funzionale – e allo stesso tempo profondamente distante da esso. Sennonché questa distanza è, a ben vedere, quella dell'individuo da se stesso: l'essere comune è costituito in modo tale da impedire alla *praxis* individuale di riconoscersi, di dare vita a unità trascendente che sappia esprimere l'interiorità di ciascuno.

La struttura della serie appare difficilmente superabile, marcata come è da una esterioresità di indifferenza. Eppure, date alcune circostanze particolarmente favorevoli e un inasprirsi di ciò che Sartre chiama la *rareté* – la penuria generata da una materialità che preclude una più equilibrata distribuzione delle risorse –, il collettivo può diventare gruppo, e cioè un insieme di individui subordinati ad una *praxis* comune. Come accade questa *metabolé*? È un punto naturalmente molto delicato: la nostra persuasione è che Sartre voglia tenersi lontano tanto da ipotesi “continuiste” quanto da ipotesi “discontinuiste”; il gruppo insomma produce un salto nel processo di totalizzazione dialettica, ma allo stesso tempo affonda le sue

¹ Lungo vie analoghe alle nostre si è già mosso Gaetano Rametta, nel suo utile e ben argomentato *Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione*, in «Etica&Politica», XI, n.2, 2009, pp. 371-398.

² J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici*, a cura di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 111.

³ *Ivi*, vol. I, p. 383.

radici nella struttura del collettivo. Nel termine medio fra collettivo e gruppo, nel cosiddetto gruppo in fusione, il modo in cui gli individui si relazionano è infatti ancora quello tipico dei collettivi: l'imitazione, l'agire in un certo modo perché anche gli altri lo fanno. La *praxis* dell'individuo è ancora eteronoma, è governata dall'alterità perché ancora altra rispetto a se stessa. Tuttavia, nel gruppo in fusione la condotta non è più unificata dal campo pratico-inerte, da una esigenza funzionale ed oggettiva, come era nel caso della fermata dell'autobus, ma da ciò che gli individui stessi hanno *deciso* di fare. Nel suo linguaggio Sartre dice che la "struttura altra dell'assembramento [è] *da realizzare* per autodeterminazione"⁴.

Questo è, d'altro canto, solo il primo lato della questione, perché ciò che spinge ciascun individuo a imitare il comportamento dell'altro è la presenza di una minaccia *esterna*. Il collettivo è, così, determinato a determinarsi dalla presenza di gruppi già costituiti. Si tratta di un passaggio filosoficamente cruciale: la totalizzazione politica del collettivo, la sua trasformazione in gruppo, presuppone il non totalizzabile, una exteriorità radicale, una sorta di violenza originaria. È qualcosa che contribuisce a rendere ancora più problematico il rapporto di Sartre con il marxismo, in particolare nella declinazione "engelsiana" che risolve interamente l'oppressione nello sfruttamento: senza presupporre una negatività originaria e la sua interiorizzazione da parte di alcuni uomini *contro* altri il conflitto e i suoi ulteriori svolgimenti non sarebbero pensabili. La nostra civiltà è sorta intorno alla paura dell'altro, indotta dalla *rareté*. E non vi è chi non veda nella posizione sartriana il darsi di un presupposto genericamente hobbesiano oppure un involontario riferimento alla *economics* "neoclassica". Non ha infatti Lionel Robbins definito l'economia come «the science which studies human behavior as a relationship between given ends and scarce means which have alternative uses»⁵?

Nel parlare del passaggio dal collettivo al gruppo in fusione abbiamo fatto astrazione dall'*exemplum* storico al quale Sartre lo riferisce, vale a dire le prime fasi della Rivoluzione francese, fino alla presa della Bastiglia. Nel prosieguo del nostro ragionamento sarà tuttavia più difficile farne a meno. Gli abitanti del quartiere Sant'Antonio, dove è ubicata la Bastiglia, nella fuga dal pericolo non riescono più a distinguere la salvaguardia di sé dalla salvaguardia degli altri. Ciascuno è tanto sé stesso quanto ciò che Sartre chiama il "terzo regolatore"⁶, la mediazione fra la molteplicità degli individui in fuga, la mediazione tra il gruppo e gli altri possibili terzi. Per ciascuno di essi il mediatore non è più ormai un semplice oggetto, un campo pratico-inerte, ma un'oggettività permeata dalla loro interiorità. La mediazione è diventata *praxis* comune.

Accorciando di molto la catena argomentativa sartriana, giungiamo direttamente al momento della presa della Bastiglia: la *praxis* comune ha guadagnato il suo obiettivo. Che cosa accade ora? Come fa il gruppo in fusione a sopravvivere, a

⁴ Ivi, vol. II, p. 26.

⁵ L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan, London 1932, p. 15.

⁶ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici*, cit., vol. II, p. 57.

stabilire la sua permanenza, evitando di ricadere in una sintesi passiva del campo pratico-inerte (il monumento ai caduti) o in un nuovo *rassemblement* seriale? Qui Sartre compie un gesto teorico davvero innovatore, che non ha ricevuto tutta l'attenzione che pure avrebbe meritato: il gruppo in fusione può mantenere il suo statuto solo se la *libertà* che gli proviene dal passato, l'assalto vittorioso alla Bastiglia, è disposta contro la *necessità* del futuro, e cioè contro la paura che risorga la serialità, la cui possibilità è semplicemente data dal fatto che ciascuno degli insorti rimane *praxis* individuale, non mai interamente risolvibile o cancellabile all'interno della *praxis* comune. Ma, oltre a sovvertire la tradizionale associazione fra passato e necessità e libertà e futuro, ci pare anche che Sartre attinga a un più vasto serbatoio di ragioni "hegeliane": tentando di prolungare il felice e passato momento di libertà, le *praxeis* individuali fanno in modo che la libertà diventi oggetto a se stessa. Vale a dire: il gruppo in fusione da *mezzo*, quasi di fortuna, volto al raggiungimento di un obiettivo (la presa della Bastiglia), diventa il *fine* stesso dell'azione degli individui. Si "lavora" sul gruppo, lo si fa oggetto delle proprie operazioni, affinché continui ad essere contesto di realizzazione della libertà. E tuttavia, Hegel lo ha insegnato in tutte le sue opere fondamentali, appena la libertà diventa oggetto a se stessa sbocca in una paradossale condizione di *necessità*.

Che cosa significa tutto ciò più concretamente? Significa che il *sospetto* che ciascuno prova anzitutto verso il risorgere della sua stessa libera *praxis* individuale deve essere archiviato imponendo a tutti di *giurare* che la causa comune non sarà tradita. Si *giura* che nel futuro, qualunque sia il mutamento delle cose, qualunque piega, anche organizzativa, prenderà il gruppo, ciascuno provvederà a eliminare le condotte divaricanti, la possibilità di eccedere il quadro della impresa comune. Ecco, nelle parole di Sartre, la paradossale riemergenza della necessità dal seno stesso del processo di realizzazione della libertà: «Il gruppo cerca di rendere se stesso suo proprio utensile contro la serialità che minaccia di dissolverlo; crea un'inerzia fittizia che lo protegge contro le minacce del pratico-inerte»⁷. L'inerzia fittizia è precisamente quella determinata dal giuramento: si decide di vincolare la propria libertà, sbarrando la strada ad alcune condotte possibili, persino ad alcuni dei modi con cui si potrebbe realizzare il mantenimento della *praxis* comune.

Il *punctum saliens* dell'intera vicenda che porta al giuramento e che segue ad esso è di nuovo la paura dell'alterità, soprattutto come paura che il proprio sé diventi altro. La finezza del ragionamento di Sartre a questo proposito è notevole ed esso merita perciò di essere riportato *in extenso*:

l'oggetto comune esiste, ed è persino interesse comune nella misura in cui si rende negazione di una comunità di destino; l'allentarsi della pressione nemica, assieme alla persistenza della minaccia, implica per ciascuno la scoperta di un pericolo nuovo: quello della sparizione progressiva dell'interesse comune e della ricomparsa degli antagonismi individuali o dell'impotenza seriale. Tale paura riflessiva nasce da una contraddizione reale: il pericolo esiste sempre (magari è obbiettivamente *più grave* : forse il nemico ha ricevuto

⁷ Ivi, vol. II, p. 81.

rinforzi), ma s'allontana, passa alla condizione di *significato* e non fa abbastanza paura. La paura riflessiva nasce per il terzo dal fatto che nessuno – nemmeno lui – *ha abbastanza paura*. Questo mutamento di condizione che caratterizza il gruppo sopravvivente è per l'appunto la sua vulnerabilità: quand'anche non si dissolvesse, niente assicura che l'attacco gli renderebbe lo statuto di gruppo in fusione [...].

La reinvenzione fondamentale, in seno al giuramento, è il progetto di sostituire una paura reale, prodotto del gruppo medesimo, alla paura esterna che si allontana e il cui medesimo allontanamento è ingannatore. E tale paura, come libero prodotto del gruppo e come azione correttiva della libertà contro la dissoluzione seriale, noi la conosciamo già, l'abbiamo vista apparire per un istante proprio durante l'azione: è il Terrore. Il Terrore, come abbiamo detto, è la violenza della libertà comune contro la necessità, in quanto quest'ultima esiste solo per alienazione di qualche libertà. Da parte del terzo che scopre il gruppo in pericolo di morte nella sua stessa persona e in quella degli Altri, il superamento si compie riaffermando il gruppo come pericolo di morte immediato per ogni *praxis* che ridiventi individuale e sprofondi nella serialità. *Il gruppo come azione su di sé* al livello della sopravvivenza, non può essere che coercitivo. Il terzo regolatore scopre nella paura decrescente del pericolo la vera minaccia che va compensata con una paura crescente di distruggere il gruppo stesso. Lo scopo rimane identico: salvare l'interesse comune. Il gruppo però, in mancanza di ogni pressione materiale, *deve autoporsi come pressione sui suoi membri*⁸.

Ricapitolando: la libertà per essere promossa e assicurata, e cioè per essere resa una condizione *permanente* di vita, deve diventare oggetto di giuramento. Ma il giuramento è inerzia o necessità precisamente perché deve escludere che alcune condotte, quelle non favorevoli al prolungamento dell'impresa comune, siano effettivamente eseguite. Obiettivo tanto più difficile da realizzare quanto più il nemico *esterno*, proprio in virtù della vittoria dell'iniziativa popolare, sembra scivolare sullo sfondo. Le pressioni allora si allentano, si riaprono motivi di conflitto interindividuale, si rifluisce nel privato. Si ha troppa poca paura per essere liberi: per salvare l'interesse comune, il gruppo deve scoprire nel proprio seno tutto ciò che lavora alla sua dissoluzione. Bisogna scoprire il nemico *interno*, interno al gruppo, ma anche interno a ciascuno di noi come organismo pratico, libera *praxis* individuale. È da qui che nasce il nesso fra libertà e terrore: se non si è disponibili a eliminare con la violenza, persino con l'uccisione, tutto ciò che produce le condizioni di possibilità della secessione dal gruppo, allora la *praxis* comune è irrimediabilmente destinata a tramontare.

Ma il terrore, la violenza esercitata nei confronti di colui il quale ha tradito il giuramento o si appresta a tradirlo, è, dice Sartre, nient'altro che la traduzione *negativa* di qualcosa che, *positivamente*, appare come la fraternità. Si è però *fratelli* perché si è *figli* della stessa invenzione pratica sancita dalla cerimonia del giuramento, non certo perché ci si scopra accomunati da qualche carattere *naturale*. La libertà produce un individuo comune, o addirittura – dice qui un Sartre in perfetta linea di continuità con Lukács e la tradizione rivoluzionaria novecentesca – un “uomo nuovo”, il quale, come portatore di qualità precedentemente sconosciute, trascende

⁸ Ivi, vol. II, p. 90.

l'esteriorità di indifferenza che aveva caratterizzato le relazioni fra individui fino al momento dello scoppio rivoluzionario. Sennonché, la conquista di questa nuova identità collettiva, tramata di molteplici obblighi reciproci o da segni convenzionali di appartenenza (si indossa la *medesima* uniforme etc.), si paga, per così dire, a caro prezzo, e cioè al prezzo di ampliare enormemente i diritti del gruppo, il quale può ora agire su ciascuno attraverso ciascuno. Il gruppo in fusione diventa gruppo di costrizione. La fraternità non nasce dalla violenza, è violenza.

Il racconto sartriano del processo rivoluzionario, e del suo culmine “terroristico”, è, benché ricco di numerosi e stratificati svolgimenti, tenuto insieme dal forte ancoraggio a ciò che derridianamente potremmo chiamare l'impossibile condizione di possibilità dell'identità politica, o diversamente detta, della fraternità in politica, della *partitività* in politica. In condizioni storicamente molto specifiche (una situazione “materiale” tragicamente sbilanciata, una potente minaccia esterna, l'impossibilità di continuare a vivere così come si è *sempre* vissuto) e per un breve tratto di strada, gli uomini sospendono la loro costante possibilità di trascendere l'oggettività pratico-inerte, che è data insieme alla loro realtà di organismi pratici segnati dal bisogno, dalla negatività, dalla rimozione di ogni progetto di stabilizzazione del proprio sé. La violenza che sfigura la storia umana fin dai suoi albori riesce per una volta a consentire il blocco della proliferante e corrosiva alterità. Senza quest'ultimo blocco, anche per Sartre le nuove istituzioni borghesi non si sarebbero mai potute radicare sul terreno storico-politico. È bene non dimenticarlo quando si dice, peraltro non del tutto a torto, che in Sartre c'è troppa distanza fra il progetto di totalizzazione individuale e l'ambito di ciò che Hegel ha chiamato lo “spirito oggettivo”, il cosmo ordinato e istituzionale delle nostre relazioni sociali⁹.

2. Uno sguardo all'indietro (Hegel) e uno in avanti (Žižek)

È lecito tuttavia chiedersi: nella genesi dello Stato (europeo) moderno, nel Terrore rivoluzionario, è davvero ravvisabile ciò che Sartre preferisce chiama la “fraternità”? Oppure dobbiamo inclinare verso la soluzione hegeliana, esposta sia nel paragrafo dedicato alla “Libertà assoluta e il terrore” nella *Fenomenologia dello spirito* sia nella *Filosofia del diritto*, per la quale il Terrore è piuttosto espressione del *fanatismo* che attraversa le masse popolari quando vogliono realizzare la rousseauiana volontà generale¹⁰? La differenza fra i due concetti non è ovviamente irrilevante, e rimanda *de facto* a una costellazione teorico-politica quasi alternativa: il Terrore, sulla cui necessità storica anche Hegel non ha mai dubitato¹¹, sarebbe piuttosto il frutto del tentativo, abortivo e allo stesso tempo razionale, di governare l'ordinamento sociale

⁹ È stata, questa, l'opinione di uno dei più fini studiosi italiani di Sartre e dell'esistenzialismo francese, Francesco Valentini, in *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.

¹⁰ Qui ci rifaremo alla lettura del Terrore che Hegel ha fornito nella *Fenomenologia dello spirito*, mettendone da parte la ripresa nella *Filosofia del diritto*.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 145.

e politico oggettivo attraverso un'astrazione, e cioè attraverso una volontà generale che non riesce a stringere rapporti coerenti ed organici con la particolarità e tutte le separazioni, da quella fra rappresentanti e rappresentati a quella fra le diverse occupazioni lavorative, che devono accompagnare il processo di riproduzione della società. Per Hegel, insomma, il terrore è tutt'altro che fraterno e rimanda all'affermazione dell'astrazione come fattore di socializzazione politica¹².

Notevolmente diversa da Sartre è anche la rappresentazione hegeliana del motivo per cui la *praxis* comune viene, una volta che si sia autonomizzata, generando sospetti e violenza. Il punto di attacco del ragionamento hegeliano a riguardo è il seguente:

Al modo medesimo che in questa universale opera della libertà assoluta come sostanza esistente non si trova l'autocoscienza singola, così nemmeno si trova nelle vere e proprie operazioni e individuali azioni del volere di quella libertà. Affinché l'universale giunga ad un'operazione, esso deve contrarre nell'Uno dell'individualità, e dare il primo posto a un'autocoscienza singola; infatti l'universale volontà è volontà effettuale solo in un Sé che sia uno, che sia volontà effettuale. Ma così tutti gli altri singoli sono esclusi dall'intero di questa operazione e vi partecipano solo in misura limitata, di modo che l'operazione non sarebbe operazione dell'effettuale autocoscienza universale. – La libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'operare negativo, essa è solo la furia del dileguare¹³.

Vale a dire: il fanatismo e l'astrazione della volontà universale, della volontà generale rousseauiana, sta nel fatto che essa pur mirando a realizzarsi, come tale, in ciascuna volontà singola, non può tuttavia farlo perché ogni concrezione particolare è considerata sua negazione. Nella volontà generale rousseauiana non vi è cioè mediazione fra identità politica e negazione. Quella mediazione che al contrario è necessaria affinché la volontà stessa giunga ad esistenza. Perché questa è la profonda convinzione hegeliana: l'universale ha, specie nella modernità sociale e politica, una profonda capacità di permeare di sé la realtà; ma solo l'azione della volontà singola può compierlo. Con la conseguenza che qualora della realizzazione dell'universale si incarichino uno o più individui tutti gli altri ne resteranno esclusi. Esclusione, come è facile capire, non compatibile con lo statuto dell'universale politico. Onde ciò che può essere fatto da quest'ultimo non è costruire nuovi ordinamenti (operazione di uno, pochi o molti, non mai di tutti), ma solo distruggere quelli esistenti (l'operare negativo o la furia del dileguare).

Non è finita: conclusa l'opera di soppressione degli ordinamenti sussistenti, la volontà generale non può avere come oggetto che la pura e libera autocoscienza, la quale “non ha più alcun altro contenuto, possesso, esserci, né alcuna estensione

¹² Sul rapporto fra Hegel e la Rivoluzione francese c'è una abbondante letteratura scientifica che qui non avrebbe molto significato passare in rassegna. Ci limitiamo a segnalare l'equilibrato C. Cesa, *Hegel e la rivoluzione francese*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 367.

esteriore”¹⁴. Il problema, tuttavia, è che poiché la volontà generale non “sopporta” il particolare (è *astrazione* per questo), non potrà mai riuscire a incorporare questa autocoscienza, malgrado gli sforzi di purificazione a cui quest’ultima è stata sottoposta. L’astrazione della volontà generale viene così a contraddistinguere anche il suo rapporto con l’autocoscienza effettuale costringendo quest’ultima a essere di una “discreta, assoluta, dura rigidità ed egoistica puntualità”¹⁵. Ora, una relazione astratta non è solo tale perché ospita *relata* astratti; essa è tale anche perché priva di *medio*, e cioè priva di quel terzo momento nel quale, come in ogni compiuto processo di autodeterminazione teorico-pratico, si vengono sciogliendo le rigidità degli opposti. Tra i due momenti si sviluppa l’antagonismo, la negazione astratta, la ricerca della nientificazione dell’altro. Si tratta tuttavia di una contesa sbilanciata fin dall’inizio: l’universale politico sovrachia per definizione l’autocoscienza effettuale e conduce perciò quest’ultima alla morte; una morte, invero, singolare, perché data come se si stesse tagliando “una testa di cavolo” o prendendo “un sorso d’acqua”¹⁶. Se l’autocoscienza è svuotata di ogni più matura determinazione così deve esserlo anche la sua morte.

L’ultimo passaggio hegeliano spiega la legge dei sospetti varata in pieno Terrore, nel 1793:

Anche il governo non è se non il punto che si fissa o l’individualità della volontà universale. Esso, – volere ed eseguire procedenti da un punto, – vuole e in pari tempo eseguisce un ordine e un’azione determinati. Il governo quindi da una parte esclude gli altri individui dalla sua operazione; d’altra parte si costituisce così come tale, da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso quindi non può veramente far altro che presentarsi come una *fazione*. Soltanto la *fazione vincente* si chiama governo, e appunto perché essa è *fazione*, è data immediatamente la necessità del suo tramonto; e il fatto ch’essa sia governo, la rende, per converso, *fazione* e la fa colpevole. Se la volontà universale si attiene all’effettuale agire del governo come a colpa ch’esso commette contro di lei; il governo, per contro, non ha nulla di determinato né di esteriore mediante cui si rappresenti la colpa della volontà a lui opposta; infatti, di contro al governo inteso come effettuale volontà universale sta soltanto la ineffettuale volontà pura; l’*intenzione*. Il *cadere in sospetto* prendi quindi il posto dell’*esser colpevole*, e ne ha il significato e l’effetto; la reazione esterna contro questa effettualità, che sta nell’interno semplice dell’intenzione, consiste nella netta soppressione di questo. *Sé* nell’elemento dell’essere, al quale altrimenti nulla si può togliere se non il proprio essere¹⁷.

È un passo denso di rimandi al *Contratto sociale* rousseauiano, alla sua dialettica aporetica fra sovranità e governo¹⁸. Il governo è *parte* e come tale immediata contraddizione con l’universale politico. Il suo statuto subisce una *deminutio*: in

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 368.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sulla lettura hegeliana del *Contratto sociale* rinviamo a M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal “Discorso sull’ineguaglianza” al “Contratto”*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983, nota 26, pp. 516-519.

apparenza esso è incaricato di amministrare l'universale, di “applicarlo” ai fatti particolari; in essenza esso è sempre pregno di spirito “corporativo”, per cui è fazione, malgrado vincente, perché ha la forza di imporsi sulle altre parti, sulle altre fazioni. Ora, il punto è: il governo agendo come potere particolare tradisce l'universale ed è dunque *colpa*; ma qual è la colpa dell'universale agli occhi del governo? Difficile da dire, visto che la volontà come astrazione non può *apparire*, pena la perdita del suo stesso statuto di universale. Sarà allora la stessa volontà universale nella sua *inapparenza*, e cioè l'*intenzione* – il contenuto universale che non si è ancora calato nella realtà attraverso l'azione – a esser giudicato *colpa*. Si *sospetterà* un individuo non per ciò che *fa*, ma per ciò che *potrebbe* fare se seguisse le sue determinazioni interiori, che sono pericolose semplicemente per il loro appartenere a un orizzonte *determinato* di vita.

La differenza fra i due resoconti, sartriano e hegeliano, del nesso fra *praxis* comune e Terrore, dovrebbe risaltare ora con più forza. In Sartre il problema nasce dalla insuperabilità di una nozione di *praxis* configurata tenendo conto della *rareté*, di quella scarsità di risorse che comanda la soddisfazione dei bisogni di alcuni a necessario svantaggio di altri. Condizione non alterata dal cammino delle rivoluzioni borghesi: sì, queste hanno elaborato grandiosi programmi di trasformazione sociale, hanno partorito una *praxis* comune, hanno fatto spazio alla *politica* come *progetto* di *totalizzazione* delle *praxeis* individuali, ma senza che le condizioni *strutturali* del divenire storico fossero davvero messe in questione e conseguentemente trascese. In assenza di questo salto evolutivo, la politica è costretta a ripiegare, a fare i conti con la *risorgenza* del pratico-inerte, con la corrosione delle organizzazioni volte alla conservazione del comune. In Hegel le cose stanno diversamente: la politica ce la può fare, può conquistare, gramscianamente, una vera egemonia sulla società civile, può stabilizzare i risultati dati dalla penetrazione dell'universale nella realtà moderna, ma a patto che riformuli il nesso fra identità politica e negazione, che riesca a costruire la comunità *etica* stando al passo con il potenziale sovvertitore e allo stesso tempo rigeneratore custodito dalla figura della individualità riflessiva moderna¹⁹.

Questa individualità riflessiva moderna è, detta meno filosoficamente, la stessa individualità borghese. Non a caso il capitolo su “La libertà e il terrore” nella *Fenomenologia* è preceduto da quello sull'utile, su ciò che in tanto è in quanto svuota le caratteristiche concrete di ogni bene per renderle puramente *fungibili*. Il predominio dell'astrazione sul terreno *politico* è così per Hegel isomorfo a quello dell'astrazione sul terreno *economico*. Il che vuol dire che è l'intero regime di vita borghese che per il pensatore tedesco guadagna effettualità grazie al predominio dell'astratto. Ciò, per un verso, significa che Sartre non ha del tutto torto: il predominio dell'astratto è il predominio di ciò che respinge piuttosto da sé la fraternità quale simbolo di un *concreto* processo di identificazione collettiva; per altro verso, tuttavia, l'astrazione economica e quella politica mettono *già* gli individui lungo la via di un, seppur faticoso, processo di universalizzazione. Per essere più

¹⁹ Su questo punto cfr. il mio *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

chiari: l'*invisible hand* di Smith e la *volonté générale* di Rousseau sono per Hegel già vettori di socializzazione, seppur parziali, coercitivi, non ancora del tutto capaci di mediare la particolarità contingente. Ciò che va da ultimo compiuto è perciò il percorso dall'astrazione all'universalità concreta, la quale richiede una ulteriore mobilitazione di risorse, questa volta intellettuali e filosofiche. Alla *Rationalisierung* data sul piano economico-sociale e politico deve seguire la *Rationalisierung* filosofica, la costruzione del sapere "speculativo", con il suo contributo "idealistico" di riplasmazione del nesso fra identità e negazione.

Su questa *oggettività* dell'astrazione e della coercizione che vi è connessa è ritornato Slavoj Žižek da ultimo nella prefazione al bel libro di Sophie Whanich, *In Defence of the Terror. Liberty or Death in the French Revolution*²⁰. Anche per Žižek cioè il terrore, e la violenza *sogettiva* che vi è connessa, non è mai concepibile al di fuori della violenza *oggettiva* che tesse i rapporti fra gli uomini. Ma questa violenza oggettiva è sempre storicamente determinata, specifica, ancorata a un certo modo degli uomini di stare assieme e di regolare la loro *riproduzione*; essa non può mai essere dissolta in una pura fenomenologia del rapporto fra identità e alterità, come pure accade nella *Critica della ragione dialettica*. Il rischio è appunto quello che abbiamo appena visto prodursi: la perdita del carattere fondamentale del Terrore come astrazione *politica* che corrisponde allo svolgimento di vasti processi storici, punteggiati dalla nascita di *nuove figure* (il consolidamento dei rapporti mercantili, la formazione dell'individualità borghese moderna, una divisione in classi non più mediata politicamente o religiosamente etc.).

Su un altro punto, tuttavia, Hegel e Žižek sarebbero d'accordo con Sartre: il terrore è una paradossale esperienza di libertà combinata a necessità. Per affermare un nuovo regime di libertà *eguali* fra individui, questo nuovo modo dell'essere comunitario, non si poteva fare diversamente, non si poteva *scegliere*. Si riaffaccia il vecchio e doloroso problema che Rousseau ha rappresentato nel *Contratto sociale* con la figura del Legislatore: le condizioni di possibilità della volontà generale non possono essere esse stesse permeate dalla volontà generale, oppure, nei termini più vicini al nostro discorso, il fondamento della libertà di scelta fra opzioni reciprocamente alternative non può essere esso stesso scelto. È su questo terreno che la tradizione di pensiero che nasce con Hegel e arriva a Žižek passando per Sartre, la tradizione "dialettica" insomma, trova le ferme resistenze del liberalismo, con la sua accanita opposizione all'idea di una transizione al mondo delle libertà mediato dalla violenza. Se si vuole dare conto della formidabile ripresa, con John Rawls, della vecchia idea di un fondamento "contrattuale", *consensuale*, della politica in un orizzonte segnato dalle libertà è perciò anche all'onda lunga generata dalla crisi del giacobinismo e dei suoi riflessi nel campo del pensiero che bisognerà porre mente.

²⁰ Verso, London-New York 2012, tr. ingl. di *La liberté. ou la mort: Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris 2003.

Imitazione, immunità, cooperazione Comunità e ridefinizione del legame sociale

Dario Consoli

1. Comunità e legame sociale: un terzo paradigma

Nello sviluppo delle scienze sociali è possibile individuare due macroparadigmi contrapposti. Il primo, oggi dominante, viene definito come utilitarista o dell'“individualismo metodologico” e parte dall'individuo concepito perlopiù come soggetto di interessi o *homo oeconomicus*, per poi descrivere la dimensione sociale come la risultante dei calcoli effettuati dai singoli individui. Così procedono le teorie contrattualistiche, fondate sull'idea di un passaggio dallo stato di natura alla società attraverso un accordo tra individui mossi da emozioni come la paura e dal calcolo razionale orientato alla tutela dei propri interessi. Il secondo paradigma, che vede in Émile Durkheim il proprio capostipite, è quello collettivista, che muove all'opposto dalla precedenza della società e della cultura rispetto agli individui che ne fanno parte. Vi rientrano tutti i modelli in cui gli individui vengono descritti come assoggettati all'insieme di regole e contenuti simbolici condivisi con il contesto sociale.

A partire dall'elaborazione di questa lettura, Alain Caillé¹ – uno dei maggiori rappresentanti del MAUSS (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*) – ha avanzato quello che definisce un “terzo paradigma”, proponendo di identificare nel dono l'elemento fondante della creazione del legame sociale e dell'individuazione, elemento promotore di relazioni e rapporti, i quali vanno a costituire un valore di legame che sopravanza il valore – d'uso o di scambio – dei beni scambiati al fine di creare e riprodurre tali relazioni.

L'attenzione di Caillé si sposta così sulla spiegazione del fatto sociale stesso, sulla genesi della comunità e più in generale di ogni forma di collettività. Proseguendo su questa strada, si potrebbe proporre di includere in tale terzo paradigma tutte quelle proposte teoriche che muovono dal progetto della liquidazione del ‘sociale’ quale è inteso nelle teorie della società, come una qualità o

¹ Cfr. in particolare A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (2007), tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

un dominio di realtà a se stante, per concentrarsi sul problema di spiegare il legame, il fatto sociale, muovendosi su un piano per così dire orizzontale (delle relazioni tra le parti) piuttosto che verticale (di precedenza delle parti o del tutto).

Nel panorama odierno questo tentativo caratterizza ad esempio la proposta di Bruno Latour di sostituire la tradizionale “sociologia del sociale” con una sociologia della molteplicità delle associazioni², che trova una sua espressione nella cosiddetta *Actor-Network-Theory*. Peter Sloterdijk rintraccia in questa proposta un tentativo parallelo al suo di superare le dicotomie della metafisica occidentale che impediscono di comprendere e rifondare la partecipazione nei collettivi. Ed è significativo che Sloterdijk e Latour riconoscano entrambi l’antenato dei loro progetti paralleli in Gabriel Tarde – il pensatore della società come imitazione, come dominio delle molteplici suggestioni reciproche. Latour, Sloterdijk e prima di loro Tarde ripetono a tal proposito lo stesso *Leitmotiv*: le spiegazioni sociologiche confondono quel che devono spiegare con la spiegazione. Il punto centrale sta nell’abbandonare ogni concetto di ‘società’ considerata come un dominio preesistente rispetto ai suoi elementi e considerarla invece come un effetto di varie tipologie di legame (culturale, economico, linguistico, affettivo, biologico ecc.). Piuttosto che ripercorrere i contributi dei teorici del dono – che pure offrono una prospettiva stimolante per la comprensione della comunità ma che sono stati oggetto di numerosissimi commenti e discussioni – ci si propone dunque in queste pagine di rintracciare alcuni ulteriori spunti teorici accomunati da questa tensione generale e particolarmente capaci di fornire elementi di comprensione riguardo la dimensione della comunità, che, una volta rimesso in questione il tema della natura del legame sociale, riacquista tutta la sua centralità.

2. La società come imitazione

Tarde è un pensatore poliedrico e innovativo, che può essere annoverato a pieno titolo tra i fondatori del pensiero sociologico, sebbene il suo contributo sia stato presto oscurato dalla scuola di Durkheim, in forte disaccordo con la sua lettura del sociale incentrata sul piano intrapsichico. Il suo saggio *Che cos’è una società?* prende avvio dalla confutazione delle tradizionali risposte alla domanda che fa da titolo: da una parte la concezione economica (un gruppo di individui che si scambiano servizi, una società fondata sull’utilità reciproca), dall’altra quella giuridica (insieme di associati che hanno dei diritti sugli altri, reciproci o meno) e ancora quella politica o religiosa (basata sulla collaborazione in vista di un comune disegno politico o sulla condivisione della stessa fede). Si tratta secondo Tarde di definizioni in parte esatte ma incomplete, che si spiegano come caso particolare di una definizione sociale più ampia, basata sul fatto che il legame sociale si rafforzi nella misura in cui tra i soggetti in relazione si aggiungono altri tratti comuni, tutti di ordine imitativo. Il “gruppo sociale” viene così definito come «una collezione di esseri che si imitano

² Vedi B. Latour, *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in P. Joyce (a cura di), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London 2002, pp. 117-132.

l'un l'altro o che si somigliano anche se attualmente non si imitano, i cui tratti comuni sono antiche copie di uno stesso modello»³. In tutti i casi, associarsi significa assimilarsi, cioè imitarsi⁴. Il sociale, chiosa Latour, non costituisce per Tarde uno specifico dominio della realtà, ma un principio di connessioni⁵.

È questa la cornice in cui si può comprendere la tesi più famosa di questo testo, secondo cui «*la società è imitazione, e l'imitazione è una specie di sonnambulismo*»⁶. Con quest'ultimo, come veniva fatto al tempo, Tarde intende l'ipnosi o la magnetizzazione, che viene dunque a costituire la forma base del rapporto sociale. Associare l'imitazione al condizionamento ipnotico significa concepire la società come il dominio multiforme di molteplici suggestioni: «non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale è l'illusione del sonnambulo come dell'uomo sociale»⁷.

Ciò che caratterizza la civiltà europea contemporanea, secondo Tarde, sarebbe il fatto che la magnetizzazione si è generalizzata ed è diventata reciproca o alterna. Tuttavia, prima di diventare tale, il rapporto tra modello e copia, padrone e suddito, apostolo e neofita, doveva essere in origine un rapporto unilaterale e irreversibile. Alle origini di ogni società antica ci sarebbe stato dunque necessariamente un grande dispiegamento di autorità da parte di quei pochi determinati a imporsi, non tanto grazie alla violenza o all'astuzia – le quali non sarebbero state sufficienti – ma soprattutto grazie al loro “prestigio”⁸, che per Tarde rappresenta il rapporto di potere prioritario che precede anche la “simpatia” intesa in senso smithiano⁹. Il prestigio può essere spiegato attraverso l'esempio del magnetizzatore, che arriva a sviluppare un rapporto totalmente asimmetrico e univoco con il magnetizzato, senza il bisogno di incutergli terrore né di mentirgli per essere passivamente obbedito. Perciò la forma pura di ogni imitazione e al contempo la formula minima del rapporto sociale è l'“ipnosi”, il rapporto semplice e univoco tra un soggetto capace di costituire un polo luminoso e un soggetto passivo:

un'azione qualunque di uno qualunque tra noi suscita nei suoi simili che ne sono testimoni l'idea più o meno irriflessa di imitarlo; e se talvolta questi resistono a tale tendenza, sarà

³ G. Tarde, *Che cos'è una società?* (1884), Cronopio, Napoli 2010, p. 22. Da ciò si distingue il “tipo sociale” che, “in una epoca e in un dato paese, si riproduce in maniera più o meno incompleta in ciascun membro del gruppo”, composto da un certo numero di bisogni e di idee più o meno concordanti (ivi, p. 23).

⁴ Id., *Monadologia e Sociologia* (1823), tr. it. di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona 2013, p. 93.

⁵ Cfr. B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, New York 2005, p. 13.

⁶ G. Tarde, *Che cos'è una società?*, cit., p. 56 (in corsivo nel testo).

⁷ Ivi, p. 40.

⁸ Già Le Bon si sofferma sul ruolo del “prestigio” a cui attribuisce quella forza irresistibile di influenza alla base del dominio delle idee e degli uomini e del potere delle opinioni diffuse per mezzo dell'affermazione, della ripetizione, del contagio. Cfr. G. Le Bon, *Psicologia delle folle* (1895), tr. it. di G. Villa, Longanesi, Milano 1970, pp. 162-171.

⁹ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. di S. Di Pietro, BUR, Milano 2008.

perché viene in loro neutralizzata da certe suggestioni antagoniste, nate da ricordi preesistenti o da percezioni esteriori. Momentaneamente privato, a causa del sonnambulismo, di questa forza di resistenza, il sonnambulo può farci utilmente scoprire la passività imitativa dell'essere sociale come tale, dell'essere che si trova cioè unicamente in relazione con i suoi simili, e in primo luogo con uno dei suoi simili¹⁰.

Tarde descrive l'obbedienza verso una guida come un tipo di obbedienza primitiva, non volontaria, pari a “un'imitazione *per fascinazione*”. Il concetto di “fascinazione” utilizzato da Tarde rimanda alla concezione di Paul Brémaud, che l'aveva definita come un ipnotismo al minimo di intensità esercitato su individui sani, attraverso una tecnica che consisteva nel fissare intensamente un punto luminoso¹¹. Se il sonnambulo è colui che «non vede e non intende che quel che rientra nelle preoccupazioni del suo sogno»¹², l'ipnotismo in senso lato è dunque ciò che produce la concentrazione di tutta la forza di credenza e desiderio in un unico polo, una sorta di polarizzazione nevrotica inconscia dell'amore e della fede. È questo il processo attraverso il quale, secondo Tarde, grandi personalità come Ramsete, Alessando, Maometto o Napoleone hanno polarizzato l'anima dei loro popoli: «quante volte la fissazione prolungata di questo punto luminoso, la gloria o il genio di un uomo, ha fatto cadere in catalessi un intero popolo!»¹³.

Tuttavia questa descrizione del legame non pretende di valere solamente per le comunità costruitesi attorno a un leader carismatico. La vita urbana che caratterizza la contemporaneità non si discosta per Tarde da questo modello, dal momento che il soggetto – attraverso l'iperattività che si estende dalla sfera lavorativa a quella culturale, dalle comunicazioni ai consumi e ai trasporti – si trova immerso in una cascata di magnetizzazioni reciproche. “Mettersi a proprio agio in una società” significa accordarsi al suo tono, al suo gergo e a suoi gesti, abbandonandosi fino a perdere coscienza di questo stesso abbandono alle correnti di influenza ambientali contro cui si faceva resistenza. Così la timidezza è uno stato sociale nascente, una magnetizzazione cosciente e perciò incompleta; il rispetto, l'impressione che una persona esercita su un'altra psicologicamente polarizzata, vanno più o meno consapevolmente insieme all'imitazione: rispettiamo coloro che imitiamo e tendiamo a imitare coloro che rispettiamo.

Lo stato sociale viene così descritto da Tarde come uno stato di parziale passività costituito per lo più da routine¹⁴. La comunità appare intessuta di catene di ripetizioni e imitazioni, modulate e diversificate da variazioni che a loro volta si propagano. Il sonno dogmatico della vita sociale spiegherebbe la resistenza

¹⁰ G. Tarde, *Che cos'è una società?*, cit., p. 44.

¹¹ In una conferenza del 1884 alla “Société historique” intitolata *Des différentes phases de l'hypnotisme et en particulier de la fascination*. A. Cavalletti, in G. Tarde, *Che cos'è una società?*, cit., p. 45, n. 15.

¹² Cfr. L.F.A. Maury, *Le sommeil et les rêves. Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y attachent*, Didier, Paris 1865, p. 348; cit. in G. Tarde, *Che cos'è una società?*, cit., p. 45.

¹³ Ivi, p. 46.

¹⁴ Ivi, pp. 37ss.

all'innovazione, anche sotto forma di idee e verità evidenti, quando queste si oppongono alle idee tradizionali figlie del prestigio e della fede. Perciò per 'innovare' è necessario sfuggire almeno per un attimo alla vita sociale, di modo da introdurre una differenza nelle ondate di ripetizione imitativa che ne costituiscono il tessuto stesso¹⁵. Tanto fare esattamente come il proprio modello, quanto comportarsi esattamente al contrario siano due modi di imitare¹⁶. L'invenzione, invece, dipende da un "incrocio fecondo", è una momentanea uscita della catena dell'imitazione, un porsi perciò in una dimensione extra-sociale¹⁷. Se l'imitazione è soggetta a leggi, l'invenzione vi sfugge, perché è essa stessa che istituisce nuove leggi e regole, dando avvio a una nuova catena di "ripetizione *generativa* o *imitativa*", a ciò che si potrebbe definire un nuovo spazio comune, enfatizzandone così il suo potere costituente.

3. I confini immunitari della comunità

Se alla luce di questa radicale lettura del legame sociale possiamo immaginare l'interno delle comunità innanzitutto come tessuti imitativi più densi, come potremmo pensarne invece il limite esterno? Un contributo significativo proviene dal pensiero di Sloterdijk e in particolare dal concetto di "sfera", in cui il suo lavoro di esplicitazione delle associazioni umane e dei collettivi produce i suoi frutti più maturi. La sfera costituisce un'immagine-concetto piuttosto sfaccettata, che mira al contempo a descrivere il luogo dell'esistenza umana, in termini heideggeriani, come co-esistenza-nel-mondo e la storia dell'uomo come il susseguirsi delle creazioni di involucri culturali e tecnici in una varietà di forme funzionali e simboliche. È alla luce di questo più generale ruolo antropologico della sfera che possono essere compresi quei contenitori collettivi che chiamiamo comunità e che Sloterdijk ricostruisce attraverso una sorta di fenomenologia delle "macrosfere" o dei "globi".

Tra le tante fornite dall'autore, una definizione capace di bilanciare al meglio sintesi e completezza è quella di sfera come «una struttura psico-spaziale condivisa dal carattere immunologico» [*a shared psycho-spatial immunological edifice*]¹⁸. A partire da questa formula, se si aggiunge il fondamentale carattere autoplastico (o "antropotecnico") dei contenitori umani, diventa possibile dedurre tutte le qualità fondamentali della coesistenza umana così com'è descritta da Sloterdijk: la dimensione spaziale, la costituzione psicopolitica e il carattere immunologico. Il rimando all'imitazione sociale in Tarde ha fatto emergere dei tratti centrali, sebbene non esaustivi, della dimensione interna delle sfere condivise. Per descrivere il

¹⁵ Invenzione e imitazione sono per Tarde concetti filosofici: costituiscono gli atti sociali fondamentali, la cui forza è sempre una composizione delle due forze psichiche fondamentali: la credenza e il desiderio.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ M. Lazzarato, *Gabriel Tarde. Un vitalismo politico* (1999), Postfazione a G. Tarde, *Monadologia e Sociologia*, cit., pp. 117-166: 154.

¹⁸ W. Schinkel, L. Noordegraaf-Eelens, *Peter Sloterdijk's Spherological Acrobatics: An Exercise in Introduction*, in Id. (a cura di), *In Medias Res. Peter Sloterdijk's Spherological Poetics o Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, pp. 7-28: 13.

rapporto tra interno ed esterno di questi spazi collettivi, ovvero dell'interpretazione della comunità in senso "sferologico", occorre tuttavia soffermarsi in particolare sul ruolo della dinamica immunitaria. Quest'ultima consiste essenzialmente nella creazione di condizioni interne favorevoli alla vita. Per questo le sfere sono anche paragonabili a serre in cui gli esseri umani sono immersi in condizioni climatiche che essi stessi hanno prodotto tecnicamente, culturalmente e prima ancora attraverso la loro stessa coesistenza¹⁹. Il sistema immunitario funziona come protezione della propria integrità e delimita un mondo interno abitabile, di cui definisce i confini, contribuendo a stabilire e stabilizzare l'identità²⁰.

Come ricorda Timothy Campbell, "la categoria di 'immunità' gode di una lunga e ben nota storia nella recente riflessione critica": si pensi solamente a Niklas Luhmann, Donna Haraway e Jean Baudrillard²¹. La nozione viene ripresa inoltre da Jacques Derrida a partire dallo studio sulla religione *Fede e sapere* del 1992, dove la comunità viene descritta come "comune auto-immunità", e le sue reazioni identitarie come un eccesso di difesa che rivelano la «pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*»²². Successivamente, Derrida si concentrerà sui rischi dell'eccesso autoimmunitario²³, tema comune a diversi utilizzi filosofici della semantica dell'immunità, la cui ambivalenza si esplicita quando l'exasperazione del meccanismo costitutivo della comunità si traduce nel rivolgimento autodistruttivo contro lo stesso corpo sociale. La protezione della vita si rovescia così in dispositivi mortali e tanatopolitici, in "negazione della vita"²⁴.

La comprensione del rapporto tra comunità e immunità trova una formulazione più articolata nel lavoro di Roberto Esposito, che spicca nell'attuale panorama italiano e internazionale per quantità e qualità dell'impegno profuso attorno a queste categorie. Per Esposito quello di immunità è un concetto essenzialmente comparativo: «*immunus est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*»²⁵. Concetto centrale è il *munus* (ufficio, onere, dono da restituire) che caratterizza il *cum* della *communitas* e rispetto al quale l'immunizzazione costituisce l'esonero. La comunità si basa sul *munus* reciproco, su un circuito di donazione che è

¹⁹ Cfr. per esempio P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale* (2004), tr. it a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

²⁰ A proposito degli effetti dei meccanismi immunitari sul piano della soggettività vedi soprattutto Id., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), a cura di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.

²¹ T. Campbell, *Politica, immunità, vita. Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo*, introduzione a R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2009, pp. 9-64: 9.

²² J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione* in J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *La religione. Annuario Filosofico Europeo*, tr. it. di A. Arbo, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73.

²³ Id., *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida* in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 93-145: 102.

²⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010, p. 112.

²⁵ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 8.

l'essenza stessa del *cum* e che comporta tuttavia un obbligo e una prossimità i cui svantaggi possono arrivare a superare di gran lunga i benefici. A questo punto emerge l'esigenza dell'immunizzazione, di cui il patto hobbesiano costituisce la forma esemplare; esso nasce dalla paura reciproca e a questa si rivolge, nella forma della negazione e dell'appropriazione. La legge immunizza la comunità dalla violenza che la minaccia inglobandola nelle stesse procedure immunitarie. Attraverso il contratto, il *cum* viene tuttavia svuotato della sua dimensione più autentica, interrompendo il circuito sociale della donazione reciproca cui rimanda invece il significato più originario ed impegnativo della *communitas*²⁶.

Proprio a partire da un confronto con l'elaborazione di Esposito è possibile esplicitare in modo più preciso l'utilizzo della nozione di immunità all'interno della sferologia di Sloterdijk, il quale vede nel primo un alleato [*Mitstreiter*] nel progetto di una riformulazione immunologica di alcune classiche domande della filosofia²⁷. Tra queste, si trova senza dubbio quella sulla spiegazione della socialità umana, motivo per cui il filosofo italiano potrebbe essere a pieno titolo compreso nell'impegno teorico orientato alla definizione di un cosiddetto terzo paradigma, ovvero a una riformulazione del sociale.

Come punto di partenza del confronto di questi lavori paralleli, si consideri come, nelle descrizioni di entrambi, il *cum* preceda – storicamente e logicamente – il contratto. Per Sloterdijk tuttavia ogni forma di associazione – anche quella astratta e parzialmente anestetizzata del contratto e, a maggior ragione, quella fusionale onni-inclusiva di stampo organicista – manifesta un carattere di immersione collettiva dal carattere potenzialmente auto-allucinatorio. Questo aspetto, espresso da Esposito nei termini dell'obbligatorietà e della pervasività del *munus*, è ciò da cui invece, a detta di quest'ultimo, immunizzerebbe il contratto dello stato politico moderno basato sull'accordo razionale.

Secondo la lettura di Sloterdijk, le strutture politiche sono tentativi di estendere e istituzionalizzare l'originaria forma di stare al mondo come co-esistenza e relazione con altro o altri: lo spazio sferico che questi legami costituiscono funziona come sistema immunitario rispetto all'esterno e alle tendenze endogene verso la disgregazione²⁸. Di conseguenza, c'è una sostanziale continuità della struttura della società creata dalle istituzioni con quella delle altre forme di relazione. Per Esposito, diversamente, la società politica propriamente detta nasce da un atto di immunizzazione dal *munus* che cambia sostanzialmente le forme di relazione, svuotandole. Esiste un'antitesi tra *communitas* e società che risulta dall'immunizzazione tramite il contratto.

²⁶ Cfr. Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

²⁷ P. Sloterdijk, *Zeilen und Tage. Notizen 2008-2011*, Suhrkamp, Berlin 2012, p. 301. Sloterdijk si riferisce all'incontro con Esposito al convegno *Spettri di Derrida: cinque anni dopo la sua morte*, tenuto a Napoli tra il 7 e il 10 ottobre 2009.

²⁸ Cfr. in particolare P. Sloterdijk, *Sfere II. Globi. Macrosferologia* (1999), tr. it. a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Per Sloterdijk, in sintesi, esiste una maggiore continuità tra le forme di *cum* originarie, dalla coppia alla famiglia alla comunità fino alle forme politiche istituzionalizzate. Tuttavia, ciò che sfugge sempre nell'interpretazione delle forme sociali più ampie è che i loro soggetti son sempre a loro volta associazioni e in altre associazioni. Perciò se è vero che qualsiasi forma di società funziona come immunizzazione sociale sul piano cognitivo dai pericoli esterni, è anche vero che il soggetto mantiene sempre – pena perdersi in uno stato fusionale a-soggettivo nel collettivo – una sua immunità anche nei confronti del *munus* dell'appartenenza a una sfera condivisa.

Ciò che infatti accomuna ancora i due pensatori – e che rende estremamente prolifico questo paradigma – è che le funzioni immunitarie si riferiscono tanto al piano della società quanto a quello della soggettività, a partire da una comune concezione di quest'ultima in senso primariamente relazionale. Le forme di immunizzazione si spiegano come forme di protezione della vita e in virtù di questa funzione si sviluppano modalità di semplificazione della complessità (che con Gehlen possono essere comprese come forme di “sgravio”²⁹) da cui seguono effetti di soggettivazione. Il paradigma immunitario impone di riportare lo sguardo sul soggetto come risultante complessa e di pensare la società e i suoi ordinamenti come qualcosa che produce e, al tempo stesso, è prodotto da forme specifiche di soggettività.

4. Identità o cooperazione

Imitazione e immunizzazione dicono molto di come si possa formare qualcosa come una comunità che si distingue dal resto dei rapporti che intrattiene con l'esterno, ma ancora poco su come siano possibili quei caratteri distintivi della comunità che sono la cooperazione e la solidarietà. Mi sembra dunque degno di nota il modo in cui la dialettica tra sintonizzazione interna della comunità e definizione di un confine con l'esterno trovi composizione nella tesi della sintesi culturale nei corpi collettivi attraverso la cooperazione fondata sullo stress, elaborata da Heiner Mühlmann nell'ambito delle *Kulturwissenschaften*³⁰ e ripresa da Sloterdijk in una cornice filosofica: «i grandi corpi politici che chiamiamo ‘società’ sono da intendersi, in linea di principio, come campi di forza stress-integrati, più

²⁹ Il concetto di *Entlastung* (tradotto in italiano come “esonero” o “sgravio”) viene sviluppato da Gehlen per indicare il processo attraverso il quale l'uomo, privo o “carente” delle strutture fisiologiche o istintuali di cui sono dotati gli altri animali, tende a sgravarsi del peso del dover rispondere a una molteplicità di stimoli ambientali connessi alla sua “apertura” verso il mondo, per il tramite di quella che definisce la sua “seconda natura”: la tecnica, nel senso ampio del termine. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010; Id., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, tr. it. di E. Tetamo, Il Saggiatore, Milano 1994.

³⁰ Il concetto di “Maximal Stress Cooperation” viene sviluppato per la prima volta in H. Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Springer, Wien-New York 1996.

precisamente come sistemi di preoccupazioni autostressanti e permanentemente proiettati in avanti»³¹.

Gli stati di stress massimale nascono dall'identificazione virtuale di un nemico percepito come pericoloso o di una grave minaccia, come quella di morte. Di fronte alla tensione proveniente dall'esterno, si sviluppano forme di cooperazione e tensioni endogene corrispondenti. Allo stato di stress massimale segue la fase del *decorum*, concetto con il quale Mühlmann definisce il sistema di comportamento che raccoglie e opera l'aggiustamento post-stress delle norme della convivenza comune. Sviluppandosi nella fase di rilassamento che segue quella di conflitto e massimo stress, manifesta generalmente effetti costituenti, mentre i comportamenti dei componenti del collettivo tendono a caratterizzarsi per fenomeni di assoggettamento e astensione in senso lato, opposti a quelli della fase precedente.

Peculiare di questa descrizione è il fatto che essa si applichi a tutti i tipi di cultura: da quella europea greco-romana a quelle comunitarie fino alle piccole sub-culture. Secondo Mühlmann, le culture (che qui possiamo far corrispondere con i gruppi sociali cui appartengono) possono essere descritte come sistemi evolutivi dotati di una capacità di auto-organizzazione e suscettibili d'apprendimento. Esse sono in grado di sviluppare nel tempo un processo di aggiustamento e trasmissione delle proprie regole, descritte attraverso una teoria delle cinque fasi: l'installazione di regole locali; lo scatenamento di un flusso di energia globale sotto le forme della cooperazione indotta da stati di stress massimale; il rilassamento successivo allo stato di tensione, con la sua valutazione e l'aggiustamento della regola; la trasmissione delle regole, esplicitata come iterazione; infine, la degenerazione che segue proprio a questo processo di continuo aggiustamento della regola e che a un certo punto giunge per difetto di prospettiva evolutiva a concepire la cultura non più come un patrimonio da proteggere e trasmettere ma come qualcosa di oggettivo e "naturalmente dato"³². Ed è forse in quest'ultima fase che si può trovare la spiegazione della tendenza a presupporre non solo il sociale come un dominio già dato, ma le stesse comunità e gruppi sociali come delle entità definite una volta per tutte, al di là della storicità e dell'eterogeneità dei rapporti sociali che le costituiscono. Una convinzione che anche l'effetto omologante delle routine imitative e i processi identitari di natura immunitaria contribuiscono a rinforzare.

Tutti questi aspetti, seppur non esaustivi, sono emblematici di una prospettiva di interpretazione della comunità che incrocia antropologia filosofica e ontologia sociale; tuttavia essi aprono anche nuove prospettive sul piano etico e politico. Alcune delle sfide che potremmo ascrivere oggi alle teorie e alle pratiche della comunità appaiono infatti collegate agli aspetti emersi sin ora. Innanzitutto quella di pensare la partecipazione del soggetto allo spazio collettivo, nella tensione tra svuotamento dello stare assieme in forme di individualismo narcisistico, da una parte, e vissuto fusionale, mimetico, persino "sonnambolico", dall'altra – tra

³¹ P. Sloterdijk, *Stress e libertà* (2011), tr. it. di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 13.

³² Mühlmann parla a tal proposito di un "effetto Baldwin" nell'evoluzione delle culture al pari che in quella genetica.

individualismo illimitato e comunitarismo endogamico³³. Poli opposti e al contempo simili nella loro pretesa di valere per il soggetto come griglia di identificazione rigida, dall'effetto spersonalizzante e assoggettante.

A questo riflesso del ruolo della comunità sul terreno della soggettività, si affianca la sfida connessa alla definizione di uno spazio del comune anche nel senso dei beni indispensabili a tutta la collettività e di cui perciò occorre tutelare e garantire l'accesso per tutti. Qui occorre nuovamente prendere in considerazione la funzione della dimensione comunitaria, senza tuttavia che la sua rivalutazione si traduca in una chiusura identitaria e immunitaria, alla base di meccanismi di esclusione che si verificano tanto a livello tanto esterno quanto interno, lì dove ogni espressione di dissenso e tendenza "esogamica" viene percepita come tradimento. La sfida si colloca più precisamente al livello della capacità di costruire immunità elastiche e inclusive, capaci di pensarsi non come qualcosa di imm modificabile ma come un costruito, tanto più vitale e dinamico quanto più capace di prendere in mano consapevolmente, su un piano propriamente politico, la ridefinizione del proprio collettivo e degli spazi sociali. E al contempo, negli effetti benefici della pluralizzazione degli spazi sociali e nella libertà di ciascuno di abitarli anche contemporaneamente.

Ridescrivere e riassemblare il sociale significa decidere collettivamente cosa faccia parte delle associazioni in cui vogliamo vivere, lavorare per rendere più fluidi e capaci di integrazione i nostri sistemi immunitari collettivi e al contempo animare il loro interno con un linguaggio della partecipazione nel quale sia possibile riconoscersi e incontrarsi. Si tratta della stessa esigenza che viene formulata da Latour come un appello che possiamo immaginare rivolto non solo ai sociologi ma a chiunque abbia a cuore la ricostruzione della partecipazione e della solidarietà nel mondo di oggi, dopo la crisi delle grandi narrazioni della modernità:

se è vero che le vedute della società offerte dai sociologi del sociale sono state principalmente un modo di assicurare la pace civile quando il modernismo era in corso, che tipo di vita collettiva e che sorta di conoscenza deve essere raccolta dai sociologi delle associazioni una volta che la modernizzazione è stata messa in dubbio, mentre il compito di trovare i modi per convivere [*cohabiti*] rimane più importante che mai?³⁴

Alla ridefinizione delle associazioni si connette un'ultima questione relativa alla cooperazione: il dubbio che essa, in ultima analisi, si attivi realmente solo come risposta stressogena di fronte alla minaccia della dissoluzione dell'identità comunitaria. Se, come pare, tendiamo di fatto a cooperare con i più simili di fronte a una grave minaccia esterna, è possibile – e come – estendere questa forma dello stare assieme alla vita normale di un gruppo sociale, al di là dello stato di eccezione generato dal conflitto parossistico? La cooperazione appare infatti come un piano

³³ Su questa formulazione del problema cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

³⁴ B. Latour, *Reassembling the Social*, cit., pp. 16s.

sul quale è possibile costruire una definizione positiva di comunità³⁵ – dal momento che quest’ultima, come si è visto, non si dà mai come luogo ingenuo e definito una volta per tutte di appartenenza territoriale, etnica, culturale, politica. Se è vero che gli ambiti di cooperazione sono molteplici, e che si può e si deve immaginare un orizzonte di cooperazione globale, lo spazio della comunità può essere descritto come quel contesto in cui vengono svolti alcuni compiti cooperativi specifici, che riguardano al contempo un determinato contesto locale e temporale e quindi beni e risorse comuni. Attraverso questa spazializzazione diventa possibile tracciare uno spazio del comune, in quanto insieme di risorse indispensabili, di cui occorre tutelare la fruizione collettiva. È a partire dall’identificazione di questo luogo dei bisogni, dei diritti e delle relazioni che si possono tracciare i confini, sempre mobili, di comunità fluide: dalle risorse che interessano un piccolo contesto gruppale o locale fino ai cambiamenti che interessano l’intero scenario globale, i beni comuni permettono di definire di volta in volta la scala della comunità o della società che vi fanno riferimento e vi dipendono. La gestione cooperativa di ciò che è comune, tuttavia, piuttosto che essere descritta come un’ipotetica e poco plausibile tendenza “naturale”, andrebbe fondata e articolata per mezzo di un insieme di pratiche sociali, storicamente istituite e passibili di ridefinizione politica. E che, pur muovendo da una spontanea tendenza alla socialità, prendano seriamente in considerazione le tendenze che pure appartengono a quest’ultima – che siano pure all’omologazione, all’esclusione, al conflitto – lavorando per preservare la molteplicità mobile di appartenenze e relazioni che attraversa ogni soggetto.

³⁵ Cfr. R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (2012), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2012.

Il filosofo e la comunità

Lo spazio della filosofia come eccedenza del politico

Luigi Laino

1. Filosofia e polis

Secondo Vernant, l'atto fondamentale che viene assecondato dalla nascita della *polis* è la collocazione della gestione e dell'esercizio del potere al centro della comunità: *eis meson* è sua formula chiave, che ricorre in Erodoto quando si tratta di dipingere i tratti essenziali della democrazia, dacché invece precedentemente la questione politica si risolveva tutta nella potenza di un signore, lo *anax*, che con i suoi funzionari rappresentava il centro delle antiche civiltà palaziali¹.

Nello specifico, vanno inoltre notate due circostanze fondamentali nella figurazione di questo passaggio dal palazzo alla *polis*, che costituiscono a tutti gli effetti il nostro punto di partenza: 1) la liberazione della scrittura e la sua reale pubblicizzazione quale strumento di diffusione, conservazione e miglioramento delle leggi della comunità, il cui centro pulsante diventa essenzialmente la piazza in cui si parla, *agora*, da *agoreō*; e 2) la relativa affermazione dell'*isonomia*, espressione in linea di massima dell'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge². L'intreccio di questi due elementi, la ratificazione della concezione geometrica della politica³ e l'apertura di uno spazio pubblico di discussione permanente, all'interno della *polis*, avrebbe favorito la nascita e l'esercizio della filosofia come sapere disinteressato e autonomo da ogni forma di rivelazione esogena circa la verità di tutte le cose – e nel frattempo avrebbe profondamente inciso pure sulla concezione di una regolarità intrinseca della natura quale insieme dei fenomeni naturali.

Quello che però mi propongo di fare, in questa sede, è dimostrare come questo gesto che rende il potere una questione di ordine pubblico sia possibile soltanto tenendo presente che questa decisione si tiene entro la necessaria distinzione del pubblico da ogni sfera privata: *polis* e *idiōtē*⁴. Dimostrata

¹ Cfr. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* (1962), tr. it. di F. Codino, Feltrinelli, Milano 2007. Si veda poi naturalmente: Erod. III, 80.

² Cfr. *Ibidem*; anche se, a ben vedere, rimane un'ambivalenza, poiché non si comprende bene se essa implichi l'uguaglianza formale davanti o attraverso la legge (cfr. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, LED, Milano 1993, pp. 48-51).

³ Cfr. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, cit., pp. 124-125.

⁴ La differenza fra pubblico e privato è cruciale anche nella lettura del contesto politico moderno, come è per esempio evidente in Habermas (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2005). Voglio quindi addurre qui una precisazione sull'assenza di un raffronto lampante. Il saggio ha certamente un valore esemplare e

l'imprescindibilità di questa diagnosi differenziale per la filosofia stessa, avanzero una definizione di filosofia come *prassi del logos*. Questo approccio si farà trasparente quando giungeremo all'analisi del *Cratilo* di Platone; prima è invece necessario passare per Eraclito e, ancor più brevemente, per Tucidide.

2. Eraclito fra *xynos*, *koinos* e *idiōtēs*

Gli intrecci fra la dimensione politica della città greca e la pratica filosofica sono talmente stretti che a volerli scomporre si rischia di mancare la definizione dell'una e dell'altra: non c'è comprensione del sapere filosofico senza inquadramento del concetto di *pubblico* e non vi può essere intelligenza di questa dimensione senza il rimando alla filosofia come prassi che si esercita nella *polis* e alimenta il dibattito intorno alla giustizia e a ciò che è di comune interesse in generale. Già da queste primissime movenze, si ha pertanto l'impressione che il concetto del *pubblico* si trovi allacciato a quello di *comune*, in una misura in cui si può vedere affermata l'idea che ciò che è pubblico deve anche essere valido per tutti. Esattamente la necessità di questa previa fondazione del concetto di pubblico su quello di comune è il motivo per il quale l'analisi retrospettiva che qui si tenta prende le mosse da Eraclito, pensatore nel quale, per la prima volta, questi concetti appaiono in una relazione luminosa. Raccolgo quindi innanzitutto i frammenti notevoli per il nostro tema, dopodiché cercherò di commentarli in sequenza:

- 1) DK 22 B2: Si deve perciò obbedire a ciò che è comune [*tōi xynōi*], vale a dire a ciò che vale per tutti [*koinon*]; infatti ciò che è comune vale per tutti [*xynos gar o koinos*]; ma del logos che è comune i più vivono come se ne avessero una conoscenza privata (*idian phronēsin*).

non semplicemente storiografico, dal momento che l'analisi dei testi antichi è svolta nell'ottica di una loro (almeno parziale) recuperabilità per il contesto moderno; tuttavia, una sovrapposizione e forse anche un confronto sono molto difficili da attuare, giacché bisognerebbe considerare un contesto storico, sociale ed economico troppo mutato per poter procedere con la necessaria naturalezza. Basti fare un cenno al concetto di «opinione pubblica», che Habermas interpreta come categoria fondamentale del discorso politico moderno: un tale concetto è platonicamente una sorta di ossimoro, essendo l'opinione in genere un'espressione personale. Se anche poi si prescinde da Platone considerando già uno sviluppo tardo dello spirito greco, non giungiamo mai, né prima né dopo di lui, alla ratificazione dell'opinione pubblica come strumento di governo. Per quanto riguarda fasi storiche più recenti, si osserva certo un contesto ancora francamente riconducibile ai dettami del discorso di Pericle citato da Tucidide (cfr. *infra* § 3), nel quale si prevede la partecipazione del privato ai discorsi pubblici e in ciò si esprime il suo valore di *cittadinanza* (in Burke secondo: Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 109 e ss.), in una concezione dell'*ethos* quindi ancora di stampo oggettivo, ma si passa poi velocemente alla traduzione dell'*ethos* nei termini di un dispositivo di controllo che mescola inesorabilmente pubblico e privato, ibridandone i margini, e che conosce una sua prima espressione nelle politiche interventiste che si originano a partire dalla grande depressione del 1873 (cfr. *ivi*, pp. 163 e ss.), la cui acme più inquietante può certamente essere riscontrata nelle politiche di massa dei regimi totalitari, nel controllo totale del privato attuato in essi attraverso le pratiche di *polizia*. Qui evidentemente la politica perde ogni riferimento ad un concetto oggettivo di giustizia per divenire *tecnica*, spostando a questo punto in maniera non radicale ma tangibile i termini dell'analisi.

2) DK 22 B89: Eraclito dice che per gli svegli il mondo è unico e vale per tutti [*bena kai koinon⁵ kosmon einai*], mentre ciascuno dei dormienti torna sui propri passi [*apostrephesthai*] verso un mondo privato.

3) DK 22 B114: Coloro che vogliono adoperare il logos con intelligenza [*xyn noō legontas ischyrižesthai*], devono fondarsi su ciò che è comune a tutti [*tō xynō pantōn*], allo stesso modo in cui la città sulla legge, e in misura ancora maggiore [*kai poly*]; infatti, tutte le leggi umane si nutrono di una sola legge, quella divina: essa domina a suo piacimento tutte le altre, è a loro sufficiente e a loro superiore.

I primi due passi ci consentono di aggirare l'apparente oscurità della dottrina del *logos* propugnata nel fr. 1, ed in particolare ci permettono di coglierne uno degli assunti di base; l'ultima citazione è invece quella da cui muoveremo, giacché contiene una serie di indicazioni sul termine *xynos* che è bene svolgere prima di trarre ogni conclusione sul problema generale.

Si tende a considerare i termini *xynos* e *koinon* come sinonimi, indicando in *xynos* una forma più arcaica dell'attico *koinon*, il che è certamente vero; anche la struttura etimologica dei termini è apparentabile: *xyn-yo*, *kom-yo*. Il fr. 114 comincia però con un'espressione curiosa, che sembrerebbe ricalcare, nelle intenzioni di Eraclito, una sorta di scomposizione del termine, che è non a caso ripetuto poco dopo nella sua forma univerbata e nel suo significato più comune: *xyn noōi* e *xynōi*. Nel primo caso, il riferimento è a coloro che vogliono usare il logos, *legontas*, *xyn noōi*, con intelligenza; un uso che è determinato dal fatto di potersi basare su ciò che è *xynon pantōn*.

Quest'ultimo estratto eracliteo, riportato da Stobeo, elucida il perché Sesto Empirico avvertisse il bisogno di specificare nel fr. 2 che: *xynos gar o koinos*. Una tale precisazione ha infatti senso soltanto laddove i significati dei lemmi sono ritenuti diversi. Solo se *xynos* e *koinos* non sono dapprima la stessa cosa possono poi venir dichiarati essere questa stessa cosa.

Tornando sulla traccia del fr. 114, ciò che possiamo ricavare è questo: *xynos* rimanda ad una dimensione partecipativa (*xyn-*, che vale *syn-*) superiore, sottolineata in special modo dal *periginetai* finale, che caratterizza la forza dell'unico *nomos* (legge) divino che sovrasta tutte le leggi fatte dagli uomini. Per questo chi volesse parlare con *noos* (intelligenza), deve basarsi sullo *xynos*, e su ciò che quindi lo è per tutti, veramente comune, come avviene che una città si fondi sulla sua legge e, anzi, in misura ancora maggiore (*kai poly*).

Questo rilievo, apparentemente incidentale, contiene la discrasia cruciale nella caratterizzazione del ruolo del filosofo rispetto alla *polis*. Difatti, qui si dice: colui che vuole parlare assennatamente, deve fare come se la sua intelligenza valesse quale

⁵ Il frammento è riportato da Plutarco, motivo per cui troviamo *koinon* e non *xynon*; in ogni caso vale qui verosimilmente il significato di *xynos* (cfr. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 104).

norma nello stesso modo in cui la città si basa sulla sua legge; ma di più, egli dovrà avvalersi di quell'unicità della sola legge divina che in verità rappresenta ancora un *surplus* rispetto alla semplice norma positiva. In questo senso, si potrebbe anche suggerire che se i *nomoi* possono essere certamente comuni in quanto approvati e vigenti all'interno di uno spazio politico condiviso, sussiste una dimensione ulteriore per cui l'idea di questo essere in comune è ancora più radicale, rimandando a quello spazio del *logos* che certo supera i confini esigui di una *polis*, e che persino ammicca alla presenza della divinità⁶. Si può insomma dire che, su un registro più ampio, questa differenza fra *xynos* e *koinos* esprima la doppiezza gnoseologica che Eraclito osserva fra *epistēmē* (scienza) e *gnōmē* (conoscenza) nel fr. 41: la prima è più universale in quanto fornisce un criterio regolativo nella conoscenza dei processi che interessano tutte le cose (*panta*), e allo stesso modo *xynos* è qualcosa in più del *koinos* dei *nomoi*.

Xynos è dunque il *modo* più proprio di qualificare l'assoluta unità del *logos* in quanto *kata* (il «secondo cui», la regola) dei *ginomena panta* (tutte le cose divenienti⁷), il suo carattere ontologico radicale; a partire da ciò, abbiamo quindi la produzione del *koinos*, che è tale e può essere fondata soltanto se si fa capace di rispondere a questa misura ancora più originaria⁸.

A questo punto, l'interpretazione dei primi frammenti è pressoché acquisita. L'intento di fondare la ricerca della *sophia* (sapienza) sulla capacità di ascoltare il *logos* e saper così scandagliare l'intero ambito dell'essere autorizza la necessaria distinzione fra lo spazio unico e comune del *logos* stesso e tutto ciò che ancora si oppone a questa movenza, e che rimane nel campo di quella che Eraclito chiama: *idia phronēsis* (conoscenza privata). Evidentemente, la conoscenza più autentica non può che essere in rapporto con lo stesso movimento storico che condusse alla costituzione di uno spazio politico condiviso: la vera conoscenza è infatti qui opposta in modo continuativo alla dimensione idiota e personale, che non può in alcun modo fungere da garanzia per un qualsiasi discorso che pretenda di essere più di un'espressione del particolare. È altresì corretto dire, tuttavia, che la *sophia* è vicina al *koinon*, ma che allo stesso tempo lo sopravanza, in quanto in essa è contestualmente espresso un elemento eversivo: «Di tutti quei numerosi di cui ho ascoltato i *logoi*, nessuno di essi giunge a questo, ovverosia come riconoscere che ciò

⁶ Cfr. *ivi*, p. 118. D'altronde, a differenti città corrispondono diverse costituzioni.

⁷ La traduzione dell'espressione greca è quanto mai problematica, perché in ogni caso viene perduto il carattere di originarietà reclamato dalla costruzione sintattica, che mai come qui esprime bene la metafisica della grammatica di questa lingua. In questo caso, infatti, il participio presente esprime la contemporaneità netta della qualifica della generatività (*genesis*) e del divenire che immediatamente caratterizzano i *panta* in quanto questi sono tutte le cose. L'essere tutte le cose divenienti non si riferisce quindi ad una supposta qualità di tutte le cose che esse possiederebbero dopo essere tutte le cose, ma la loro caratterizzazione ontologica più profonda e perciò in qualche modo a loro connaturata: quando il *logos* si fa in grado di nominare tutte le cose, per ciò stesso le ha già intese (cioè percepite) come divenienti.

⁸ Per questa differenza *xynos-koinon*, cfr. M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, pp. 24-26.

che è sapiente sia separato da tutto» (DK 22 B108).

In effetti, a questo punto, il modo in cui Eraclito rispose, con la sua vita, all'appello dello *xynos*, rischia di gettarci addosso qualche ombra di perplessità. Il pensatore iniziale di ciò che è comune è stato anche il più sprezzante antidemocratico (DK 22 B33). Come noto, condusse una vita isolata e si produsse in atteggiamenti critici e beffardi nei confronti degli Efesini; il più eloquente dei quali fu certamente il sottrarsi al *politeuesthai* (vivere da cittadino), per giocare a dadi coi bambini (DK 22 A1; Diog. Lae. IX, 3).

Questa osservazione non dice però in realtà niente di nuovo o di contraddittorio rispetto a quanto abbiamo trovato: abbiamo infatti visto che il vero sapiente deve sapersi spingere al di là del rapporto della *polis* col suo *nomos*, per poter conservare l'integrità di questo spazio eccedente che è in ogni caso il fondamento di ogni esistenza autenticamente filosofica, e di tutto ciò con cui essa può contribuire alla vita politica.

3. Il discorso di Pericle agli Ateniesi

Vorrei riferirmi a questo punto ad una fonte storica per testare il dislivello fra la concezione autenticamente filosofica del comune, di ciò che vale oggettivamente, rispetto a quella che rimane basilare dal punto di vista politico; sembrerebbe infatti che una discrasia fra il concetto politico e quello autenticamente filosofico sia rintracciabile anche a partire da testi non filosofici. Qui si prenderà in considerazione il discorso di Pericle agli Ateniesi, così come è riportato da Tuciddide⁹. Come noto, il discorso, per quanto con ogni probabilità non sia stato pronunciato effettivamente in quella forma da Pericle stesso, restituisce tuttavia una ottima testimonianza circa la concezione dell'identità ateniese nel periodo del suo massimo splendore, alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso. I passi notevoli che prenderemo in considerazione sono quelli relativi al rapporto fra pubblico e privato, e così alla determinazione del perimetro del concetto di comune che ne consegue, per rivendicare in ultima analisi quanto espresso poco fa a mo' di ipotesi introduttiva. Ecco le citazioni:

1) Per quanto tocca secondo le leggi e concerne le controversie private [*ta idia diaphora*], per tutti vale lo stesso [*pasi to ison*], mentre per quanto riguarda la considerazione di come ciascuno sia stimato al meglio, la maggior parte si preferirà, per gli affari pubblici [*ta koina*], non per il partito ma per la virtù (Tuc. II, 37-1).

2) Senza offenderci conduciamo i nostri interessi privati, nella vita pubblica [*ta dēmosia*] non infrangiamo le leggi soprattutto per la riverenza, in obbedienza di quelli che sono sempre al comando e delle leggi, in massimo grado di quelle poste a beneficio di coloro che subiscono ingiustizia, anche quelle che non sono scritte, e che [infrante] portano con sé una vergogna riconosciuta (Tuc. II, 37-3).

⁹ Cfr. G. M. Mara, *The Civic Conversation of Thucydides and Plato*, SUNY Press, New York 2008, p. 151.

3) Nelle stesse persone e allo stesso tempo si dà la cura [*epimeleia*] degli affari domestici [*oikeiōn*] e degli affari pubblici [*politikōn*], e negli altri che si rivolgono alle azioni non manca di conoscere gli affari pubblici. Siamo i soli, infatti, a ritenere coloro che non partecipano a ciò non solo oziosi [*apragmona*], ma anche inutili, e noi stessi giudichiamo o almeno ponderiamo correttamente gli affari [*ta pragmata*], senza supporre che i discorsi [*tous logous*] siano un danno per le azioni, ma che lo sia di più non essere informati in prima battuta da un ragionamento [*logōi*], prima che sia necessario entrare in azione (Tuc. II, 40-2).

Il primo passo ci mostra un dato di fatto ineliminabile, ovverosia che l'ambito pubblico sanzionato dalla legge non vige in maniera separata dagli interessi privati. È interessante notare che Tucidide si riferisca alla prestazione del corpo legislativo come ad uno spazio in cui vige la pretesa di un'uguaglianza, sicché per tutti varrebbe lo stesso: *to ison* (l'uguale). Si può al riguardo riflettere sul fatto che a questo livello lo spazio nomologico valga in qualche modo in senso geometrico, come se l'*isonomia* qui reclamata fosse di tipo meramente *quantitativo*; Tucidide non adopera infatti *to auto* (l'identico). E la differenza fra i due termini risiede essenzialmente in questo: 1) *isos* rimanda ad una parità mereologica, designando ad esempio la parità di valore fra le parti che compongono un tutto; 2) *to auto* è invece lemma caro all'ontologia, e designa un tipo di uguaglianza tutta peculiare, quella dell'identità della cosa con sé stessa, cioè con la sua entità¹⁰. Si può dire, al riguardo, che l'identità che viene qui reclamata in ambito politico descriva l'effetto cui obbliga l'uguaglianza del *nomos*, ma nulla dice in sostanza sull'idea di ciò che dà adito a questa parità di fatto.

La seconda citazione è un corollario del primo ragionamento, anche se l'accoppiamento dei due motivi che indurrebbero a rispettare le leggi, da parte di Tucidide, non è familiare, in quanto evidentemente una cosa sarebbe obbedire alle leggi per il timore reverenziale nei confronti di chi comanda, un'altra il seguirle in ragione del riconoscimento etico di chi subisce ingiustizia. Proprio in relazione a questo secondo punto, infatti, emerge ora l'idea che il politico sia di per sé sostenuto continuamente dalla possibilità che esista un ulteriore avamposto che si sottrae all'*isonomia* in senso dato, per porre così la questione di una *dikē* (giustizia) in accezione anteriore rispetto a ciò che accade meramente *kata tous nomous* (secondo le leggi)¹¹.

Il terzo frammento ci riporta infine ad una sorta di resa dei conti. C'è una prima difficoltà nella misura in cui Tucidide allude a *autoi* ed *eteroi*: molto probabilmente con *autoi* lo storico si sta riferendo a chi possedeva in maniera proclamata lo status di cittadino – chi per la legge dell'epoca, ad Atene, aveva

¹⁰ Questo passaggio è tratteggiato in maniera icastica da Platone nella *Repubblica*, quando, argomentando circa la differenza fra *philosophos* e *philothēamōn*, egli viene a indicarla nella capacità del filosofo di porre correttamente la nozione dell'*auto*, sceverandola dalla confusione del sognatore che scambia il simile, *omoios*, con l'identità della cosa (*Resp.* 476c1-5).

¹¹ Sembrerebbe testimoniarlo soprattutto il riferimento a leggi non scritte, che rimanderebbero a norme acquisite, in certo senso extra-politiche e perciò universali, come ad esempio l'obbligo di onorare i genitori (cfr. S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Clarendon, Oxford 1991, vol. I pp. 302-303).

genitori entrambi ateniesi —, e con *eteroi* a chi invece questa qualifica non spettava. Dunque anche i non cittadini a tutti gli effetti devono avere conoscenza degli affari politici.

Tanto per cominciare, si può quindi affermare che i cittadini ateniesi sono soggetti a un tempo privati e pubblici, poiché si curano sia dei propri interessi, che esercitano nella misura in cui non danneggiano gli altri, sia naturalmente costituiscono *corpus* politico. Di per sé, la ribalta di questa dimensione di cui tutti — non solo i cittadini *tout court* — devono sapere qualcosa conduce alla creazione di questo spazio in cui il peso del *logos* è del tutto predominante, e addirittura ritenuto in certo qual modo vincolante per guidare l'azione all'interno della *polis*. Questo vuol dire, dunque, che la stessa persona, se cittadino di Atene, è soggetto idiota e al contempo revocabile alla vita comune, il cui esercizio richiede una certa dimestichezza con i discorsi.

Infine, si può quindi dire che il *politico* non cancella l'interesse privato; non può e non deve farlo, dal momento che il cittadino, ma forse l'uomo in generale, deve poter perseguire liberamente i suoi scopi e i suoi interessi, fintantoché questi non ledono terzi, circostanza rispetto a cui garantisce la potenza geometrica della legge, che a tutti assegna eguale valore. L'identità di cui parla la legge politica non è quindi sospensione della *idiōtēs* in favore dell'ascolto dello *xynos*, che caratterizzerebbe l'autentico *sophon* (sapienza); se si autorizzasse questo passo in una *polis*, evidentemente l'*isonomia* sarebbe minacciata. Piuttosto, lo spazio comune del *nomos* è il costo che l'*idiōtēs* deve pagare, per poter sopravvivere e legittimamente aspirare alla propria realizzazione. Il che però solleva una domanda inquietante: a cosa serve, dunque, il filosofo, se la sua prassi è quella descritta nel § 2? Risposta: a sbizzare i lineamenti di ciò che dal punto di vista politico è già effettuale. In questo senso, l'atteggiamento del filosofo può anche porsi in antitesi con lo spazio pubblico: egli può ritirarsi dal *politeuesthai* e vivere in solitudine proprio per proteggere la *polis* ed esaudire la sua missione nei confronti di quest'ultima, dovendo concentrarsi sul *come* e sul *cosa* della legge, mentre sul piano politico rimane primo, e in fondo bastevole, il riferimento al *che*.

4. Il filosofo e la polis: custodia e prassi del logos

Nel semestre estivo del 1943, in uno dei corsi dedicati a Eraclito, Heidegger sottolinea che la distanza dalla città a cui il filosofo è obbligato dal suo sapere potrebbe non significare un semplice abbandono dell'applicazione politica del suo pensiero, quanto piuttosto esattamente in questo *prendere le misure restando distanti* consisterebbe la realizzazione greca del pensare autenticamente lo spazio della *polis*. Premesso che Heidegger stia cercando di cucire in una trama unitaria due testimonianze, quella famosa di Aristotele che racconta della presenza degli dèi al forno (DK 22 A9; Arist., *De part. anim.* 5, 645a17-24) e quella già richiamata dell'ammutinamento al *politeuesthai*, cito il passo:

Nelle parole pronunciate ora invece il pensatore non intende affatto partecipare a ciò che fanno gli astanti. Il pensatore – almeno così sembra – non vuole avere nulla a che fare con il *politēesthai*, con il preoccuparsi della *polis*. Si potrebbe essere tentati di interpretare la «situazione» in senso moderno e annotare che il pensatore si dichiara qui un «impolitico», che si ritira egoisticamente nella sfera della sua «esistenza privata». [...] Nel caso di Eraclito non è affatto accertato se il rifiuto nei confronti del *politēesthai* comprenda anche un rifiuto nei confronti della *polis*. E se – pensando in modo greco – la preoccupazione per la presenza degli dèi coincidesse invece con la più alta preoccupazione per la *polis*? In verità è proprio così; infatti la *polis*, sempre pensata in modo greco, è il centro e il luogo intorno a cui ruota il manifestarsi di tutto ciò che è essenzialmente essente e perciò anche la non-essenza [*das Unwesen*] di tutto l'essere. Se è così, allora – sempre pensando in modo greco – il pensatore che si prende cura della vicinanza essenziale degli dèi, è l'uomo autenticamente «politico»¹².

Ora è abbastanza semplice dimostrare che tale disegno trovi una conclusione sapiente nella *Repubblica*, laddove i filosofi si fanno preferire, fra tutti, al governo della *kallipolis* (la città ideale) per questa loro peculiare natura, la quale allo stesso tempo rifiuta il potere più bieco e i privilegi materiali che si possono acquisire attraverso di esso, e si orienta invece verso la contemplazione della verità. Sebbene dunque Platone biasimi quei pensatori che non si occupano di questioni politiche, ritiene necessario che il filosofo conservi la sua natura sprezzante nei confronti dell'ordinario della *idiōtēs* (sfera privata), per poter creare, intorno a quello spazio pubblico di cui ora si fa a tutti gli effetti custode, l'autentico nucleo della *polis* e della vita politica¹³.

Ritenendo assodato questo punto a partire dalla *Repubblica*, vorrei pertanto rivolgere la mia attenzione al *Cratilo*, laddove in un contesto apparentemente lontano dalla questione della comunità, ciò nonostante si addivene ad una determinazione della pratica filosofica che è politica in modo peculiare rispetto al linguaggio, al *logos*; infatti, siccome la *polis* vive anzitutto di e nel linguaggio, e anzi è essa stessa possibile soltanto attraverso il linguaggio, si comprenderà come questo punto sia del tutto essenziale per afferrare appieno, a dispetto di un primo sguardo, i rapporti fra il filosofo e la comunità stessa insieme al tentativo di definizione della filosofia come *prassi del logos* che d'ora in avanti cercherò di sostenere.

La valenza politica del problema del linguaggio è espressa da Platone in tutta la sua profondità e problematicità sin dall'inizio, facendo ruotare le tesi che vengono presentate nel *Cratilo* intorno al rapporto fra pubblico e privato: evidentemente, qui, la dimensione politica e quella linguistica risultano allacciate.

Come risaputo, il *Cratilo* tratta del problema della correttezza dei nomi. Due sono le tesi principali messe in campo all'inizio, che corrispondono grossomodo all'atteggiamento naturalistico (*Cratilo*) e a quello sofistico (*Ermogene*), le due grandi tradizioni epistemologiche con cui si misura Platone: da un lato, si ritiene che «la correttezza del nome sia connaturata [*pephykyian*] a ciascuno degli enti» (383a4-5),

¹² M. Heidegger, *Eraclito*, tr. it. di F. Carnera, Mursia, Milano 1993, pp. 12-13.

¹³ Cfr. in part. *Resp.*, VI.

e dall'altro troviamo che la correttezza discenda a vario titolo da convenzione [*synthēkē*] e accordo [*omologia*], o anche da legge [*nomos*] e costume [*ethos*] (384c9-d9). Il passaggio però dal primo polo della tesi convenzionalistica di Ermogene al secondo nasconde un denso movimento concettuale, che è il caso di esplicitare. Anzitutto, per *synthēkē* e *omologia* si intende che il nome viene assegnato facendo riferimento ad un contesto *com*-positivo (*syn-thesis*), a cui si affida l'*omologia* che segna il giusto riferimento del nome alla cosa: «A me pare infatti che qualora uno [*tis*] ponga un nome a qualcosa, questo sia quello giusto» (384d2-3), e qui Platone adduce l'esempio dello schiavo a cui si può cambiare nome proprio, non per questo mancando in misura di correttezza rispetto a quanto accadeva prima. Ma d'altra parte annota: «Non in effetti per natura il nome è connaturato a ciascuna cosa [*hekastōi*], nessuno a nessuna cosa, ma per norma [*nomōi*] e costume [*ethei*] di coloro che vi sono adusi e che chiamano» (384d6-8). Il cambiamento consta nel fatto che la natura convenzionale si è spostata e si è specificata da un piano privato ad uno eminentemente più ampio e pubblico.

Quando Socrate traduce una prima volta l'ipotesi di Ermogene, è evidente, difatti, che già all'interno di quella stessa posizione egli faccia entrare in contrasto questo doppio riferimento, per dimostrarne la non sostenibilità in quei termini:

SOCR.: Dici che quello con cui qualcuno chiama una qualsiasi cosa, questo è il nome per essa?

ERM.: A me così sembra.

SOCR.: Sia che a chiamarla sia un privato [*idiōtēs*] oppure una città [*polis*]?

ERM.: Lo asserisco.

SOCR.: Bene allora. Qualora io chiami [*kalō*] uno qualunque degli enti, ad esempio ciò che adesso chiamiamo uomo, se io a questo mi rivolgo dicendo [*prosagoreuō*] cavallo, mentre a quello che adesso chiamiamo cavallo, io mi rivolgo dicendo uomo, vi sarà per la stessa cosa in pubblico [*dēmosiai*] il nome uomo, e in privato [*idiai*] cavallo; e ancora in privato uomo, in pubblico cavallo. Dici in questo modo¹⁴? (385a2-10).

Che la dimensione qui sia prettamente soggettiva è sottolineato più volte dalla presenza del pronome *tis*: qualcuno nomina la singola cosa, e il nome che essa così ottiene è tale da essere effettivamente il suo. Il problema è però questo: se si spinge l'idea dell'accordo e della *synthēkē* fino al suo estremo, si abatterà lo spazio pubblico in cui il *logos* si manifesta in maniera già assodata. In sostanza, ci ritroveremmo con una duplice nominazione che contesterebbe l'evidenza *demotica* per cui all'ente che è l'uomo non si può applicare il nome «cavallo». Il sovrappiù che qui serve per sganciarsi dalla tesi convenzionalistica è sensibilmente implicito,

¹⁴ Credo che Platone segni il fallimento della pluralità denotativa già a partire dall'uso dei verbi, quando distingue fra *kalō* («chiamare») e *prosagoreuō* («rivolgersi»), segnando che nella convenzione non vi sia un rapporto veramente diretto fra il nome e la cosa: se questo è certamente in pari sofisticamente, si tratta per l'appunto di disinnescare la perniciosa idea che le cose non abbiano in assoluto un nome ad esse connaturato. In questo caso, dunque, il «rivolgersi» caratterizza sin dal principio l'artificio idiota come un approccio debole e inappropriato a cogliere l'essenza della cosa, giacché esso resterebbe valido solo in un modo troppo brutalmente soggettivo.

giacché può essere in definitiva soltanto il riferimento allo *eidōs*, ad un contenuto (anche) extra-linguistico, che garantisce in maniera vincolante il gioco della relazione fra nome e cosa. Lo *eidōs* non può essere manipolato con il *logos*, perché rimanda alla *bebaiotēs tēs ousias* (stabilità dell'essenza). Certamente vi è però un elemento circolare nella tesi, perché quell'*eidōs* che ci consentirà di arrivare alla nominazione non può rimanere muto (se riconosco la *forma* dell'uomo devo poterlo poi chiamare come tale): da qui il peculiare incrocio di un elemento convenzionale, che è certo quello dello spazio pubblico della *polis* in cui il linguaggio è già dato, con l'additivo ontologico introdotto da Platone, vale a dire il raddoppiamento dello *hekaston* nella sua identità (che in ultima analisi è appunto quella sancita dallo *eidōs*).

Si può congetturare che questa mossa derivi dall'attestazione che vi sia un elemento convenzionale nel linguaggio, per il semplice fatto che ogni *anthrōpos* nasce avvicinandosi ad esso come a qualcosa che è da sempre disponibile e che ha le sue regole e i suoi significati in qualche modo prestabiliti, vincolati in primo luogo alla tradizione, tenendo conto, d'altra parte, che sia essenziale studiare un riferimento fra il nome e la cosa che sfugga al puro arbitrio¹⁵.

La dimensione politica del linguaggio è qui affermata tramite la definizione di un duplice contesto: 1) da un lato, appunto, sta il fatto che il linguaggio è già disponibile alla comunità che ha in qualche modo contribuito a strutturare e, dall'altro, 2) vale che quantunque sia vero questo, e che quindi la sua origine non possa che essere convenzionale, tale convenzionalità deve e può essere analizzata in relazione al suo uso e alla sua prassi, in un rovesciamento che caratteristicamente trasforma una questione semplicemente teorica nella domanda intorno al corretto uso del linguaggio stesso.

Insomma la dimensione politica del linguaggio è data dal concepire più volte le sue coordinate di riferimento come legate a *praxeis* (azioni), tant'è che un'importante sezione del *Cratilo* (386e6 e ss.) è dedicata proprio al tentativo di analizzare le azioni e ricondurle allo schema prototipico della teoria delle idee. È importante sottolineare, a questo punto, che la questione teorica della «correttezza» (*orthotēs*) del nome viene sussunta in uno schema in cui il filosofo, o meglio, nei termini di Platone, il dialettico (*dialektikos*), assurge al ruolo per così dire di controllore del linguaggio stesso. Non deve essere casuale che questa funzione venga addotta nelle argomentazioni di un ateniese, dal momento che l'Atene del VI e del V sec. sperimenta molteplici procedure di controllo della vita politica democratica, innanzitutto quella della *dokimasia* e dell'*enthyna*¹⁶, cioè, rispettivamente, l'analisi preliminare e la rendicontazione di un cittadino eletto o sorteggiato a ricoprire una carica pubblica. Il filosofo è qui dunque in un certo senso colui che

¹⁵ Cfr. G. Casertano, *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in Id. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2005, p. 135 e pp. 148-149. Sul problema della disambiguazione fra convenzionalismo politico e soggettivismo, si veda inoltre: R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York-London 2001, pp. 22-41.

¹⁶ Cfr. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, cit., pp. 255-262. Si veda inoltre di nuovo Erod. III, 80.

presiede al tribunale del linguaggio, e cioè in buona sostanza fa da garante a quella particolare forma di convenzione che è la tradizione, la quale ci vincola innanzitutto ad un patrimonio comune linguistico che ci rende e definisce cittadini di una stessa comunità. Nel testo platonico, questo punto è espresso mostrando la necessità di affiancare alla figura del nomoteta quella appunto del dialettico, l'unico a poter giudicare della correttezza del nome a partire dall'uso che egli ne rinviene nel linguaggio.

La stessa pratica della denominazione è dunque un'azione politica che deve essere guidata tramite il riferimento alla teoria delle idee. Il nomoteta forgia i nomi ponendo la forma (*to eidos titthenai*) nelle cose, ma soltanto il dialettico potrà effettivamente ratificare la bontà del vincolo nome-cosa passando per il linguaggio che realmente si adopera; ed è questo il principale servizio che egli rende alla comunità, vegliare sulla correttezza e sulla verità del nome, sulla possibilità di controllare la convenzione, senza che essa divenga il frutto di un mero arbitrio soggettivo. Il filosofo deve dunque impedire che un cittadino, all'interno di una comunità, pretenda di dire che ciò che noi vediamo essere uomo possa essere chiamato «cavallo», perché *evidentemente non è così*.

Naturalmente l'ultima espressione, riportata in corsivo, resta problematica. Dove infatti viene fondata l'evidenza della tradizione? Per scongiurare il pericolo di ritornare ad una sorta di genealogia mitica, equiparando direttamente il nome alla cosa, e così sciogliendo il ruolo mediatore dell'essenza, Platone è infatti costretto a volgere la questione giustappunto nei suoi termini tecnici¹⁷. In poche parole, il procedimento volto a comprendere da dove derivi un nome e quale sia la sua origine, origine in cui si presume di indicare il luogo della sua verità, lascia tutto sommato il tempo che trova: lo stesso Socrate ingiunge a Cratilo di abbandonare l'idea che i primi nomi siano stati posti dalle divinità (*Crat.* 438c e ss.). Piuttosto, se il linguaggio con le sue parole, la sua sintassi e la sua metafisica della grammatica è già dato, allora l'unica vera soluzione è pensare che l'opera del nomoteta sia giudicabile per così dire soltanto *a posteriori*. Devono però restare fermi almeno gli elementi di base, e cioè quantomeno i riferimenti stabili dei nomi più semplici alle cose singole: un cavallo non può essere un uomo, poiché il linguaggio ci ha già consegnato, per la forma del cavallo, il nome cavallo, e allo stesso modo per l'uomo¹⁸.

¹⁷ È proprio in questo modo che Platone, nel *Cratilo*, rielabora la prospettiva naturalistica ribaltandola nella sua versione ontologica: il rapporto 1:1 fra nome e cosa, che vige sia per la prospettiva sofistica sia per quella naturalistica, finirebbe infatti per fallire anche nel secondo caso, poiché evidentemente se l'assunzione fondamentale del divenire vige ancora come tale, non è possibile pensare che un nome indichi stabilmente la cosa, perché le cose *sin dal principio* mutano, sono *ginomena panta*; per tale motivo, la loro fissazione non può che avvenire tecnicamente attraverso il raddoppiamento della cosa nell'identità della sua essenza, a cui il nome deve commisurarsi per essere considerato corretto. Se il nome dicesse la cosa *sic et simpliciter* è evidente che l'unica verità che si potrebbe concedere sarebbe esattamente il non essere, in senso assoluto, di quella cosa.

¹⁸ Peraltro, va notato come sia segnatamente il primato della forma (*eidos*) a giustificare, secondo Platone, la possibilità che il procedimento ideale valga sia per la lingua greca che per i barbari (*Crat.*

Voglio dunque sostenere che il valore politico della filosofia si eserciti specificamente sul lato linguistico, nella misura in cui il linguaggio rappresenta quella base comune a un gruppo di uomini e quindi preconditione del loro costituirsi come comunità. Il filosofo è il depositario delle regole di connessione del linguaggio e perciò di articolazione della comunità politica, a questo punto cementata intorno al concetto di verità come «correttezza» (*orthotēs*).

Nella costituzione dell'essere politico comune dovette essere allora del tutto ovvio vedere un parallelismo con quanto accadeva sul piano gnoseologico; tuttavia, sembra che la filosofia reclami a sé sempre una qualche forma di eccedenza rispetto al *dato* in sé della comunità, e che guardi pertanto ad una universalità di ordine superiore. In Eraclito questa universalità aveva ancora il nome fisico dell'Uno-tutto, lo *hen kai pan*; in Platone, invece, la questione è riportata nei suoi termini politici più prossimi, ma in ogni caso il ruolo del filosofo rispetto alla comunità si caratterizza nei termini di una sua speciale posizione che gli deriva dalla dimestichezza col concetto di verità. In Eraclito, il filosofo si allontana dalla comunità per mostrare agli Efesini l'ingiustizia dell'ostracismo di Ermodoro, sottoponendo quindi ai cittadini stessi l'esistenza di una norma travalicante lo spazio che li definisce come tali; in Platone, questa distanza in cui vive il filosofo diviene la *conditio sine qua non* dell'uso corretto e veritiero del linguaggio all'interno *però* della vita politica, un compito che può essere ascritto soltanto al filosofo perché questi è l'unico che sa farsi custode di quel rapporto originario fra l'idea e la cosa che il nomoteta ha scorto e infisso nei nomi. In questo senso, se deve essere intravista una differenza fra Eraclito e Platone, essa consiste segnatamente nel fatto che al primo spazio nomotetico della definizione in Eraclito si allude, mentre, in accezione platonica, la filosofia come prassi deve giudicare anzitutto dell'uso dei nomi e solo a partire da ciò potrà dire qualcosa anche della verità dei nomi rispetto alle cose. Usando una metafora esplicativa, si potrebbe dire che il filosofo platonico è colui che ritorna dalla montagna verso la città, ma in questo suo ritornare egli conserva allo stesso tempo ciò che una prima volta l'aveva allontanato dal cuore pulsante delle piazze, dei tribunali e delle assemblee. Così come nel mito della caverna, il vero filosofo cerca sempre dunque un rapporto con la comunità una volta che ha conosciuto la verità dopo un primo momento di distacco, mentre il filosofo eracliteo non ritorna mai, se non per morire di solitudine.

La funzione essenziale, quindi, del filosofo rispetto alla comunità è quella di salvare il linguaggio da una sua deriva convenzionalistica, tale da mantenere una differenza oggettivamente forte fra verità e falsità. Questa dimensione superiore si

390a4-7), e quindi per una lingua in genere; in questo, naturalmente, egli riscontra la superiorità della propria gnoseologia rispetto alla tradizione filosofica precedente. La verità della parola non è dunque la sua incarnazione fonetica, quanto piuttosto la forma che domina l'espressione che della cosa è fatta attraverso il nome. Non è casuale che nel celebre libro I della *Politica* la «voce» (*phonē*) non sarà sufficiente, ad Aristotele, per effettuare una diagnosi differenziale fra la specificità vivente dell'uomo e quella degli animali, che è invece rinvenuta, per l'appunto, in quella tensione politica, veicolata dal *logos*, altrove inesistente, e addirittura costitutiva della *polis* (*Pol.* 1253a9-18).

riscontra sia in Eraclito sia in Platone. Affinché una comunità continui a sussistere, infatti, deve essere necessario postulare l'esistenza di una oggettività di rango maggiore, una giustizia, che possa fungere da criterio regolativo per le norme interne dello spazio politico e per la demarcazione fra vero e falso: ciò che muta da Eraclito a Platone è l'esplicitazione del gesto che il filosofo deve compiere per trasformare lo spazio politico, almeno in una certa misura, in spazio della verità e della giustizia, ma non la sua *funzione*.

Ipotesi per una comunità estetica **Di alcuni motivi dentro e oltre la *Critica del Giudizio* di Kant.**

Salvatore Lana

1. Pensare la comunità. A partire da Kant

Rintracciare un pensiero della comunità in Kant obbliga a guardare in diagonale a tutte le sue opere, senza recinzione alcuna. Tuttavia, è proprio questa costrizione a suggerire un approccio che proceda attraverso una genealogia arbitraria, una scelta di merito e di metodo che istruisca un determinato paradigma. Lungi da un arroccamento ermeneutico che manterrebbe sempre un eccesso residuale (aspetto inevitabile per ogni avvicinamento a Kant), una selezione prospettica permette di circoscrivere ogni possibilità teorica al fine di mostrare un disegno leggibile. Ciò probabilmente lascia sullo sfondo la consapevole impossibilità di definire in maniera esaustiva quello che è il pensiero comunitario di Kant, ragionevolmente considerato da Aldo Masullo elusivo in quanto la stessa comunità si ritrova schiacciata da una parte dalla registrazione di una sua datità e dall'altra dalla sua riduzione a puro ideale regolativo¹.

In ordine a questa premessa metodologica, il seguente testo assume le *Lectures on Kant's Political Philosophy* di Hannah Arendt come ipotesi teorica dentro la quale rintracciare un paradigma comunitario dentro il pensiero di Kant². Il testo postumo raccoglie le lezioni arendtiane sulla filosofia politica di Kant, nelle quali è proposta una lettura originale della *Critica del giudizio*, capace di dischiudere una prospettiva sul tema della comunità a partire dall'interesse verso l'estetica, piuttosto che rivolgersi agli scritti sulla morale e sul diritto. In essi si concentra la riflessione della ricezione – che potremmo definire maggioritaria – del pensiero kantiano sulla comunità ed è

¹ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli, 1986, p. 41.

² H. Arendt, *Teoria del giudizio politico* (1982), tr. it. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova, 1990.

pertanto necessario proporre una ricostruzione, sebbene in questa sede, soltanto sinottica.

In un saggio dal titolo *Kant filosofo della comunità*, Alberto Pirni propone con determinazione il punto nel quale converge l'articolazione kantiana intorno alla comunità³. Tale punto è il regno dei fini – nucleo centrale della seconda sezione della *Fondazione della Metafisica dei costumi* – intendibile come una comunità di esseri ragionevoli, realizzabile concretamente se ogni membro della comunità si comportasse come legislatore universale. La validità universale della legge, astratta dai singoli scopi privati, permette di pensare una totalità dei fini che sia in connessione sistematica. Allora, conclude Kant, tale regno è «il collegamento sistematico dei diversi esseri razionali mediante leggi comuni»⁴, mostrando la rilevanza che assume il tema della legalità, in quanto istruisce il rapporto tra la funzione costitutiva e la funzione regolatrice della comunità⁵.

Siamo dentro ciò che Esposito definisce il *munus* della comunità, elemento che suggerisce la doverosità del dono o del debito e che è rintracciabile già alla radice del termine *communitas*⁶. In Kant, ogni semantica comunitaria ha origine e ambito di pertinenza nella legge e in particolare nel suo carattere non soggettivo, nel quale il ritirarsi di una soggettività solipsistica coincide con un'apertura comunitaria. È per tale ragione che Esposito considera, tuttavia, il regno dei fini come struttura che manterrebbe l'idea della comunità dentro la visione del corpo mistico, in nome del quale avviene il ricongiungimento con gli altri⁷. L'obiettivo polemico rimane infatti quella soggettività che, sia nella sua versione più integralmente indivisa, sia pure nelle forme di una intersoggettività comunicante, rappresenterebbe il maggiore ostacolo alla comunità⁸.

In evidente *pendant* rispetto alle indicazioni di Rigobello in cui il vincolo del regno è registrato come «reale tra le persone»⁹, Pirni giustappone intersoggettività e comunità, segnalando il passaggio procedurale che trasforma il rapportarsi comunicativo-pratico in condivisione di destini¹⁰. Viene mantenuta la soggettività dell'agente non solo nei termini di assoggettamento, ma anche nelle forme di una volontà soggettiva: si è soggetti alla legge, quanto si è soggetti della legge¹¹. Eppure, è soltanto nella ricezione della legge, come obbligo reciproco e condiviso, che essa assume la propria cogenza e la propria validità. Il che diventa nella *Critica della ragione pratica* corrispondenza tra principi soggettivi e principi oggettivi.

³ A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa, 2006.

⁴ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano, 1994, p. 155.

⁵ A. Rigobello, *Persona e comunità di persone in Kant*, in A. Fabris, L. Baccelli (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragione pratica"*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 45.

⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. X-XI.

⁷ Ivi, p. 66.

⁸ Ivi, p. 67.

⁹ A. Rigobello, *Persona e comunità di persone in Kant*, cit., p. 27.

¹⁰ A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, cit., p. 11.

¹¹ Ivi, p. 152.

2. *Il sensus communis: l'istanza comunitaria della terza Critica*

A fronte di un paradigma nel quale il tema della comunità converge dentro gli scritti sulla morale e sulla religione, esiste una lettura del pensiero comunitario di Kant che si rivolge invece alla *Critica del Giudizio*. È soprattutto a Hannah Arendt che si deve il merito di avere inciso uno squarcio nella tradizionale ricezione kantiana per immettervi le opportunità interpretative che la terza Critica suggerisce¹², a partire da una personale esegesi del concetto di *sensus communis*. Di certo non si tratta di un pensiero isolato¹³ e tuttavia è probabilmente quello che spinge in maniera più decisa verso una politicizzazione dell'idea kantiana di comunità, anche attraverso un processo di appropriazione ermeneutica definito, non senza ragioni, selettivo ed eterodosso¹⁴.

Nella loro radicalità le *Lectures* sottolineano l'esistenza di uno iato che la *Critica del Giudizio* scaverebbe rispetto alle due precedenti, proprio sul terreno della teorizzazione dell'essere-in-comune. Anzi, Arendt procede a un isolamento della prima parte del testo, dedicata alla Critica del giudizio estetico, per potenziarne il contenuto e rendere più visibili gli esiti del proprio sforzo ermeneutico. L'obiettivo è infatti quello di mostrare una dimensione intersoggettiva, inedita nell'impianto critico kantiano, allorché nella prima parte della *Critica del giudizio* non è l'Uomo, bensì sono gli uomini, sempre considerati al plurale, i protagonisti. Si ritrova così estremamente depotenziato il punto di vista sull'uomo come essere razionale dotato di autonomia morale in favore, invece, di una prospettiva antropologizzante che consideri l'uomo anzitutto come essere abitante la terra. Arendt sostiene che le leggi morali sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto, mentre la regolarità iscritta al giudizio estetico è «strettamente circoscritta agli esseri umani sulla terra»¹⁵. Così quell'elemento del *tra* le persone reali che in Rigobello coincide con il vincolo legale tra esseri razionali, diventa in questo caso lo stesso spazio mondano che gli esseri umani condividono.

¹² Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit.

¹³ Partendo da posizioni distanti, sebbene considerabili parallele, anche Jean-Francois Lyotard fa un confronto produttivo tra l'estetica di Kant e il suo pensiero politico. Cfr. J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, (1986), tr. it. di M. Zini, Guerini, Milano 1989. Sull'idea di comunità estetica, nel dibattito kantiano nel nostro paese si deve ad Antimo Negri, *La comunità estetica in Kant*, Mariano, Galatea 1957, una spinta verso quest'ambito che la *Critica del Giudizio* dischiuderebbe, anche attraverso le possibilità ermeneutiche offerte dalle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller.

¹⁴ Kimberly Hutchings, si esprime nei termini di una ricostruzione selettiva della filosofia politica di Kant: cfr. K. Hutchings, *Kant Critique and Politics*, Routledge, London 1996, p. 81. Per J.-F. Lyotard, la rilettura arendtiana compie un inopportuno taglio tra la parte dedicata all'estetica e la parte sul giudizio teleologico (J.-F. Lyotard, *Anima Minima. Sul Bello e sul sublime* (1991), tr. it. di G. Sossi, Pratiche, Parma 1995. Così, per Laura Bazzicalupo, quella di Arendt è una "decostruzione" e una "lettura eretica" del pensiero di Kant: cfr. L. Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 153.

¹⁵ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 24.

La teorica di Hannover offre, a questo punto, uno schema tripartito, nel quale viene sintetizzata l'intera architettura critica e che vale la pena riportare per esteso:

Genere umano = umanità = parte della natura = sottomesso alla "storia", all'astuzia della natura = da considerare secondo l'idea di "scopo", giudizio teleologico: seconda parte della *Critica del Giudizio*.

Uomo = essere ragionevole, sottoposto alle leggi della ragion pratica, che egli dà a se stesso, autonomo, scopo in sé, appartenente a un "*Geisterreich*", regno degli esseri intellegibili: *Critica della ragion pratica* e *Critica della ragion pura*.

Uomini = creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi di socialità anche per pensare ("libertà di penna"): prima parte della *Critica del Giudizio*, giudizio estetico¹⁶.

Il tema comunitario, dunque, non può essere astratto dalla presenza spaziale degli uomini sulla terra e su questo punto ella costruisce la sua personale antropologia filosofica, dichiarata nell'asserzione che gli uomini sono nel mondo, esattamente quanto sono *del* mondo. Se, dunque come avrà modo di suggerire, la pluralità è la legge della terra¹⁷, il tema della legalità comunitaria, che Esposito pone come centrale al pensiero di Kant, non può essere che in quello spazio dell'in-fra, spazio plurale delle reciproche apparenze che definisce gli esseri umani, sempre in chiave relazionale. Per il filosofo napoletano, in Arendt resiste un pensiero umanista che, dentro la coincidenza tra comunità e intersoggettività, mantiene integro il soggetto. Tuttavia, nell'intera parabola del pensiero arendtiano, esso si ritrova svuotato di ogni essenzialismo ontologico, in favore invece di un'identità pensabile solo in chiave performativa – si pensi alla rivelazione del *Chi* – e in chiave prospettiva, compatibilmente con il progetto di decostruzione metafisica, incluso nell'asserzione che essere e apparire coincidono¹⁸. In questo senso, la questione del *tra*, come intervallo tra l'io e gli altri, è leggibile come momento dell'uguaglianza e della distinzione, nel quale il noi (evidentemente influenzato da un heideggeriano "con-essere") si emancipa da un individualismo atomizzante, senza compattarsi nell'integrità comunitaria. In Arendt, dunque la totalità kantiana, letta da Lucien Goldmann come mondo e comunità umana¹⁹, non raggiunge l'unità, ma mantiene intatte tutte le differenze singolari-plurali. È in questo rapporto tra gli uomini che la questione comunitaria si rende esplicita in Arendt senza pervenire mai a una visione organica e fusionale. Quando sostiene infatti che dentro il tema del bello, Kant mostra un'istanza plurale, ella tiene a precisare un riferimento non all'umanità nella sua integralità, ma agli uomini che vivono nel mondo²⁰.

¹⁶ Ivi, p. 45.

¹⁷ H. Arendt, *La Vita della mente* (1975), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 99.

¹⁸ Cfr. Id., *La vita della mente*, cit., p. 99.

¹⁹ Cfr. L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, (1945), tr. it. S. Mantovani e V. Messana, Mondadori, Milano 1975, p. 41.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica* (1993), tr. it. di M. Bistolfi, Edizioni di comunità, Torino 1995, p. 152.

L'indicazione che Arendt sembra suggerire è quella di riportare la questione della comunità nel luogo intermedio sta tra il cielo stellato e la legge morale interna, suggestivamente evocata dallo stesso Kant nelle pagine della *Ragione pratica*. Questo luogo è il mondo. Ed è proprio a partire dalla declinazione che Arendt adotta di questo concetto, come di uno spazio per la politica e preoccupazione per gli uomini, che avviene la proposta della distinzione cruciale tra l'ambito della morale e l'ambito della politica, relativamente all'avvertimento della pluralità come elemento discriminante. Infatti scrive: «al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io, al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo»²¹. Rispetto all'io morale dell'imperativo categorico che rimarrebbe isolato ed isolabile, l'io politico (nel quale si concentra per Arendt, l'istanza comunitaria), percepisce se stesso con gli altri in un rapporto di co-appartenenza.

Nell'asserzione che gli esseri umani viventi sulla terra siano dotati di *sensus communis* non c'è il suggerimento in favore di una naturale dotazione che, in modo ordinario, accomuna l'intera specie. Dentro l'aggettivo comune – che Kant opportunamente distingue dal *sensus vulgare*²² – è iscritta l'istanza intersoggettiva per mezzo della quale avviene la costante ri-mediazione del soggettivo mi-pare²³. Questo è il motivo entro cui trova chiarezza l'investimento semantico che occupa il *sensus communis* della terza Critica. Nel paragrafo 40, Kant definisce il *sensus communis* come «l'idea di un senso che abbiamo in comune e cioè di una facoltà del giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori* del modo di rappresentarne di tutti gli altri»²⁴. Un'articolazione, per certi versi inedita, che tuttavia vuole richiamare quell'istanza socializzante che, negli scritti politici, è consustanziale alla stessa capacità di pensare liberamente, attraverso quello che Kant definisce uso pubblico della ragione²⁵. Ad avviso di Arendt, con questi scritti la *Critica del Giudizio* instaura un dialogo fecondo proprio nelle pagine in cui viene esplicitato il processo di articolazione del *sensus communis* attraverso le tre massime del pensare da sé, del pensare mettendosi dal punto di vista degli altri e infine del pensare in coerenza con se stessi²⁶.

Il passaggio che insiste sulla necessità di pensare mettendosi al posto degli altri (che per Kant corrisponde alla stessa facoltà di giudicare) è un ulteriore tassello che chiarifica la necessità della comunicabilità del giudizio estetico. Se infatti è necessaria alla stessa formulazione del giudizio, la pluralità parrebbe elemento problematico nelle teorizzazioni contenute nelle Critiche precedenti. E così, sebbene sia stato notato un parallelismo tra la seconda massima del *sensus communis* e la prima

²¹ H. Arendt, *Responsabilità Collettiva*, in Ead., *Responsabilità e giudizio* (2003), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 132.

²² I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 263.

²³ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 133.

²⁴ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 263.

²⁵ Id., *Che cos'è l'Illuminismo?* (1784) in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. G. Solari, N. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 45-52.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 265.

massima dell'imperativo categorico che istruisce a un'azione che trasformi la volontà in legge universale²⁷, resta sullo sfondo la capitale differenza che «la legge morale è una, non ha nessun rapporto con la pluralità dei soggetti»²⁸. Infatti, la cogenza universalizzante dell'imperativo categorico rimane intatta anche a scapito di una pluralità, la cui presenza è invece cruciale nella legalità del *Sollen* (si *dovrà* accordare), iscritta nella formulazione di un giudizio di gusto. Non si tratta di escludere il legame che la ragione pratica istruisce tra la legge e l'intersoggettività, bensì del tentativo di salvaguardare il mondo plurale, al fine di rendere conto dell'intrinseca politicità di quest'ultimo, in modo autonomo dall'ambito della morale e del diritto.

Di certo, tale legge non può essere al di fuori di questo spazio, come modello regolativo che preesiste e sovrintende alla stessa pluralità. A essa il senso comune fa affidamento come principio *a priori* del giudicare. Tale *a priori*, sostiene efficacemente un interprete del pensiero arendtiano come Miguel Abensour, nella *Critica del Giudizio* consiste appunto nella presenza degli altri, mantenuta, scrive, su un piano trascendentale e cioè relativamente al modo in cui tale alterità si ritrova sempre iscritta nella formulazione di un giudizio riflettente²⁹.

3. Dalla soggettività comunicante alla comunità estetica

Se questa articolazione trova dimora dentro l'estetica kantiana, ciò è dovuto alla particolare validità del giudizio riflettente estetico, che sfugge tanto alle determinazioni concettuali, tanto all'interesse nei confronti dell'oggetto giudicato. Anzi è proprio in virtù di tale disinteresse che tale giudizio può essere formulato in assoluta autonomia, esigendo il consenso da parte di ognuno e ambendo così a quella che Kant definisce universalità soggettiva (*subjective Allgemeinheit*)³⁰. Si tratta di un'esigenza all'universalità che appartiene a un giudizio estetico, che eccede dalla piacevolezza singolare data ai sensi e pertanto può essere esteso all'intera «sfera dei giudicanti»³¹. È la paradossale validità del giudizio di gusto che è ben espressa da Francesca Menegoni, anche in opposizione al giudizio morale. Esiste una valenza pubblica, fa notare, che esce dalla privatezza del giudizio individuale e che è data anche in assenza di principi, leggi, motivazioni da addurre come fondamento, a differenza di un giudizio morale nel quale la transizione inter-individuale avviene soltanto sulla base dei concetti puri della ragione³².

²⁷ Cfr. O. Meo, *I momenti del giudizio di gusto in Kant. Uno studio sull'Analitica del bello*, Nova Scripta, Genova 2011, p. 73-74. In quelle stesse pagine Oscar Meo afferma che il collegamento tra l'ambito estetico e l'ambito politico, non può non avere delle implicazioni di carattere etico.

²⁸ L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984, p. 156.

²⁹ Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica* (2006), tr. it. di C. Dezzuto, Jaca Book, Milano 2010.

³⁰ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 88.

³¹ Ivi, p. 97.

³² Cfr. F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, p. 71.

D'altra parte, non si tratta di un'aspirazione al consenso che è basata su un'esperienza ripetutamente condivisa e che si rivolge ad uno *standard of taste* a cui fare ricorso come modello. La comunicazione universale infatti è registrata come una possibilità che è sempre inclusa nella formulazione di un giudizio estetico, senza, tuttavia, ridurla a eteronomia. In questo modo, dentro un tale giudizio è sempre presente una soggettività comunicante che è condizione stessa per la pensabilità della comunità, proprio dal momento in cui dentro ogni pronunciamento è iscritta una pluralità di giudizi potenziali, estendibile alla totalità della comunità umana. La sottolineatura arendtiana si avvale di un espediente linguistico che traduce il termine tedesco *Allgemein*, che tradizionalmente sta per universale, con generale, declinando opportunamente la questione della validità universale del giudizio estetico in direzione di quella che lo stesso Kant definisce validità comune. Essa si raggiunge proprio nel procedimento di legittimità del giudizio estetico che non può fare riferimento ai concetti, ma soltanto alla pluralità. Una pluralità dalla quale nessuno rimane escluso. In ciò avviene la valorizzazione della matrice estetica della comunità arendtiana. Se ha ragione Jacques Rancière nel ritenere una comunità etica colpevole sempre di mantenere una sua alterità residuale³³, esiste invece un carattere democratico della comunità estetica dove l'universalità è avvertita senza carattere di oggettività³⁴.

Non si tratta dunque di adottare una declinazione che assimila il termine "estetica" a una determinata e specifica modalità di indagare l'esperienza, né tantomeno si vuole fare riferimento alla sua mera fungibilità edonistica, intesa come degenerazione estetizzante³⁵. La comunità estetica è pensabile dentro le dinamiche proprie della universalità intersoggettiva iscritte dentro la formulazione del giudizio estetico. Esso, infatti, ricorda Antimo Negri:

Non scaturisce dall'applicazione di una categoria del bello all'oggetto, bensì dalla riflessione sull'oggetto, attraverso la quale la categoria stessa si conquista. [...] Il bello, in altri termini, si fa universalmente attraverso la comunicabilità estetica tra soggetto e soggetto, non è universale al di sopra ed indipendentemente dai soggetti: l'universalità è onnicentrica nel senso che si affida alla molteplicità anzi che all'unità categoriale³⁶.

Arendt rivolge la propria attenzione a questa possibilità della comunicazione, irriducibile al suo stesso procedimento tecnico, ma radice di un'apertura dialogica, come disposizione alla kantiana mentalità allargata. Così, se l'impianto esegetico delle *Lectures*, può apparire una radicale empiricizzazione del *sensus communis*, nella

³³ J. Rancière, *Il disagio dell'estetica* (2004), tr. it. di P. Godani, ETS, Pisa 2009, pp. 107 ss.

³⁴ A. Negri, *La comunità estetica in Kant*, cit., p. 47.

³⁵ Un uso del concetto di "comunità estetica", declinato a partire dall'osservazione di una degenerazione edonistica e spettacolare dei rapporti umani si trova in Z. Bauman, *Voglia di Comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2001.

³⁶ A. Negri, *La comunità estetica in Kant*, cit., p. 11.

direzione di un «pensiero sociologizzante»³⁷, la tensione tra piano trascendentale e comunicazione viene mantenuta. Trascendentale ed empirico non vengono posti in opposizione, ma al contrario, Arendt suggerisce quanto nell'articolazione intorno alla facoltà del giudicare Kant infrange lo schema a priori - a posteriori³⁸. Fedele all'indicazione kantiana di una relazione tra giudizi estetici possibili e non tra giudizi estetici reali, la questione della comunicabilità è ribadita da Arendt sul piano enunciazionale e non sul piano dell'enunciato. Ciò che le interessa non è il sistema di significazione funzionale alla comunità, come del resto la sua attenzione prescinde dalle regole oggettive che i parlanti instaurano tra loro. Quando, in evidente continuità rispetto al suo maestro Karl Jaspers, sostiene che «verità è ciò che posso comunicare»³⁹, ella procede alla decostruzione di un concetto a partire proprio dalla soluzione del nesso con le determinazioni oggettive, in favore invece di un legame tra la costruzione del senso e quell'atteggiamento di apertura alla pluralità che in Kant diventa “pensare largo”; senso che, appunto, diventa comune.

Il rapporto tra comunicabilità, comunicazione e la loro relazione con il concetto di comunità, che nella rilettura arendtiana del *sensus communis* appare come una transizione diretta, non definisce i contorni della comunità nelle forme di una genesi. Non si deve pertanto assimilare il *sensus communis* come l'accordo di coloro che appartengono a una comunità data e determinata e neppure nei termini di una propedeuticità in direzione di una concreta edificazione di una comunità reale. L'obiettivo teorico di Arendt è invece quello di pensare all'azione umana, sempre come azione in-comune – una “comunic-azione” – che non passi attraverso la mediazione di leggi o concetti, ma che rimanga il puro *tra* dell'intersoggettività estetica, posta, dunque, al di fuori dell'ambito dell'universalità oggettiva, per accedere invece all'ambito della condivisione.

La rilettura che Hannah Arendt fa del concetto di *sensus communis*, dunque, istruisce un inedito pensiero kantiano della comunità, non già interno all'ambito della morale e del diritto, alla quale tradizionalmente si fa appartenere, quanto piuttosto alla *Critica del Giudizio*. In particolare, la prima parte dedicata alla critica del giudizio estetico, ad avviso di Arendt, contiene un'istanza comunicativa, in grado di rendere conto di una condizione umana essenzialmente plurale.

³⁷ Con questi termini è espressa la critica di Lyotard nei confronti della rilettura arendtiana del senso comune kantiano; Cfr. J.-F. Lyotard, *Anima Minima*, cit. Con un lessico simile, Esposito sostiene che sia contenuto in Arendt un progetto di “antropologizzare il trascendentale”: cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 76.

³⁸ H. Arendt, *Quaderni e diari* (2004), tr. it. di C. Marazia, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 478.

³⁹ Ead., *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 64.

Dalla condizione civile alle origini della comunità europea

Il pluralismo nomocratico di Michael Oakeshott

Jacopo Marchetti

Il lavoro di Michael Oakeshott, sebbene non abbia avuto un grande seguito e una grande diffusione nei paesi di area continentale, si colloca nel più ampio filone giuridico-politico della tradizione anglosassone; in particolare in quella schiera di studiosi della Common Law che intendono privilegiare l'esistenza di un certo tipo di diritto partendo dall'assunto di una sua evoluzione culturale e spontanea, intendendolo così come il risultato dell'esercizio sintetico della condotta umana, precedente all'espressione positiva di una legge o di un qualche tipo di norma intesa come risultato di una particolare organizzazione del potere pubblico. Degli interpreti del diritto e delle istituzioni secondo tale accezione (tra cui possiamo far rientrare, nel Novecento, perlomeno anche Karl Popper, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Michael Polanyi, Bruno Leoni), Oakeshott è forse quello che più si spinge in una direzione coerente ed univoca, fornendo molti dei principali spunti politici sui quali, nel secondo Novecento, si soffermeranno i sostenitori del liberalismo e della "società libera": ne è un lucido esempio la distinzione da egli proposta tra "nomocrazia" e "teleocrazia", che influenzerà le elaborazioni politiche di Hayek di Polanyi durante gli anni Sessanta¹.

Ma non è tutto, poiché la riflessione politica di Oakeshott, concretizzatesi soprattutto in uno dei suoi scritti della maturità, *On Human Conduct* pubblicato nel 1975, anticipa di alcuni anni molti dei temi che troveranno una certa fortuna nell'acceso dibattito sulla questione politica della comunità e della modernità nell'orizzonte del pluralismo e in quello del multiculturalismo: ci si riferisce soprattutto al lungo dibattito suscitato a partire dalla pubblicazione, nel 1971, di *A Theory of Justice* di John Rawls² che, come noto, coinvolge l'intero mondo accademico, dai *neo-libertarians* ai *communitarians* ai sostenitori del multiculturalismo.

¹ Cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London 1962; il richiamo a tale distinzione in F. A. von Hayek, *Law, legislation and liberty*, Routledge, London-NY 1986 e l'analogia con il concetto di "ordine policentrico" in M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, Chicago University Press, Chicago 1951.

² Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1971. Mentre per quanto riguarda il dibattito che segue alla pubblicazione di questo si vedano, ad es., R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; M. Sandel, *Liberalism and the*

Trovando in Oakeshott una risposta indiretta a tali interrogativi, è possibile leggere nella sua opera i presupposti politici che caratterizzano la natura delle moderne democrazie pluralistiche occidentali, partendo dall'assunto secondo cui si deve ripensare l'idea di comunità politica, rinunciando all'assunzione di tale concetto, qualora esso sia inteso nell'affermazione di una medesima dottrina comprensiva³. Egli, dispiegando le sue riflessioni nell'epoca inaugurata da Popper con la sua *Open Society* si interroga sulle ragioni che caratterizzano il concetto di comunità estesa e che ce la fanno preferire rispetto alla piccola comunità, immaginando una società nella quale proprio perché non è possibile pervenire ad un accordo sui fini particolari e sulla loro importanza relativa, ma soltanto sui mezzi, è auspicabile pensare alla politica come un tentativo di ridurre dell'incertezza e di accelerare o favorire l'interazione sociale riducendone i costi. In questo modo la società è il risultato dell'adesione all'accordo di vincoli formali e non sostanziali, atti a proteggere una pluralità di scopi e credenze, anche tra loro non concordanti e, dunque, il risultato decisionale instabile, aperto e, spesso, anche non complessivamente desiderato, della sedimentazione di esperienze individuali e culturali diverse. Un processo lungo e tortuoso che ha tuttavia portato alla altrettanto lenta creazione di un'identità culturale e comunitaria come quella dell'Europa.

1. La "condizione civile", ossia la dimensione politica dell'essere umano

Nel secondo saggio di *On Human Conduct*, Oakeshott, dopo essersi impegnato nel distinguere i tratti teorici della comprensione della condotta umana, cerca di identificare e teorizzare il concetto di "condizione civile", che si differenzia da quello di "società civile", per come tale categoria è stata trattata e assunta nella storia della filosofia politica, e si distingue, o meglio non si identifica, neanche con quel tipo di società che è il risultato di un contratto o di un patto sociale previamente stabilito. La condizione civile, in quanto dimensione peculiare degli individui considerati nei loro rapporti con gli altri, è utile ai fini di una discussione sull'identità di quel particolare rapporto associativo che è precondizione ideale per comprendere particolari associazioni umane storiche, complesse ed ambigue, come quelle rappresentate dal moderno Stato europeo. La condizione civile viene identificata come sistema autosufficiente e completo in sé stesso, nel quadro della "condotta umana", ossia nell'interazione tra «agenti liberi (cioè intelligenti) che rivelano e realizzano sé stessi rispondendo alle situazioni contingenti da loro comprese con

limits of Justice, Cambridge University Press, Cambridge 1982; R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1991; T. Nagel, *Equality and partiality*, Oxford University Press, New York 1991; Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.

³ Cfr. J. Rawls., *Liberalismo Politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Einaudi, Torino 1994, p. 133.

azioni e affermazione di loro scelta e riferite a soddisfazioni immaginate e desiderate che vengono ricercate nelle risposte di altri simili agenti»⁴.

L'insieme di tali condizioni costituisce per Oakeshott il carattere proprio della *respublica*, ossia le condizioni complessive di associazione tra persone, che vengono definite *cives* e secondo determinati termini, che vengono definite *lex*. La *respublica* è caratterizzata da un sistema di rapporti reciproci che hanno in comune solo il riconoscimento di usi e regole osservate con intelligenza, un sistema di rapporti formale e non sostanziale, che non implica una generalizzata condivisione di obiettivi, credenze, interessi o affermazioni⁵. Per spiegare il tipo di rapporti “intelligenti” che sussiste tra i *cives*, Oakeshott definisce tale rapporto nei termini di una pratica, intendendo con ciò l'identificazione di condizioni o pattern di comportamento che rappresentano la comprensione di una situazione (adeguatamente o inadeguatamente, indifferentemente da un significato universalmente accettato di “giustizia”, di “verità” o di correttezza formale) e che si riflettono nelle risposte degli agenti nelle varie situazioni e nelle relazioni instaurate tra questi. La pratica è dunque un esercizio di intelligenza che riflette la reazione di un soggetto immerso in una determinata situazione e viene ridefinita attraverso il suo uso (è indifferente alla verità ma conforme alle regole della grammatica e, come per l'utilizzo di un linguaggio, non è costituito da un “fondo comune” fisso e invariabile, ma può essere usato soltanto in virtù del fatto di essere appreso e compreso e viene sempre ricostituito nel suo uso)⁶.

La pratica non è infatti mai “applicata”: è usata; e può essere usata soltanto in virtù del fatto che è stata appresa e compresa. Può essere «modificata dall'uso, ma non subisce usura per il fatto di essere usata»⁷. Tale analogia è utilizzata da Oakeshott perché in grado di riprodurre fedelmente il tipo di relazione che sussiste tra i *cives* e che caratterizza la condizione civile distinguendola da altri tipi di

⁴M. Oakeshott, *La condotta umana* (1975), tr. it. di G. Maggioni, Il Mulino, Bologna 1985, p. 137.

⁵Tale carattere, come ricorda anche S. Pupo, *Politica e innovazione nel conservatorismo “scettico” di M. Oakeshott*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», I, n.1, 2014, p. 94, era già individuato da Oakeshott nella critica al razionalismo politico (da cui ne trae un'argomentazione in difesa del conservatorismo) e consiste nell'individuare la necessità di un governo che non rappresenti l'imposizione di una data concezione di bene comune, bensì un'attività limitata e specifica che «fornisce e salvaguarda le regole generali di condotta, queste ultime intese non come piani per imporre attività sostanziali, ma come strumenti che rendono capaci le persone di perseguire con il minimo di frustrazione le attività che esse scelgono», cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, cit., p.184. Mentre per quanto riguarda l'idea di agente nel quadro della “condotta umana” è indispensabile prendere le mosse da quanto egli scriveva già in Id., *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge 1933.

⁶Cfr. M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 148. L'analogia proposta da Oakeshott con il concetto di *pratica* è molto interessante al riguardo e presenta, per certi versi, una notevole somiglianza con la stessa idea presente nelle riflessioni di Wittgenstein, in cui la grammatica del linguaggio comune viene definita come il risultato di un “addestramento”, una pratica dei giochi linguistici, cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche* (1953), tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, pp. 11 e ss.

⁷M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 149.

organizzazione: essere in relazione nei termini di una pratica significa infatti non essere associati nella reciproca soddisfazione di decisioni di ‘gestione’ nel perseguimento di obiettivi comuni. Quest’ultimo caso, rappresentato da ciò che egli identifica come “associazione d’impresa”, implica invece un rapporto continuativo nel quadro del perseguimento di un certo obiettivo comune e pone gli individui, in qualità di associati, in relazione diretta con la gestione (il management) di tale obiettivo (come credenti in una fede comune, soci di un’attività produttiva, colleghi o complici di una cospirazione).

Ritorna qui la distinzione tra “nomocrazia” e “teleocrazia” che rappresenta uno dei fulcri teorici più innovativi del discorso di Oakeshott, dove se la prima è rappresentata da una comunità governata da una molteplicità di fini individuali che non sono ordinati secondo nessuna gerarchia vincolante per i suoi membri, la seconda riflette l’idea di una società edificata attraverso un’operazione di ingegneria politica, contraddistinta dall’obiettivo comune di un fine ultimo da raggiungere impiegando in un certo modo determinati mezzi o rispondendo in maniera specifica e secondo un ordine gerarchico a tipi di situazioni che vengono man mano a delinearsi. Quest’ultima condizione, oltre ad avere delle conseguenze indesiderate da un punto di vista politico è incompatibile con le condizioni stesse dell’associazione civile. A venir meno sarebbe il carattere “intelligente” che contraddistingue l’associazione tra persone e dunque la possibilità che queste siano in grado di rispondere in termini di scelte, bisogni e reciproca contrattazioni alla comprensione di una situazione.

2. I presupposti di un pluralismo nomocratico: Oakeshott, Hayek e Rawls

L’esigenza di una società in cui le parti non siano tra loro soci o colleghi in un’impresa con un obiettivo comune, ma possano anche essere degli stranieri morali che non condividono un linguaggio sostantivo comune, si realizza nel quadro giuridico della “norma”, cioè nei «termini di un comune riconoscimento delle norme di cui è costituita una pratica di civiltà»⁸. Descrivendo queste ultime come prescrizioni sulle regole di condotta e non come comandi specifici rivolti a determinare particolari esiti o particolari distribuzioni, a cui bisogna solo “obbedire”, Oakeshott intende evidenziare la necessità di considerare il rapporto tra i *cives* dal punto di vista di un’uguaglianza formale, chiedendo a questi ultimi di mettere da parte i loro caratteri di “realizzatori di imprese”. Mentre le norme dell’associazione d’impresa hanno un carattere sistematico ed organico che deriva dal rapporto strumentale di ciascuna con l’obiettivo comune perseguito, le leggi della comunità civile non vengono imposte a nessun impegno particolare, ma sono in relazione con le molteplici e imprevedibili scelte e transazioni di agenti «impegnati a vivere la vita di ‘un uomo come me’ [...], che possono essere estranei gli uni agli altri, con oggetti

⁸M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 157.

d'amore diversi quanto sono diversi essi stessi e non avere alcuna altra fedeltà morale reciproca»⁹.

La *lex* è dunque indifferente rispetto a qualsiasi criterio di desiderabilità di particolari situazioni e non può rappresentare un elenco di ricompense destinate a promuovere il conseguimento di certe soddisfazioni piuttosto che di altre. In conseguenza di ciò l'ordine che ne consegue non sarà il risultato di una linea di condotta costituita dalle relative decisioni di gestione, né uno schema per l'attribuzione di vantaggi o svantaggi di diversi gruppi o interessi, la cui autorità deriva dalla credenza che essa sia approvata da persone meglio informate. Sarà invece il risultato del riconoscimento di norme in quanto tali, la cui osservanza permette il conseguimento di risultati proprio perché ad essere ignorato in anticipo è il risultato delle distribuzioni causali e particolari, la cui natura è invece sempre determinata dall'esito del processo.

Le riflessioni di Oakeshott e la distinzione da egli tracciata riguardo ai due modi di intendere le istituzioni, le norme e la società tornano, più o meno negli stessi anni, nelle analisi di Hayek sul carattere di un ordine culturale spontaneo. Nel primo volume di *Law, Legislation and Liberty*, Hayek compie un'analisi dell'evoluzione spontanea del diritto, inteso come "convenzione", cioè come *nomos*, distinguendone la formazione organico-culturale e la successiva trasposizione in codici giurisprudenziali dal diritto positivo, individuato come *thesis*, il quale si riferisce al comando, alla deliberazione e all'individuazione di un qualche soggetto giuridico particolare portatore di tale autorità e di un altro soggetto giuridico particolare su cui poterla applicare¹⁰. Il carattere del *nomos* per Hayek riproduce la funzione comportamentale e più immediata della legge, quella di "norma di mera condotta", ossia il riflesso di una propensione all'azione sviluppata in un determinato contesto e tramandata perché rivelatasi utile nel coniugare una moltitudine di scopi diversi (e, talvolta, anche tra loro contrastanti); dunque frutto dell'adattamento alla singola irrimediabile ignoranza della maggior parte dei fatti particolari che determinano i processi sociali.

In questo modo anche per Hayek le norme di una comunità concorrono soltanto indirettamente a soddisfare i bisogni particolari di individui noti e — egli aggiunge — riescono, solo indirettamente, ad evitare tipi di conflitti che l'esperienza passata ha mostrato ricorrenti. Ciò che lega una comunità estesa (e che costituisce la premessa per l'esistenza stessa di tale comunità, il cui rinnegamento condurrebbe ad un inevitabile ritorno ad un sistema di piccole comunità) è il riconoscimento formale di questo tipo di norme che possono essere compatibili con particolari piani di azione pur non necessitando di una descrizione che corrisponda ad una natura sostanziale di una loro prescrizione.

Dunque, le istituzioni e le norme che regolano i conflitti e le dispute all'interno di una comunità devono essere pensate sull'idea che opinioni diverse sui

⁹ Ivi., p. 158.

¹⁰ Cfr. F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà* (1982), tr. it. di P. G. Monateri, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 29 e ss.

particolari possono anche non essere in contrasto con i principi generali della società. Anni dopo la questione viene ripresa da Rawls, che come noto si dichiara non del tutto soddisfatto di alcune conclusioni della sua *Teoria della Giustizia*, e viene trasposta nell'idea di "consenso per intersezione" e nella distinzione tra dottrine politiche e dottrine comprensive, nel tentativo di fondare gli elementi costituzionali essenziali e le istituzioni di base della società «soltanto sui valori politici, intesi come base della ragione e giustificazione pubblica»¹¹.

La politica diviene un impegno della condizione civile. La democrazia pluralistica descritta Rawls non ha infatti a che fare con l'idea di associazione, poiché non ha scopi o fini ultimi e non è il frutto di un accordo (in quanto non esiste un'identità che preceda il nostro essere nella società)¹². Essa non è neanche un semplice *modus vivendi*, ossia l'intesa e l'operato morale e politico di più individui che vivono insieme senza condividere qualche particolare concezione di giustizia, ma l'intersezione di più parti che assumono valori politici, di per sé grandissimi, rispetto alle concezioni particolareggiate, profonde e comprensive proprie di ogni individuo. La sua realizzazione è dunque possibile soltanto all'interno di un quadro giuridico nomocratico, in cui le istituzioni non riflettono alcuna particolare volontà previamente stabilita dal desiderio umano di stabilire dei bisogni comuni.

Le istituzioni in questi termini devono pensarsi immuni rispetto ai risultati e alla desiderabilità più o meno attesa dalle loro conseguenze, altrimenti sarebbe la stessa idea di politica ad essere privata di ogni suo significato. La loro natura è ben rappresentata da quello che Rawls descrive come esito procedurale puro¹³, nonostante a differenza di Oakeshott e di Hayek, sia soprattutto interesse fondamentale di Rawls l'esito finale della distribuzione (cioè non il risultato che si ha verso individui particolari ma l'esito che tutti sceglierebbero nella condizione iniziale delle posizioni, personificata dal "velo di ignoranza", esito che sarebbe accettato se e solo se funzionasse come parte di uno schema che migliora anche le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società)¹⁴.

¹¹ J. Rawls, *Liberalismo Politico*, cit., p. 129.

¹² Non a caso Rawls riconosce una somiglianza nella distinzione tra società e associazione da egli proposta con quella introdotta da Oakeshott (cfr. *ivi*, p. 318n.), riportando il giudizio di T. Vardin, *Law, Morality and the Relations of State*, Princeton University Press, Princeton 1984, secondo il quale, riprendendo la distinzione di Oakeshott, il tipo di società descritto in *A Theory of Justice* rappresenterebbe un'associazione per uno scopo o un'impresa gestionale, giudizio con il quale Rawls, aggiunge in nota, si trova in disaccordo (mentre forse, al contrario, non lo sarebbe stato Oakeshott, il quale, comunque, non si pronuncia mai sull'opera di Rawls).

¹³ Rawls descrive la giustizia procedura pura come una situazione giuridica in cui, a differenza di un esito procedurale perfetto (dove cioè esiste uno *standard* indipendente per decidere quale risultato è quello giusto e si conosce una procedura per raggiungerlo) non può esistere un criterio indipendente per un risultato corretto ma «esiste una procedura equa e corretta, tal da dare un risultato similmente quo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura», J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 98-99.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 77 e ss.; per cui, in realtà, compito finale della politica in Rawls è in realtà incarnato nel compito della giustizia ridistribuiva e nella realizzazione dell'uguaglianza democratica; mentre

Paragonare la natura delle istituzioni all'esito di un processo procedurale significa riconoscere come giusta la distribuzione che risulta da tali vincoli — che nel caso di Oakeshott sono consustanziali alla condotta umana e alla condizione civile, per Hayek vengono “accettati” dal vivere nella Grande Società e dal conformarsi alle norme di mera condotta, mentre per Rawls sono l'esito della sua appena ricordata posizione originaria, ipotetica e imparziale — o almeno come non ingiusta, qualunque essa sia. La predizione dei risultati particolari o di posizioni rilevanti nella società applicabili per particolari individui non dovrebbe riguardare la politica. Compito di questa non è quello di favorire interessi, concedere benefici o vantaggi o riconoscere meriti — tutti elementi che possono essere interpretati e promossi esercitando una certa leadership o un certo carisma — ma quello di promuovere delle condizioni associative formali, che non impediscono comunque a più individui di investire il proprio tempo e le proprie energie per unirsi anche in altri tipi di associazioni per il perseguimento di obiettivi sostantivi comuni.

3. Le ragioni a favore della comunità estesa e le origini dell'identità europea

La descrizione di una società nomocratica per Oakeshott (come per Rawls quella di società pluralistica o per Hayek quella di ordine esteso) non rappresenta solo un tentativo di giustificare politicamente l'organizzazione del potere a partire da un tentativo di poterne ridurre gli effetti di coercizione (in favore della libertà) ma anche una risposta alle tesi di coloro i quali immaginano che la sussistenza di una comunità debba necessariamente dipendere dall'esistenza di un bene comune. La risposta a tale quesito che per anni si è trovata nell'esercizio di governi illuminati o nella gestione teleocratica del potere costituisce per Oakeshott lo spunto per attaccare la visione secondo cui la storia dell'Europa moderna “deve essere intesa come una costante, dolorosa e per alcuni aspetti fortunata ‘ricerca della Comunità’”. Di contro a tale visione, secondo cui sarebbe proprio con la nascita del moderno Stato Europeo, e dunque con la creazione di un'identità europea, che verrebbero a dissolversi quel calore e quella fratellanza che caratterizzavano il concetto di comunità, il filosofo inglese intende sostenere una tesi diversa. Egli intende dimostrare come l'identità che si va cercando non sia un'identità in senso stretto, secondo l'uso tradizionale del termine, riconducibile al riconoscimento di valori comuni o a quelle caratteristiche che solitamente contraddistinguono tanto le piccole comunità quanto i grandi regni del passato. Tale identità è infatti da ricercare nell'intrinseca e irrisolta tensione che caratterizza la natura dell'emergente Stato Europeo in senso moderno e che egli descrive a partire dalla coesistenza di due

risulta evidente il fatto che Hayek abbia frainteso il progetto politico di Rawls. A tal proposito, egli dichiara, dopo un'attenta riflessione, di essere giunto ad una conclusione molto vicina a quella sostenuta da quest'ultimo nel delineare la sua idea di giustizia sociale: «sebbene la prima impressione dei lettori possa essere diversa, la citazione di Rawls che riporto in questo volume mi sembra mostrare che ci troviamo d'accordo su quel che per me rappresenta il punto essenziale», F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 185.

caratteristiche diverse (ma non complementari, anzi escludibili): la *societas* e l'*universitas*¹⁵.

Queste categorie, che riflettono i due principali modi di pensare, concettualizzare e riflettere sull'esercizio di governo e che hanno ottenuto un notevole successo per rispondere alle esigenze politiche cui si doveva far fronte, non hanno a che fare con una specifica pratica di governo, una particolare costituzione. Si tratta invece di due modalità di esistenza del governo che proprio perché si sono elaborate come tali, al di là della loro maggiore o minore estensibilità, desiderabilità, equità o giustizia, sono da prendere in considerazione per studiare la genesi di quella forma che si è iniziata a denominare "stato". In questo modo è anche possibile capire le radici di fenomeni politici come quelli del Totalitarismo o del Collettivismo, che nel Novecento hanno goduto di un certo consenso, i quali non rappresentavano solo l'espansione indefinita di un potere di Stato, un "mito politico" sorto dal nulla o una risposta ad un sistema industriale cosiddetto "capitalistico", ma, piuttosto, l'evoluzione di una certa visione politica ben precisa, radicata nell'idea di Stato come associazione corporativa onnicomprensiva e del suo governo come gestione di impresa.

In opposizione a tale visione, Oakeshott intende sottolineare, lo Stato nasce anche come una *societas* multiculturale e polistituzionale e le trasformazioni conseguenti alla dissoluzione del mondo tardo-feudale ne sono una chiara testimonianza: molti dei caratteri del moderno Stato ne sono, in un certo senso, l'eredità. Lo Stato non è in questo senso un "mostro freddo", gettato nella Storia e dotato fin dal suo inizio di un potere assoluto o di un'identità culturale chiusa e ben definita (spesso anche ai governanti più dispotici, ad esempio, «non sfuggiva il fatto che gli imperatori romani, anche nei loro momenti più autoritari, erano stati governanti di una *societas*» e, parimenti, «lo zelo dei primi non riusciva ad imporre il carattere di *universitas* ai loro regni»¹⁶); esso viene piuttosto a formarsi come un mosaico, a partire dalla dissoluzione della moltitudine di regni, signorie e principati in cui si dividevano lingue, usanze, costumi e tradizioni diverse, ma in cui i *cives* erano uniti dal riconoscimento di determinati rapporti giuridici. Si tratta dunque di

¹⁵ Tale distinzione riproduce quella tra ordine nomocratico e ordine teleocratico: la prima rappresenta una società basata sul riconoscimento di «un rapporto formale in un quadro di regole» e non di «un rapporto con un contenuto precisato in termini di azione comune», M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 244; mentre la seconda rappresenta un'insieme di persone associate in modo da costituire un'unica personalità corporativa, i quali «si riconoscono impegnati nell'impresa congiunta di ricercare la soddisfazione di alcuni bisogni comuni sostantivi» (ivi, p. 249), anche se, come viene già sottolineato da S. Cotellessa, *Il ragionevole disaccordo: Hayek, Oakeshott e le regole 'immotivate' della società*, Vita & Pensiero, Milano 1999, p. 82, Oakeshott finirà con abbandonare del tutto tale nomenclatura «in favore della distinzione-contrapposizione *societas* e *universitas*, anche a motivo del fatto che la nozione di 'teleocrazia' sarebbe risultata "etimologicamente *unfortunate* in suggesting that the end pursued is itself the terms in which its office of government could be alleged to have authority. An this, of course, is impossibile"», cfr. M. Oakeshott, *The Vocabulary of a Modern European State*, in «Political Studies», XXIII, n.2-3, 1975, p. 339.

¹⁶ M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 258.

un'identità basata su condizioni formali, rappresentate mediante un aggregato di giurisdizioni, piuttosto che di un'identità basata su una risposta comune a certi requisiti particolari.

Un regno rappresentava infatti non già l'esercizio più o meno dispotico di un potere regio, ma un'associazione di persone e di comunità nel quadro di condizioni e regole di condotta, il cui carattere, sebbene riconoscibile, era specificato in modo imperfetto e risultava comunque eccedente rispetto alla rappresentazione positiva della legge quanto alla volontà decisionale del Sovrano¹⁷. Il territorio del regno e l'esercizio del potere entro tali limiti non consistevano in una proprietà terriera e i suoi abitanti non erano soci o dipendenti legati ad un *seigneur*, ma risultavano, piuttosto, uniti da rapporti costituiti da obblighi giurisdizionali reciproci. Nella maggior parte dei casi infatti, ricorda Oakeshott, non solo la formazione dello Stato riflette l'integrazione e l'implementazione dei *mos maiorum* già esistenti o di una *Law of the Land* della quale il governante diveniva protettore, ma gli stessi governanti erano spesso persone delle quali già si riconosceva il possesso di un certo tipo di autorità. La sua edificazione assomigliava piuttosto a

un'abitazione costruita da molte mani diverse in molti anni, in risposta a bisogni immediati, con materiali ricavati da un palazzotto nobiliare quasi in rovina, da un palazzo reale e da un'abbazia medievale [...]. Ma non essendoci un architetto, la comprensione dell'edificio non poteva essere un'indagine volta a comprendere l'intenzione del costruttore¹⁸.

La natura "aperta" di tale struttura consente infatti di unire più individui in un comune riconoscimento giuridico di un autorità, che non specifica un obiettivo comune (come la salvezza o la vita eterna, la realizzazione di un processo storico, eugenetico, biologico o culturale) né una condotta sostantiva; e, infine, non richiede neanche l'approvazione delle condizioni da esso prescritte (come che avviene all'interno di un'organizzazione attraverso un regolamento, ma che non avviene, invece, all'interno di uno Stato che si considera esso stesso un'organizzazione in cui non si è mai scelto di entrare).

Una società di questo tipo non è infatti caratterizzata da una politica che ha come scopo l'utilità e la convenienza delle decisioni, ma la desiderabilità della condizione civile. Per cui ad essere respinti non sono tanto i valori comuni in sé quanto l'intrinseca necessità di una loro organizzazione collettiva, regolata nei termini di un consenso globale comune. E questo anche per gli eccessivi costi (di transazione, di coercizione, di tempo¹⁹) che tale comunità comporterebbe, destinandola, tra l'altro, all'inefficienza.

¹⁷ Si veda, ad es., il giudizio di Oakeshott su Montesquieu, secondo cui sarebbe il carattere della *monarchie* e non quello della *république* a riprodurre la funzione normativa-prescritta della legge in quanto prevede l'associazione di cittadini che si riconoscono nei termini di regole di condotta, nel rispetto di un sistema giuridico di leggi, cfr. *ivi*, p. 300 e ss.

¹⁸ *Ivi*, p. 241.

¹⁹ Sull'uso e il significato di tali termini applicati all'analisi politica e alla teoria dell'impresa si vedano, ad es., i lavori pionieristici di R. Coase, *The Nature of the Firm*, in «Economica», IV, n.16, 1937, pp.

I pericoli di una supposta e necessaria solidarietà funzionalmente integrata a supporto di una coscienza politica europea unita ed omogeneizzata, si manifestano nel momento in cui, con la scusa di ritrovare il calore di una solidarietà perduta, ci si direziona verso una politica sempre più teleocratica. Con il risultato, rammenta Oakeshott, che l'associazione civile sembra essere ormai un carattere obsoleto e recessivo della moderna politica mentre questa diviene invece appannaggio dello «zelo privo di direzione di tecnologi ricchi di inventiva»²⁰ che ne trasformano e ne interpretano continuamente gli uffici di governo a proprio piacimento e tornaconto. Se, infatti, per un ordinamento nomocratico, le norme che disciplinano la vita collettiva, sono, in parte, il frutto di un processo che precede l'organizzazione deliberata del potere, per una società teleocratica, al contrario, queste sono interpretate come funzionali o propedeutiche ad un particolare scopo o ad una particolare interpretazione del potere. Dunque anche ad un'interpretazione tanto particolare quanto arbitraria di quelli che sono, ad esempio, i diritti individuali, finendo per attribuire valore a questi ultimi solo sulla base di titoli di etnia, razza o posizione sociale. Ma se la *civitas* rappresenta per molti l'espressione di un mondo antico, impossibilitato a stare al passo con l'emergere della novità e del cambiamento sempre più frequente nelle società attuali, la propensione alla teleocrazia che ha dominato per quasi tutto il Novecento non è forse nulla di più, conclude Oakeshott, che l'espressione di un governo "illuminato", il quale illudendosi di poter gestire e organizzare la società stessa, ricorrendo ad un'identità basata esclusivamente su valori sostantivi condivisi e immaginandola come realizzazione finale di uno scopo ultimo, non fa che ignorare la natura stessa dell'associazione civile tra esseri umani liberi.

386-405; Id., *The Problem of Social Costs*, in «Journal of Law and Economics», III, 1960, pp. 1-44 e Williamson, Oliver E., *The Economics of Organization: The Transaction Cost Approach*, in «The American Journal of Sociology», LXXXVII, n.3, 1981, pp. 548-577.

²⁰ Ivi, p. 385.

Per una rifondazione della «comunalità» Comunità di prova e comunità d'azione in Pierre Rosanvallon

Filippo Domenicali

1. Premessa

L'opera di Pierre Rosanvallon costituisce oggi un punto di riferimento imprescindibile per chiunque intenda approfondire le più recenti trasformazioni che hanno investito le democrazie contemporanee. Filosofo e storico del “politico” nonché professore al Collège de France, Rosanvallon ha dedicato gran parte delle sue ricerche, fin dalla metà degli anni Settanta, all'analisi dell'evoluzione delle società del cosiddetto “capitalismo avanzato”, non soltanto diagnosticandone i malesseri in una prospettiva critica, ma integrando queste sue diagnosi con un atteggiamento propositivo, sostenendo cioè ipotesi e alternative e lavorando incessantemente per riaprire il campo dei “possibili” all'immaginazione politica.

Fin dalla sua lezione inaugurale al Collège de France egli ha messo in chiaro che occuparsi del «politico» avrebbe comportato, tra le altre cose, un ripensamento dei processi che conducono un gruppo a trasformarsi in *comunità*:

Il politico, così come lo intendo, corrisponde contemporaneamente ad un *ambito* e ad un *processo*. In quanto ambito designa il luogo all'interno del quale si intrecciano i molteplici fili della vita degli uomini e delle donne, fornendo la cornice ai loro discorsi e al loro agire. Quest'idea rimanda all'esistenza di una “società” che appare agli occhi dei propri membri come un “tutto” dotato di senso. In quanto processo il politico rappresenta il percorso attraverso cui un gruppo di uomini, che inizialmente sono definibili come semplice “popolazione”, si trasforma in una vera e propria comunità. Esso si costituisce attraverso l'elaborazione sempre conflittuale di regole esplicite o implicite riguardanti il partecipare e il condividere, dando così forma alla vita della *polis*¹.

¹ P. Rosanvallon, *Il Politico. Storia di un concetto* (2003), tr. it a cura di R. Brizzi e M. Marchi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 8. Si tratta della lezione inaugurale al Collège de France pronunciata il 28 marzo 2002.

Nel presente contributo intendo concentrarmi sugli ultimi lavori di Rosanvallon, persuaso del fatto che – anche se non espressamente tematizzata come tale – nelle sue riflessioni più recenti siano rinvenibili le condizioni per un ripensamento del concetto di *comunità* all'altezza delle trasformazioni e delle sfide che il mondo contemporaneo ci pone di fronte. Svilupperò perciò la mia analisi in tre tempi. Dapprima concentrandomi sulla definizione del concetto di *comunalità* [*communalité*] e dei suoi rapporti con la più tradizionale concezione della *comunità* così come si presentano nel volume dedicato alla *Società dell'uguaglianza* (ed. orig. 2011, tr. it. 2013); in un secondo momento prenderò in considerazione le attuali trasformazioni che hanno investito i concetti di *popolo* e *individuo* in modo da ridefinire *negativamente* le comunità del nostro tempo in termini di *comunità di prova*; infine approfondirò l'indispensabile *trasmutazione* che queste ultime debbono affrontare per divenire positivamente delle *comunità d'azione*, dotate cioè della capacità *politica* di modificare lo *status quo*. Nelle conclusioni farò infine riferimento a una comprensione allargata dell'idea di *comunalità* in grado, se correttamente definita, di delineare l'orizzonte di una democrazia non più concepita soltanto come *regime di governo* ma anche come *forma di società*.

2. Comunalità e comunità

Nelle sue analisi delle trasformazioni delle democrazie contemporanee Rosanvallon ha ribadito più volte che le nostre debbono essere considerate a tutti gli effetti come delle “democrazie incompiute”² che lasciano aperto un largo margine di intervento a operazioni di rettifica e di miglioramento del loro assetto non soltanto istituzionale, ma civico. Questo perché le democrazie del nostro tempo sono state pensate – dalla teoria politica in particolare – soprattutto come *regimi* e non abbastanza come *forme di società*, producendo così una vera e propria frattura all'interno della concettualità e della pratica democratica. Emblematica, a questo proposito, è l'*Introduzione* alla *Società dell'uguaglianza*, in cui Rosanvallon ha esplicitato la sua diagnosi in questi termini:

La democrazia afferma la propria vitalità, in quanto regime, nel momento in cui si deteriora come forma di società. In quanto sovrani, i cittadini hanno continuato ad accrescere la loro capacità d'intervento e a moltiplicare la loro presenza. Ormai non si accontentano più di far sentire in modo intermittente le loro voci, alle urne. Esercitano un potere di sorveglianza e di controllo in modo sempre più attivo. Assumono le forme contigue di minoranze attive o di comunità di prova [*communautés d'épreuve*], dando vita a un'opinione pubblica diffusa per fare pressione su chi li governa ed esprimere le loro aspettative e le loro esasperazioni. La vivacità stessa delle critiche che rivolgono al sistema rappresentativo dà la misura della loro determinazione a far vivere l'ideale democratico. È una caratteristica dell'epoca. L'aspirazione a un allargamento delle libertà e all'instaurazione di poteri sottomessi alla volontà generale ha fatto vacillare i despoti ovunque, modificando l'aspetto del mondo. Ma

² Cfr. soprattutto P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris 2003.

questo popolo politico, che impone in modo sempre più forte la propria cifra, socialmente fa sempre meno corpo. La cittadinanza politica progredisce mentre regredisce la cittadinanza sociale³.

La tensione tra democrazia come regime e democrazia come forma di società appare dunque esplicita, così come lo sono i suoi esiti: la de-solidarizzazione del legame sociale, ovvero l'impossibilità – o l'estrema difficoltà – di pensare oggi la comunità nel suo significato più civile, generata (queste le tematiche del libro) dall'enorme "crisi di uguaglianza" che starebbero attraversando le attuali società globalizzate, e che si manifesta in vere e proprie "patologie" della democrazia – come lo scarto crescente tra i redditi dei super-ricchi e il resto della popolazione, la rinascita delle "piccole patrie" e quella, parallela, di tendenze de-nazionalizzanti e particolaristiche. Per rifondare dunque l'idea di uguaglianza Rosanvallon propone di fare ritorno ai principi di *singularità*, *reciprocità* e *comunalità* che avevano caratterizzato a suo tempo gli ideali e lo spirito delle rivoluzioni democratiche (francese e americana) della fine del XVIII secolo, rivisti e aggiornati alla luce dei tempi, ridando slancio al progetto di una *democrazia integrale*, comunalitaria e non-escludente.

Per definire uno dei principi-cardine di questo necessario ripensamento Rosanvallon fa esplicitamente uso del termine *comunalità* (*communalité*) che merita dunque qualche approfondimento. Così come, in effetti, l'idea di democrazia ha bisogno di essere concepita nelle due forme del *regime* e della *forma di società*, allo stesso modo, secondo Rosanvallon, «ci sono due modi per progettare la cittadinanza: come un insieme di diritti o come una forma sociale». Ed è proprio in questo secondo senso che deve essere rivalutata l'idea di "comunalità", corrispondendo quest'ultima a una "cittadinanza civile" concepita come "relazione con gli altri", reciproca con-cittadinanza, così come si può chiaramente inferire dall'etimologia, connessa alla nozione di *civis*:

Il *civis* – precisa Rosanvallon – era il concittadino impegnato con i suoi pari nella costruzione di una *civitas*, di un mondo comune. Questa dimensione della cittadinanza come forma sociale si può denominare comunalità [*communalité*], per distinguerla dall'altra dimensione giuridica che le è propria⁴.

Occorre tuttavia sgombrare il campo da alcuni equivoci. Se, in effetti, il termine "comunalità" condivide con quello più classico di "comunità"⁵ il riferimento a quel *munus* (dono) che rappresenta appunto ciò che deve essere condiviso, non dobbiamo pensare che esso si presenti sotto forma di identità, bensì (come molti autori

³ P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza* (2011), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2013, p. 17, traduzione modificata.

⁴ Ivi, pp. 278-279.

⁵ Cfr. a questo proposito la voce «Comunità» in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 134-136 (redatta da R. Esposito, di cui si veda anche *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998).

contemporanei non hanno smesso di sottolineare)⁶ proprio di una *differenza*. Non dobbiamo infatti dimenticare che «la nozione di “comune”, quando viene assimilata all’idea di un’identità, si riduce generalmente a un catalogo di nostalgia e di clichés»⁷. Questa considerazione conduce di conseguenza Rosanvallon a *complicare* e a *pluralizzare* la nozione di comunità, e ciò soprattutto in tre direzioni: 1) verso un *comune-partecipazione*, che si potrebbe concretizzare in un “vivere insieme degli eventi” che possono essere sia di tipo *festivo* (spettacoli, manifestazioni, serate conviviali) sia di tipo più *riflessivo* (partecipazione all’attività civile e politica propriamente detta); 2) verso un *comune-intercomprensione*, che tenderebbe invece ad approfondire la dimensione di “conoscenza reciproca” dei membri di una comunità/comunalità, esorcizzando in questo modo gli spettri del pregiudizio, del razzismo e della discriminazione, generati invece dalla paura e dalla segregazione; 3) verso un *comune-circolazione* infine, inteso innanzitutto come una “condivisione dello spazio” urbano in tutte le sue forme, che così andrebbe ad alimentare un “sentimento di vicinanza” incrementando la diffusione di un sincero “*ethos* egualitario”.

Da tutti questi riferimenti si evince chiaramente il fatto che la comunalità che si tratterebbe in qualche modo di incentivare è un bene che si tratta in primo luogo di *produrre*, e che non si trova, per così dire, precostituito o predeterminato nelle sue linee di fondo, materialmente in nessun luogo; in una parola, costituisce un *compito* per la democrazia futura, e fa logicamente seguito al necessario ripensamento delle categorie di *individuo* e di *gruppo*, che nel mondo contemporaneo hanno mutato fisionomia. Se in effetti pensiamo a quello che è stato il gruppo per eccellenza della concettualità politica moderna – e cioè al *popolo* – non possiamo non constatare il fatto che esso sia divenuto, a tutti gli effetti, “introvabile”⁸. La nozione di “maggioranza” – spiega Rosanvallon nella *Legittimità democratica* (ed. orig. 2008, tr. it. 2015) – ha perso oggi ogni consistenza:

⁶ Il dibattito attorno alla nozione di «comunità» ha subito un’accelerazione a partire dalla metà degli anni Ottanta grazie anche alle riflessioni (per rimanere in ambito “continentale”) di Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy (cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, e J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986). Rino Genovese ha criticato le letture neo-comunitarie provenienti dalla cosiddetta «sinistra heideggeriana» sostenendo che «la ricerca dell’originario riconduce ogni cosa a un’indistinzione fondamentale» e rivalutando invece il ruolo dei *conflitti sociali* nella produzione dell’identità collettiva: «Sono questi ultimi, nel cui ambito vengono spesso posti problemi di riconoscimento di diritti, a dischiudere la dimensione possibile dell’*affratellamento*: perché ciascuna linea di frattura nella comunicazione sociale, ciascun fronte di lotta, rinvia a momenti di solidarietà nella lotta» (cfr. R. Genovese, *L’impossibile comunità. Una critica di Nancy e Agamben*, in Id., *Gli attrezzi del filosofo. Difesa del relativismo e altre incursioni*, Manifestolibri, Roma 2008, p. 184).

⁷ P. Rosanvallon, *La società dell’uguaglianza*, cit., p. 287.

⁸ Cfr. in particolare Id., *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 2002.

Oggi il popolo viene concepito sempre più spesso a partire dalla nozione di minoranza. E cioè dalla somma sensibile di ogni tipo di situazioni di minoranza. È questa la nuova forma di manifestazione del sociale nell'epoca delle singolarità⁹.

Per ridare uno spessore e un volto alla nozione di popolo occorre dunque idealmente sovrapporre i «tre corpi»¹⁰ in cui si manifesta più chiaramente, ovvero il *popolo elettorale*, che assume consistenza numerica nelle urne (e che tuttavia, e proprio per questo, è un popolo “evanescente” in quanto si presenta soltanto in maniera fuggevole e discontinua); il *popolo-principio*, che però non è di ordine sostanziale in quanto è ciò che viene definito dai principi giuridici sanciti dalle costituzioni, il cui archetipo è rappresentato dal soggetto di diritto; il *popolo sociale* infine, costituito, come abbiamo visto, da una «serie ininterrotta di minoranze» e che si percepisce come un “popolo-flusso”, un “popolo-storia” e un “popolo-problema”, andando ad alimentare quelle che potrebbero essere definite come delle vere e proprie *comunità di prova*.

Allo stesso modo, anche la nozione di *individuo* nel mondo contemporaneo ha subito analoghe e radicali trasformazioni con il «passaggio dall'individualismo dell'universalità a quello della singolarità»¹¹. Se il primo può essere definito nei termini di un “individualismo-condizione” che trova la sua origine e la sua teorizzazione nel corso delle lotte per i diritti (e per il suffragio universale in particolare) che hanno caratterizzato le rivoluzioni moderne, animate dall'aspirazione a far vivere delle società di simili pervase da un autentico *ethos* egualitario, già verso la metà del XIX secolo questa concezione dell'individuo aveva ceduto il passo a una forma intermedia di individualismo “della distinzione” diffusosi paradigmaticamente negli ambienti *bohémien* e artisti (potremmo considerarne un esempio privilegiato il Baudelaire del *Pittore della vita moderna*)¹². L'affermarsi di questo nuovo individualismo ha del resto coinciso con il riemergere delle antiche prevenzioni liberali nei confronti del numero, e di nuove paure collettive nei confronti delle masse (o delle “folle”) che alla fine dell'Ottocento facevano il loro ingresso sulla scena politica e sociale degli stati europei¹³. Questa rinnovata concezione dell'individuo ha infine costituito il laboratorio e la

⁹ Id., *La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità* (2008), tr. it. di F. Domenicali e con una *Postfazione* di R. Genovese, Rosenberg & Sellier, Torino 2015, p. 103.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 175-178.

¹¹ Id., *La società dell'uguaglianza*, cit., p. 224.

¹² C. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna* (1863), tr. it. di E. Sibilio, Marsilio, Venezia 1994. Più ampiamente, sull'individualismo «della distinzione» (o «delle differenze») nei teorici di fine Ottocento come Georg Simmel e Gabriel Tarde, cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 169-186, e F. Domenicali, *Gabriel Tarde, un sociologo individualista?* in «La società degli individui», n. 53, 2015, pp. 22-33.

¹³ Cfr. P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris 2015, pp. 70-73. La letteratura sulle folle è immensa. Si tenga conto soprattutto del classico G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), PUF, Paris 1963, e, per una visione d'insieme, di S. Moscovici, *L'age des foules: un traité historique de psychologie des masses*, Éditions Complexe, Bruxelles 1985². In italiano cfr. A. Mucchi Faina, *L'abbraccio della folla: cento anni di psicologia collettiva*, il Mulino, Bologna 1983.

precondizione dell'attuale *individualismo della singolarità*, che non rappresenta altro che la “generalizzazione dell'individualismo della distinzione” divenuto ormai banale e alla portata di tutti grazie alla spettacolarizzazione che ne viene offerta dai media e dalle nuove risorse a buon mercato messe a disposizione da un'ubiqua società dei consumi: «d'ora in avanti – sintetizza Rosanvallon – gli individui sono maggiormente determinati dalla propria storia che dalla propria condizione. Oggi è il modo di affrontare gli eventi, le prove subite o le opportunità incontrate, a plasmare la maggior parte delle esistenze» e perciò – conclude – «l'individuo-storia, gioco-forza singolare, ha fatto eclissare l'individuo-condizione, maggiormente identificabile in un gruppo»¹⁴. Questa dinamica non ha potuto non incidere in maniera determinante *anche* sulle condizioni e sulle possibilità attuali del *fare-comunità*.

3. *Comunità di prova*

Alla luce di queste trasformazioni si sono dunque modificati nel mondo contemporaneo, e di rimando, sia il modo che le forme attuali della comunità, generando «altre forme di esistenza del sociale»¹⁵ che ci obbligano a «produrre l'identità collettiva in modo nuovo»¹⁶. Il cambiamento della sostanza stessa dei concetti di “popolo” e “individuo” (così come della loro auto-rappresentazione) ha generato una vera e propria rivoluzione nel modo di concepire le condizioni dei loro rapporti e della loro aggregazione:

Il “sociale” – ricorda Rosanvallon – da ora in avanti non è costituito soltanto da identità, cioè dall'appartenenza a insiemi definiti da caratteristiche socio-economiche date (età, sesso, origine, professione, reddito, patrimonio ecc.). Ma è costituito sempre più spesso da *comunità di prova*, da apparentamenti di situazioni, da parallelismi tra storie¹⁷.

Così come quella di popolo, anche l'idea comunità ne esce dunque sostanzialmente ridefinita: «Non indica più ciò che sarebbe dell'ordine di un gruppo determinato, quanto piuttosto ciò che si apparenta alla comunità invisibile e in movimento di coloro che non vedono prese in considerazione le loro prove o, più in generale, le loro storie»¹⁸. Di qui un necessario ripensamento della nozione, e in particolare di quel *munus* che ne costituisce il nucleo semantico. Potremmo dire che oggi a quel “dono” che determinava il senso antico della nozione si è sostituito un *vulnus* – nel senso etimologico di una ferita, o di un danno subito. Fare comunità oggi significa sempre più condividere la privazione di un diritto, di un'incomprensione, di un *deficit* di riconoscimento che coincide, in se stesso, con un'assenza di considerazione. Di

¹⁴ P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, cit., p. 227.

¹⁵ Id., *La legittimità democratica*, cit., p. 95.

¹⁶ Ivi, p. 252.

¹⁷ Ivi, p. 250, corsivo mio.

¹⁸ *Ibidem*.

qui, ancora, l'accresciuta importanza della nozione di *vittima* e l'affermarsi di un imperativo di *prossimità* per i governanti.

Sono sempre più spesso, in effetti, degli “individui-simbolo” o delle “vittime esemplari” a catalizzare l'attenzione mediatica, raggruppando attorno a sé tutte le donne e gli uomini che si *riconoscono* in queste storie e generando in questo modo delle “comunità di prova” composte da tutti quelli che si sentono toccati, o che hanno *vissuto* prove simili. È questo il nuovo modo di fare-comunità all'alba del XXI secolo, in una forma inedita che modifica la pratica stessa del *governo* ridefinendone le condizioni di legittimità. A una legittimità procedurale-istituzionale che aveva caratterizzato le democrazie delle origini (una legittimità uscita dalle urne) tendono a sovrapporsi forme nuove e divergenti, disseminate, che contribuiscono a colmare un *deficit* sempre più avvertito sia dai cittadini sia dagli osservatori politici (la famosa “crisi della rappresentanza”), ampliandone le comprensioni. Si tratta di quella che Rosanvallon ha concettualizzato nei termini di una nuova *legittimità di prossimità*.

I problemi della rappresentanza e dell'identità vengono oggi concepiti in maniera diversa. Dal potere ci si attende soprattutto che manifesti una capacità di distinguere, che dia prova di attenzione, che testimoni la sua sensibilità di fronte alle esperienze vissute. Un imperativo di presenza e un'aspettativa di compassione si sono così sostituiti a un'esigenza di rappresentanza che non aveva più chiaramente senso. Il fatto di *essere* presente ha sostituito il progetto di *rendere* presente (*repraesentare*)¹⁹.

“Prossimità” significa in questo caso vicinanza concreta, attenzione alla particolarità, cura degli individui e delle loro storie singolari, che assumono una dimensione generalizzante e inclusiva proprio grazie alla loro specificità, poiché sono capaci di catalizzare l'attenzione mediatica e di far discendere i principi generali delle regole del diritto – percepiti come astratti e irraggiungibili – al livello delle storie concrete che li incarnano positivamente, dando infine corpo a una *politica della presenza*. Ne consegue un nuovo stile di governo (una nuova *arte* di governare) con tutti i vantaggi e i pericoli del caso. Come sottolinea ancora Rosanvallon, testimonia di questa svolta, in campo etico-politico per esempio, la rinascita di tutto un vocabolario e di quelle che possono essere considerate a tutti gli effetti come le parole d'ordine del nostro tempo: *riconoscimento* (Honneth, Taylor), *cura* e *amore* (Laugier, Nussbaum), *compassione* (Arendt). Esse hanno contribuito a ridefinire la pratica stessa dei governanti inaugurando l'era di una *politica delle singolarità*.²⁰

¹⁹ Ivi, p. 248.

²⁰ I riferimenti di Rosanvallon sono in particolare A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1994), in Ch. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 9-62; i testi raccolti in S. Laugier, P. Paperman (éds.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'EHESS, Paris 2006; M.C. Nussbaum, *La letteratura come filosofia morale*, in S. Laugier (éd.), *Éthique, littérature, vie humaine*, PUF, Paris 2006 e H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, Einaudi, Torino 2006.

Con tutti i rischi del caso, dicevamo, esemplificati, in ambito francese, dal cosiddetto “sarkozismo” (e, negli Stati Uniti, dallo stile di governo di un G.W. Bush). Perché se è vero che il primo, al suo avvento, è parso incarnare un nuovo modo di fare politica, in rottura con l’*aplomb* istituzionale manifestato dai suoi predecessori, questo stile di condotta si è rivelato ben presto «l’espressione esacerbata di una politica della prossimità» con la sua propensione «a trasformare dei frammenti di vita in un semplice affare di *storytelling*» rendendo così particolarmente evidenti «le patologie, le derive e i rovesciamenti distruttivi che potevano derivare dalla sua svalutazione a semplice comunicazione ossessiva, sempre più staccata dalla realtà»²¹. Dobbiamo dunque considerare, più realisticamente, che se pure una politica di presenza può inaugurare un “circolo virtuoso” per cui l’attenzione dei governanti è in grado di suscitare una rinnovata *stima di sé* da parte dei cittadini – perché si sentono maggiormente considerati, più ascoltati e valorizzati – questa dinamica può ingenerare altrettanto efficacemente effetti perversi e distruttivi producendo infine l’esatto contrario, aumentando cioè il senso della distanza attraverso una pratica puramente *strumentale* della relazione di prossimità.

4. Comunità d’azione

Date queste premesse, la domanda che si pone ora è la seguente: le molteplici *comunità di prova* più o meno virtuali che sono disseminate a vari livelli nelle società contemporanee, possono attivamente *prendere corpo* e far sentire positivamente la loro voce, conquistando così un autentico significato *politico*? Possono cioè prendere coscienza di sé e trasformarsi in *comunità d’azione* capaci di affermare le proprie esigenze? Quali strumenti hanno a disposizione *oggi* per operare questo rovesciamento? Per Rosanvallon, ormai è chiaro, le nuove forme di resistenza al potere non possono più fare (soltanto) affidamento sulle tradizionali modalità di contestazione “dall’interno” dei regimi costituiti, con il rischio di rimanere irretite nella loro stessa logica, ma debbono trovare il modo di allearsi con le forze vive della società, costruendo e mobilitando strategie *non-* o *anti-* istituzionali, capaci di attingere alle risorse di quello che egli ha definito nei termini di un “continente contro-democratico”. Si profilano perciò dei veri e propri “contropoteri sociali informali”, “post-democratici”, che negli ultimi anni hanno indubbiamente guadagnato terreno e che si sono declinati soprattutto nelle forme di nuovi poteri di *sorveglianza*, di *interdizione* e di *giudizio* incarnandosi in altrettante figure di un “popolo” necessariamente declinato al plurale:

Al popolo-elettore del contratto sociale si sono così sostituite in modo sempre più attivo le figure del popolo-controllore, del popolo-veto e del popolo-giudice. Ne sono risultati dei modi indiretti di esercizio della sovranità secondo forme non organizzate dalle costituzioni.

²¹ P. Rosanvallon, *La legittimità democratica*, cit., p. 262. Sul tema si vedano anche A. Badiou, *Sarkozy: di che cosa è il nome?* (2007), tr. it. a cura di L. Boni, Cronopio, Napoli 2008, e E. Ricci, *Il sarkozismo: tra azione politica e rappresentazione mediatica*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2010.

Sovranità che si può ben definire indiretta nel senso che è costituita da un insieme di *effetti*, senza procedere formalmente da un'autorità e senza esprimersi sotto forma di decisioni esplicite che potrebbero essere qualificate come politiche. Democrazia elettorale-rappresentativa e contro-democrazia dei poteri indiretti devono essere considerate congiuntamente se si vuole cogliere nella sua complessità il movimento effettivo di appropriazione sociale del potere²².

Vorremmo adesso sostenere, anche per ampliare la nozione di “comunalità” che stiamo cercando di delineare, che questi differenti “popoli” possono effettivamente corrispondere a differenti tipologie di comunità emergenti – e che, in questo senso, potremmo pensare a delle comunità di *vigilanza*, di *interdizione* e di *giudizio* capaci di appropriarsi consapevolmente di tutta una serie di strumenti e di istanze che gli consentirebbero di amplificare le loro rivendicazioni incidendo direttamente sull'agenda politica.

Ora, pur senza illuderci di esaurire un tema così vasto, e per continuare a seguire il ragionamento di Rosanvallon, potremmo pensare che la *vigilanza* civica possa avere oggi più strumenti a disposizione di quanto non accadeva in passato, soprattutto la Rete e Internet, con la sua capacità di fare da cassa di risonanza amplificando le rivendicazioni provenienti “dal basso” e trasformandosi in questo modo in una forma inedita di contro-potere: «La Rete è diventata anche una *forma sociale* a pieno titolo – spiega Rosanvallon – e allo stesso tempo un'autentica *forma politica*», perché, se da un lato «concorre con modalità inedite al costituirsi delle comunità», dall'altro si adatta spontaneamente alle indispensabili «funzioni di vigilanza, di denuncia e di valutazione»²³.

Se ci rivolgiamo invece alle comunità di *giudizio* è impossibile non constatare come la vita politica attuale sia caratterizzata da un sempre maggiore intervento dei giudici (a questo proposito si è spesso parlato di un vero e proprio “governo dei giudici”)²⁴ che peraltro pare riscuotere una non indifferente “preferenza” sociale in quanto strumento di moralizzazione di una non sempre cristallina vita pubblica. Nella *Legittimità democratica*, per esempio, Rosanvallon pone l'accento sull'attuale fortuna delle istituzioni di sorveglianza e di regolazione (*Authorities*) e delle corti costituzionali, ammantate di un nuovo tipo di legittimità di *imparzialità* che sembra ottenere il favore dei cittadini perché meglio si presta a dirimere questioni controverse che investono la società nel suo insieme, questioni che non potrebbero essere lasciate nelle mani della politica partigiana senza incorrere nel rischio di ledere i diritti fondamentali. Il giudizio, inoltre, «tratta per definizione dei casi particolari [...] dei casi esemplari, dei casi-limite» e per questo «unisce funzionalmente il particolare e il generale con le modalità di una sanzione o di un'assoluzione dal

²² P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012, p. 19.

²³ Ivi, pp. 54-55.

²⁴ Cfr. per esempio E. Bruti Liberati, A. Cerretti, A. Giasanti (a cura di) *Governo dei giudici. La magistratura tra diritto e politica*, Feltrinelli, Milano 1996 e V. Accattatis, *Governo dei giudici e giudici del governo*, Franco Angeli, Milano 1998.

carattere esemplare»²⁵ contribuendo così a riavvicinare il cielo astratto dei principi alla vita quotidiana degli individui.

Bisogna infine osservare, per quanto concerne le prospettate *comunità di interdizione*, che si pongono spontaneamente nel solco dell'antico "diritto di resistenza" nei confronti del potere sovrano, che queste ultime, nel mondo contemporaneo, sono forse quelle che stanno attraversando le maggiori difficoltà e paiono avviate ad un inevitabile declino, tanto si sono sbiaditi i lineamenti delle organizzazioni sociali tradizionali (sindacati e partiti in primo luogo) al punto che Rosanvallon può affermare che oggi «la sovranità critica si manifesta solo in un modo immiserito, strettamente negativo e a volte regressivo»²⁶. Di qui un pericolo (che riguarda senza dubbio anche le altre forme di comunità "contro-democratiche" da noi inventariate, sebbene in misura minore) costituito dal loro possibile rovesciamento in vere e proprie *comunità negative* che fondano la loro coesione soltanto su di un potere del "no" e del rifiuto, senza riuscire a proporre delle alternative costruttive capaci di arricchire il dibattito, la deliberazione e il legame sociale, finendo così per confluire in un "populismo" senza programma, senza idee ed infine anche senza una connotazione definita.

5. Conclusioni. Per una rifondazione della comunalità

Come abbiamo cercato di dimostrare, nelle sue opere più recenti Pierre Rosanvallon ha insistito ripetutamente sul fatto che democrazia concepita come regime e democrazia concepita come forma di società debbano finalmente cominciare a *fare positivamente sistema* se intendiamo realizzare l'aspirazione a una "democrazia integrale" capace di superare le aporie che fino ad oggi ne hanno impedito un pieno sviluppo. Per far questo c'è bisogno di rivalutare tutta una serie di modalità *indirette* della partecipazione civica, così da incentivare una reale appropriazione sociale dei poteri democratici. Rosanvallon ha studiato approfonditamente queste nuove modalità di intervento ponendo l'accento in particolar modo sulle forme contro-democratiche della *sorveglianza*, dell'*interdizione* e del *giudizio* e auspicando al contempo l'emergere e la piena concettualizzazione (fino ad ora ritenuta insufficiente) di nuove istituzioni della democrazia indiretta facenti capo agli imperativi di *imparzialità*, *riflessività* e *prossimità* capaci di colmare il *deficit* di legittimità da cui sono strutturalmente affette la maggior parte delle democrazie contemporanee. Tutto ciò non potrebbe diventare concretamente possibile se non si procedesse a un parallelo ripensamento della nozione di uguaglianza sulla base dei principi di *singolarità*, *reciprocità* e *comunalità* che costituirebbero così gli assi portanti di un'inedita concezione della partecipazione civica, e perfino di un'autentica *etica sociale* allargata e condivisa che arrivasse a porre infine in discussione la stessa figura del governante,

²⁵ P. Rosanvallon, *Controdemocrazia*, cit., pp. 168-169.

²⁶ Ivi, p. 120.

soggetto da ora in avanti ad aspettative più esigenti in termini di *responsabilità*, di *integrità* personale nonché di *resa dei conti* rispetto al proprio operato²⁷.

Il ripensamento della nozione di comunalità/comunità si inserisce dunque in questo quadro e ne costituisce una delle condizioni più indispensabili di progresso, anche se – bisogna infine ammetterlo – siamo ancora lontani dall’aver conseguito risultati definitivi rispetto a ciascuno di questi ambiziosi obiettivi. Perché una democrazia più comunalitaria costituisce senz’altro un’alternativa possibile, sicuramente auspicabile, ma che rimane tuttavia ancora *da fare*.

²⁷ A questi temi è dedicato il più recente volume di Rosanvallon (2015) in cui lo studioso francese prende in esame l’attuale movimento di «presidenzializzazione» delle democrazie, mettendo in guardia dalle sue possibili derive autoritarie. Cfr. Id., *Le bon gouvernement*, cit. (in particolare le pp. 111-183).

Ipercomunità Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale

Alessandro De Cesaris

Don't you see and feel these things more acutely than you used to? The perils and warnings? Something gathering, no matter how safe you may feel in your wearable technology. All the voice commands and hyper-connections that allow you to become disembodied?

Don DeLillo, *Zero K*.

La nozione di “comunità” è tra le più problematiche e complesse all’interno del dibattito filosofico-politico contemporaneo, costantemente sospesa tra la dimensione descrittiva e quella normativa, tra l’esigenza di determinare la struttura delle forme politiche e il bisogno di esprimerne regolativamente le finalità e gli esiti possibili. Tuttavia, all’interno di questo dibattito il concetto stesso di “comunità” – così come la nozione di “legame comunitario” che ne è elemento strutturale – non può essere semplicemente assunto a-storicamente, ovvero indipendentemente dalle condizioni di possibilità effettive del darsi della comunità, e al tempo stesso dagli effettivi bisogni sociali e simbolici che il discorso comunitario sottende nella particolare situazione in cui esso viene formulato.

L’ipotesi di partenza del presente saggio è che l’evoluzione della configurazione tecnologica di una data società crei le condizioni di possibilità per forme sociali e politiche inedite¹. Il riferimento alle condizioni di possibilità, che non sono necessariamente condizioni di sufficienza, intende disimpegnare il discorso – almeno in questa sede – rispetto alla nota *querelle* tra determinismo e indeterminismo tecnologico. Pur riconoscendo la possibilità di effettuare decisioni individuali e

¹ In questo ci si rifà chiaramente alla ormai da tempo consolidata tradizione degli studi mediologici, che trova negli studi di Marshall McLuhan, Erik Havelock e Walter J. Ong le proprie figure fondatrici. Cfr. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg* (1962), tr. it. di S. Rizzo, Armando, Roma 1976; E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura* (1963), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006; W.J. Ong, *Oralità e scrittura* (1982), tr. it. di A. Calanchi, Il Mulino, Bologna 2014.

collettive (ovvero politiche) in merito all'uso e all'impostazione degli strumenti offerti dalla tecnologia², l'aspetto nondimeno rilevante è che questi strumenti permettono alla vita sociale di assumere configurazioni peculiari, che richiedono pertanto un'analisi specifica.

Assumendo la nozione di “comunità” nel modo più generico e neutrale possibile, non sembra controverso affermare che la nostra epoca è segnata da una proliferazione di forme comunitarie senza precedenti. Dall'esplosione delle *community* sul web al fiorire macroscopico di associazioni, club, circoli e gruppi più o meno pubblici, la contemporaneità è attraversata – almeno in superficie – da un deciso radicalizzarsi della dimensione del vivere e agire in comune. Con questa nota, ovviamente, non si vogliono contestare le analisi del presente come di una realtà segnata da un radicale individualismo³. Piuttosto, si intende partire da un dato evidente a livello epidermico al fine di interrogarsi sul significato di questo apparente contrasto di letture, tenendo in considerazione l'ipotesi che il modo in cui il legame sociale si presenta oggi non escluda, in realtà, il consolidarsi di forme di individualismo anche estremo⁴.

L'accento, dunque, è da porre con forza su ciò che di nuovo appare nelle forme presenti del legame comunitario. In particolare, nelle pagine che seguono intendo proporre la nozione di *ipercomunità* come strumento concettuale adeguato a catturare i tratti salienti delle nuove modalità di vita sociale operanti nell'epoca presente. A questo fine, il saggio sarà diviso in due parti: nella prima intendo presentare la nozione di ipermodernità come fondamento teorico a partire dal quale individuare gli aspetti della realtà sociale presenti che fanno da fondamento imprescindibile per l'analisi delle forme recenti di legame comunitario; nella seconda parte passerò a descrivere la nozione di ipercomunità in quanto dipendente dalla prima, tentando di giustificarne l'applicabilità evidenziandone gli effettivi vantaggi teorici dal punto di vista descrittivo.

² Su questo aspetto ha battuto particolarmente Jan Assmann, con la tesi secondo la quale ogni civiltà si identificerebbe per delle vere e proprie “politiche della memoria”. Cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (1992), tr. it. di F. De Angelis, Einaudi, Torino 1997.

³ La letteratura sul tema è ovviamente sterminata. Per questo saggio si veda in particolare U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, in Id. (Hrsg.), *Risikante Freizeiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 10-42; Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001, capp. 1 e 2.

⁴ Come si vedrà, la tesi di fondo di questo saggio è che la nozione di ipermodernità renda in qualche modo obsolete le vecchie contrapposizioni che determinavano il campo della società moderna o post-moderna. Cfr. la parte finale del secondo paragrafo e la conclusione. A riguardo, anche se su un registro più marcatamente metodologico, cfr. anche la tesi di partenza di G.P. Cella, *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014.

1. Dal postmoderno all'ipermoderno. Quantità, prospettiva, distanza

Un certo numero di studi afferenti ad ambiti disciplinari diversi ha suggerito con forza crescente, negli ultimi tempi, il ricorso al prefisso *iper-* nel tentativo di caratterizzare l'epoca presente⁵. Pur se non sempre in modo esplicito, da più aree scientifiche e da parte di più voci, anche assai rilevanti, è emersa l'esigenza di un «congedo dal post-moderno» a favore della nuova categoria di *ipermoderno*⁶.

Tentando di delineare le caratteristiche principali di questa nozione, un punto di partenza privilegiato è costituito dal confronto con la nozione di postmoderno. Quest'ultima, infatti, si era determinata sostanzialmente per via negativa: i tratti fondamentali del postmoderno sembrano essere la fine delle grandi “narrazioni” della modernità⁷, la perdita di fiducia nell'idea di un progresso continuo dell'umanità verso il meglio⁸ e l'esaurimento delle risorse creative sottese alla produzione artistico-letteraria⁹. Al contrario, la società ipermoderna si caratterizza positivamente¹⁰, e lo fa innanzitutto sulla base dei due principali significati della preposizione greca *hyper*: da un lato l'ipermodernità è segnata dall'idea di *incremento quantitativo*, dall'altro – con un'etimologia più rigorosa – essa si fonda sul superamento di alcune caratteristiche fondamentali della modernità, ovvero la

⁵ Interessante è soprattutto che queste proposte teoriche siano tutto sommato indipendenti tra loro, e che nonostante ciò siano tendenzialmente convergenti o quantomeno non reciprocamente contraddittorie. Si consideri ad esempio la nozione sloterdijkiana di “iperpolitica”, usata – al contrario di come avviene ad esempio nel pensiero del situazionista Asger Jorn – come categoria descrittiva e non normativo-regolativa (P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995) ; cfr. anche B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere* (2014), tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2016; Id., *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Merve Verlag, Berlin 2005; V. Codeluppi, *Ipermondo*, Laterza, Roma-Bari 2012; L. Floridi, *The 4th Revolution. How the infosphere is reshaping the human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014; Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2015; R. Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2014; T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press 2014.

⁶ Bisogna tuttavia precisare che si utilizzerà questa nozione in modo indipendente dalle sue formulazioni già consolidate. La nozione è stata portata esplicitamente in Italia da Raffaele Donnarumma (*op. cit.*), con chiaro riferimento a un certo numero di pensatori di area francese (Paul Virilio, Gilles Lipovetsky, Jean Serroy) che negli ultimi anni hanno effettivamente sviluppato un'analisi della società contemporanea attraverso la nozione di ipermodernità, concentrata in particolare sugli aspetti relativi all'accelerazione e l'eccesso. In questo saggio questa analisi rimarrà sullo sfondo, e si tenterà invece una nuova e più coesa definizione della nozione. Per una panoramica sulla nozione viriliana di ipermodernità cfr. R. Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, in «Allegoria», XXIII, n.64, 2011, pp. 15-50: 18-20.

⁷ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

⁹ J. Barth, *The Literature of Exhaustion* (1967), in Id., *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction*, John Hopkins University Press, London 1984, pp. 63-76; U. Eco, *Postille a “Il Nome della rosa”* (1983), in Id., *Il Nome della Rosa*, Bompiani, Milano 1989, pp. 381-403.

¹⁰ Ciò ovviamente non è affatto inteso in senso morale né assiologico.

prospettiva e la *distanza*. Quantità, prospettiva e distanza sono a loro volta fattori di una rivoluzione che è al tempo stesso tecnologica e *ontologica*: la società ipermoderna si definisce in modo forte a partire dall'avvento di un nuovo ente, la cosiddetta *infosfera*, definita come «l'ambiente informazionale costituito da tutti i processi, servizi ed entità informazionali che includono gli agenti informazionali così come le loro proprietà, interazioni e relazioni reciproche»¹¹. Nell'analisi dei tre elementi che abbiamo individuato, lo sfondo costituito da questa rivoluzione andrà mantenuto costantemente sott'occhio.

Rivolgendosi subito al primo aspetto, il tratto essenziale della società ipermoderna è l'incremento sensibile di tutto ciò che è quantificabile, dal numero degli oggetti alla velocità degli spostamenti, dalla potenza delle macchine alla varietà delle scelte. Tutto ciò tuttavia si distingue sensibilmente dall'idea di un "passaggio dal qualitativo al quantitativo", già propria della modernità in quanto tale, e per due ragioni. La prima è legata all'idea di *eccedenza*: la quantità odierna (che è, appunto, una iper-quantità) si determina come eccedente rispetto a qualsiasi confine prestabilito. Le soglie di sicurezza ambientale e i bisogni materiali sarebbero già ottimi esempi, ma il più eclatante è certamente la razionalità umana: la rivoluzione dell'informazione è strettamente legata all'avvento dei cosiddetti *big data*, moli di dati che sono impossibili da processare con gli strumenti di analisi tradizionali e che a maggior ragione oltrepassano qualsiasi possibilità di lettura da parte di una mente finita¹². Lungi dall'essere una paranoia tecnofobica o una proiezione entusiasta, l'idea che oggi la tecnologia sopravanzi nettamente le capacità umane, addirittura scavalcando l'intervento umano nelle proprie attività produttive o computazionali, è celebrata come una conquista¹³.

La seconda differenza è che l'incremento quantitativo oggi dominante viene compreso come immediatamente trapassante nella dimensione qualitativa: in un articolo del 2008 divenuto celebre, l'allora direttore di «Wired» Chris Anderson celebrava la prossima "fine della teoria", affermando che preso le grandi moli di dati a disposizione avrebbero permesso l'abbandono dei modelli scientifici¹⁴. Seguendo lo slogan "More is different", Anderson si faceva araldo di una vera e propria

¹¹ L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012, p. 11 e ss.; cfr. anche T. Morton, *Hyperobjects*, cit., pp. 99-133.

¹² L. Floridi, *The 4th Revolution*, cit., pp. 13-16.

¹³ Il videogioco d'esplorazione *No Man's Sky*, dal titolo eloquente, è stato pubblicizzato la scorsa estate ribadendo più volte l'impossibilità, per un qualsiasi giocatore o gruppo di giocatori umani, di esplorare interamente l'universo del videogioco. Sembra dunque che la diagnosi andersiana di una "vergogna prometeica" dell'uomo vada integrata con una sorta di "orgoglio prometeico", sostanzialmente implicato dalla prima. Sull'idea di un mondo tecnologico autonomo rispetto all'intervento umano si consideri (oltre al caso recente e sempre più rilevante dello *Internet of Things*), L. Floridi, *The 4th Revolution*, cit., p. 32: «A hyperhistorical society fully dependent on third-order technologies can in principle be human-independent» (le tecnologie di terzo ordine sono quelle che fanno da intermediatrici tra due tecnologie).

¹⁴ C. Anderson, *The End of Theory: The Data Deluge makes the Scientific Method Obsolete*, in «Wired», 23 Giugno 2008 <<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>>.

rivoluzione scientifica fondata sull'idea che grazie ai big data i numeri avrebbero finalmente prodotto da soli le teorie necessarie a interpretarli, facendo in ultima analisi coincidere modello e oggetto, mappa e territorio.

Per quanto questa idea sia altamente discutibile, nonché legata ad un entusiasmo sensazionalista che nessuno studioso serio si sentirebbe di condividere, l'enorme successo dell'articolo testimonia senz'altro la diffusione di questa idea all'interno dell'immaginario collettivo, dominato dall'idea che l'infosfera e i dati siano portatori di un cambiamento che non ha nulla a che fare con un mero aumento della quantità di risorse a disposizione¹⁵.

All'eccedenza quantitativa è strettamente legata la seconda caratteristica dell'ipermoderno, ovvero il superamento della prospettiva¹⁶. Tralasciando la centralità della prospettiva nella definizione della modernità stessa¹⁷, appare rilevante l'idea che ci troviamo alla fine del dominio della prospettiva come forma simbolica dell'Occidente. Il filosofo coreano Byung-Chul Han ha elaborato a riguardo l'idea che la nostra società abbia elaborato un nuovo modello panottico, la cui caratteristica fondamentale sarebbe l'*aprospezzività*: questo significa che al modello ottico si sostituisce di fatto il modello informazionale, puramente quantitativo e privo di orientamento¹⁸. Tutto ciò ovviamente è possibile proprio sulla base della rivoluzione quantitativa appena tratteggiata: gli algoritmi che regolano il processo dei big data sostituiscono il guardiano della società panottica, realizzando quella forma di "inconscio connettivo"¹⁹ che realizza una nuova perturbante situazione, in cui sembra che esista di fatto un ente tecnologico che ci conosce meglio di quanto noi non conosciamo noi stessi²⁰.

Alla dimensione aprospettica della nuova struttura informazionale è legata anche l'idea, suggerita da alcuni, secondo la quale l'infosfera realizzerebbe

¹⁵ L'idea che il web e l'infosfera siano in ultima analisi capaci di inglobare l'intera realtà è in fondo una testimonianza della natura intimamente egemonica dell'industria digitale e informazionale (si pensi, al riguardo, ai lavori di Jacques Rancière e di Ernesto Laclau, in particolare E. Laclau, *La ragione populista*, tr. it. di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008). Chris Anderson ha dato a questa convinzione il nome di "dataismo" (Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 66-68; Y.N. Harari, *Homo deus. A brief history of tomorrow*, Oxford University Press 2016, pp. 367 e ss.). Come nel caso della critica agambeniana alla società dello spettacolo, sullo sfondo della società dell'informazione rimane non espressa e non detta la nuda vita (G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 43). Cfr. anche Ippolita, *Anime elettriche*, cit., pp. 22-25.

¹⁶ Come si vedrà, è fondamentale mantenere nell'espressione "superamento" una sfumatura dialettica di stampo hegeliano. Incidentalmente, è interessante notare come il pensiero di Hegel sia oggetto di giudizi altalenanti nel contesto dei pensatori occupati nell'analisi della società moderna: per alcuni (come nel caso di Nancy) è il pensatore della comunità sostanziale, per altri (come Han) è il possibile antidoto contro il proliferare di una logica dell'addizione disorganica.

¹⁷ Cfr. E. Panofsky, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), tr. it. di E. Filippini, Abscondita, Milano 2013; J. Baudrillard, *Agonie des Realen*, Merve Verlag, Berlin 1978.

¹⁸ Nel suo articolo già citato, Anderson celebra i *big data* in quanto i dati sarebbero "neutri".

¹⁹ D. De Kerckhove, *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 20 e ss.

²⁰ D. Cardon, *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data* (2015), Mondadori, Milano 2016.

finalmente la nozione hegeliana di sapere assoluto²¹. Queste considerazioni, implicitamente contenute anche nel già citato articolo di Anderson, non fanno che riproporre l'idea che l'uomo non sia più il soggetto della storia, affermandone l'antiquatezza in senso assai più radicale rispetto alle fosche quanto brillanti previsioni andersiane²². Se gli studiosi più accorti fanno dell'infosfera nient'altro che il nuovo ambiente in cui contestualizzare l'agire umano nell'epoca storica presente, molti non resistono alla tentazione di estremizzare questo scenario facendo dell'infosfera una vera e propria versione secolarizzata del Dio cristiano.

Infine, resta da discutere l'ultima caratteristica dell'epoca ipermoderna, individuata nell'abolizione della distanza. Il superamento delle distanze spazio-temporali è un aspetto centrale e onnipresente dell'ipermoderno, incarnato al massimo grado dalle forme di messaggeria istantanea che permettono di fatto una comunicazione globale e immediata²³. Questo è uno dei significati più manifesti dell'affermazione macluhaniana secondo la quale il mondo occidentale sarebbe *implosivo*²⁴. Qui la sfumatura dialettica della nozione di superamento è decisamente utile: le distanze non hanno smesso di esistere, anzi sono aumentate in modo esponenziale con l'avvento della società globalizzata. Semplicemente, hanno smesso di essere rilevanti, o almeno di esserlo nel modo in cui lo erano nella società pre-informazionale: nella misura in cui ogni medium tecnologico riconfigura il modo in cui una data società percepisce lo spazio e il tempo, è normale ma al tempo stesso decisivo che la rivoluzione dell'informazione, e le tante micro-rivoluzioni che la hanno accompagnata, abbia determinato dei cambiamenti epocali anche a questo riguardo²⁵. Han ha parlato di fine della distanza considerando quest'ultima come fattore fondamentale per il rispetto, tonalità emotiva che egli ritiene pressoché scomparsa nella nuova società digitale²⁶. Indipendentemente dall'accuratezza della sua analisi, essa è rilevante in quanto punta l'attenzione sulla ramificazione di effetti sociali, culturali ed etici operata dalle nuove tecnologie. Decisamente più interessante, soprattutto per quanto riguarderà il discorso relativo alla comunità, è invece la sua idea di de-medializzazione²⁷: il paradosso dei media digitali è che essi

²¹ Cfr. M. Ferraris, *Mobilizzazione totale*, Laterza, Roma-Bari 2015, cap. 1.

²² Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1965), tr. it. di P. Ortoleva, Garzanti, Milano 1978, p. 135: «È così che l'uomo appare come l'organo di riproduzione del mondo tecnologico».

²³ Ciò in modo assai più radicale rispetto a quanto affermava Augè con la sua nozione di nonluogo. L'assenza di luogo nell'ipermodernità non è semplicemente la creazione di posti a-relazionali, a-storici e a-identitari, ma piuttosto l'abolizione della categoria stessa di "luogo" come elemento necessario alla formazione e al mantenimento di legami sociali.

²⁴ Si veda anche la conversazione tra Paul Virilio e Friedrich Kittler in J. Armitage (ed.), *Virilio live. Selected interviews*, Sage, London 2001, pp. 97-112.

²⁵ Questa posizione, se vogliamo, è implicita già nello studio già citato di Erwin Panofsky, ma appare esplicitamente e con riferimento alla società digitale nell'analisi di Pierre Levy. Cfr. P. Levy, *Il virtuale* (1995), Raffaello Cortina, Milano 1997.

²⁶ B.-C. Han, *Nello sciamo. Visioni del digitale* (2013), tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015, pp. 11 e ss.

²⁷ Ivi, pp. 29 e ss.

tendono ad abolire qualsiasi intermediario, facendosi promotori di un'accelerazione estrema di quel processo di disintermediazione che da tempo è stato rilevato come diffuso nelle società occidentali. L'idea di un medium immediato, ovvero di un medium senza intermediari, è d'altra parte coimplicata dall'idea di una fine della distanza. Nel linguaggio di Han, nel momento in cui scompare la distanza scompare anche la rappresentazione (che, oltretutto, è sempre prospettica), lasciando spazio a un medium della *pura presenza* immediata²⁸.

Ricapitolando, la rivoluzione dell'informazione fa da condizione di possibilità tecnologico-ontologica per i tre tratti caratteristici dell'ipermodernità sopra elencati: l'imporsi della quantità eccedente e qualitativamente determinante rende a propria volta possibile il superamento della prospettiva e della distanza, fenomeni strettamente intrecciati e reciprocamente necessari. La nozione di ipermodernità sembra dunque configurarsi in modo forte come una *metabasis eis allo genos* rispetto al concetto di postmoderno, costituendo uno strumento utile a definire le peculiarità essenziali dell'epoca in corso.

2. Dalla comunità alla community. Il legame sociale nell'epoca ipermoderna

Data l'analisi precedente, se si ritengono i tratti analizzati come sufficienti alla determinazione di un'epoca ipermoderna separata o quantomeno distinta dalle precedenti, allora è possibile suggerire l'utilizzo del termine "ipercomunità" per definire alcune forme di legame sociale presenti in questa società e rese possibili da quest'ultima (e pertanto assenti dalle precedenti). Pertanto, la nozione di ipercomunità andrà costruita sulla base della nozione di ipermodernità. Questo non significa in nessun modo affermare che alle varie forme di legame comunitario si sia sostituito un legame ipercomunitario. Qui ci si limiterà a rilevare la presenza di un modello comunitario specifico, diffuso nell'epoca odierna e definito da caratteristiche capaci di individuarlo rispetto ai modelli già esistenti.

Come si è già rilevato nelle prime battute del testo, la nostra epoca è stata variamente associata alla disgregazione e alla perdita del legame comunitario²⁹. Senza alcuna intenzione di contraddire queste analisi, il dato rilevante è tuttavia che la nostra società è determinata – perlomeno superficialmente – da una esplosione di realtà di diverse dimensioni che si definiscono come comunitarie. L'imporsi della nozione di *community* sul web, il proliferare di gruppi e associazioni, così come la moltiplicazione delle identità sociali sono fenomeni che devono quantomeno essere integrati con le diagnosi che individuano l'età contemporanea come un'epoca segnata dall'individualismo e dalla rescissione dei legami.

²⁸ Ivi, p. 31. In una formula, si potrebbe forse suggerire l'uso della nozione di "ipermediazione" come strumento concettuale capace di rendere ragione dell'esplosione della contrapposizione tra mediazione e immediatezza.

²⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013, p. 19; Z. Bauman, *Voglia di comunità*, cit.

In effetti, sembra che alcuni tratti tipici della dimensione comunitaria stiano facendo ritorno nell'epoca dell'informazione. Il riferimento McLuhaniano al "villaggio globale", approfondito poi dalle analisi di Michel Maffesoli sulla tribalizzazione della società contemporanea³⁰, forniscono una base teorica minima per pensare l'attuale proliferazione di realtà comunitarie. Oltretutto, queste realtà sembrano resistere – almeno in prima battuta – all'accusa di essere comunitarie solo nominalmente: come nel caso di Facebook – ma non limitatamente ad esso – esse sono dotate di strumenti di comunicazione che permettono l'effettiva interazione tra i loro membri, e al tempo stesso hanno dei criteri identificativi ben precisi, cui corrispondono anche elementi normativi cogenti e necessari a determinare l'appartenenza di un individuo al gruppo, così come a plasmarne l'identità.

Il problema è proprio stabilire se queste realtà, al di là dell'immagine manifesta che propongono nella retorica del discorso pubblico, non presentino invece delle caratteristiche peculiari che rendano necessario il ricorso a nuove categorie descrittive.

Se la proposta teorica relativa all'ipermodernità è valida, e se la nozione di ipercomunità deve essere una sottodeterminazione di quella proposta, allora i tratti fondamentali dell'ipercomunità dovranno essere in qualche modo connessi a quelli che sono stati individuati come i tratti fondamentali dell'ipermoderno. Quantità, (a)prospettiva e (superamento della) distanza saranno dunque gli elementi sui quali basare il tentativo di individuare una forma di legame ipercomunitario in quanto distinta dal modello comunitario classico³¹.

Partendo dalla nozione di quantità, o meglio di quantità eccedente, il primo dato manifesto è che oggi è possibile definire comunità dei gruppi composti da una quantità sorprendente di individui. Facebook, che al momento conta più di un miliardo e settecento milioni di utenti attivi, si definisce esplicitamente come «una comunità composta da più di un miliardo di persone»³².

³⁰ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne* (1988), tr. it. di V. Grassi, Guerini e associati, Milano 2004.

³¹ Con ciò, ovviamente, si riconosce che è assai difficile individuare delle caratteristiche "universali" del legame comunitario, data la polisemia del termine e gli usi assai diversi che se ne sono fatti in diverse aree disciplinari. Ai fini del discorso che si sta sviluppando in questo saggio, tuttavia, non è particolarmente rilevante individuare un concetto ben definito di legame comunitario – cosa che si tenterà in ogni caso di realizzare almeno in forma di abbozzo –, dal momento che la potenza descrittiva della nozione proposta si basa piuttosto sulla nozione di ipermodernità e sul legame intrattenuto con i riferimenti espliciti alla "comunità" dominanti in epoca contemporanea.

³² Basti considerare la pagina relativa alle norme di comportamento di Facebook: <<https://www.facebook.com/communitystandards>>. Ciò, ovviamente, va analizzato alla luce di ciò che si può intendere per comunità. Sulla base della definizione classica di Tönnies infatti Facebook non potrebbe affatto essere considerato una comunità: non si tratta né di una comunità di sangue, né di luogo né di scopo, anzi è caratterizzata esplicitamente dall'assenza di legami di sangue, dal superamento della dimensione spaziale e dall'assenza di uno scopo ben determinato. E tuttavia, a un secondo sguardo, l'ipercomunità si definisce a partire da un ripensamento di queste stesse categorie: gli utenti sono affraternati dall'omogeneità delle credenziali e delle risorse a disposizione, si accomunano per la condivisione di uno stesso non-luogo virtuale e per la

Questo dato non ha un valore esclusivamente nominale. Nella misura in cui una comunità si definisce sulla base di criteri di appartenenza, su valori e usi condivisi, realtà come quella di Facebook presentano queste caratteristiche in misura non solo evidente, ma esplicita. Evitando l'ingenuità di considerare i media (e dunque anche i social media) come degli "strumenti neutrali", uno spazio come Facebook si determina a partire da una serie di elementi normativi che è necessario condividere al fine di entrare a farne parte. Questo significa che a Facebook è strutturalmente connaturato un certo tipo di discorso morale, finalizzato a creare dei modelli di comportamento uniformi per tutti gli utenti. Questi modelli non si limitano a ciò che è considerabile come universalmente valido anche al di fuori del web – limitare la violenza, rispettare le opinioni e la proprietà intellettuale e così via – ma si estendono a forme di comportamento che specificano la comunità *social* rispetto a qualsiasi altra forma di comunità: il *like*, la condivisione e la struttura stessa delle forme di discorso possibile su Facebook, dal numero di caratteri del post medio al tipo di immagini ritenute accettabili, produce dei pattern comportamentali universalmente diffusi all'interno della comunità. Il risultato è che non esiste, nel mondo, una lingua parlata da un miliardo e mezzo di persone, ma esiste invece una serie di pratiche, valori e criteri assiologici almeno parzialmente condivisi da quasi due miliardi di utenti³³.

Chiaramente, il mero dato numerico non sarebbe rilevante se non producesse uno sfasamento rispetto al modo in cui la comunità è stata tradizionalmente concepita. Nello specifico, ci troviamo oggi nella situazione di avere comunità eccedenti rispetto a qualsiasi dimensione nazionale o statale. Nella concezione classica hegeliana la comunità è legata alla dimensione della particolarità, ed è quindi una realtà intermedia tra l'individuo e la massima entità etica costituita dallo stato³⁴.

condivisione di uno scopo che non coincide con nessuno scopo particolare, ma piuttosto con il fine generico coincidente con lo stesso mezzo che dovrebbe realizzarlo. Nell'ipercomunità la condivisione e la comunicazione non sono mezzo, ma fine. Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Karl Curtius, Berlin 1920, pp. 12 e ss.

³³ L'unico gruppo più esteso sarebbe quello dei Cristiani, e tuttavia è interessante notare che oggi ci si riferisce più alle comunità cristiane al plurale. Tralasciando l'ironica circostanza per la quale la "Comunità Cristiana" è in realtà una particolare confessione cristiana di ispirazione steineriana, è certamente rilevante che il modello agostiniano della *civitas dei* sia stato il più vicino a descrivere una situazione simile a quella che oggi esperiamo con le comunità digitali. E tuttavia la comunità agostiniana era proiettata nel futuro, nella vita eterna illuminata dall'amore di Dio e contrapposta all'ingiustizia della *civitas* secolare (cfr. F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 77-78). Nel caso dei *social media*, al contrario, abbiamo un'effettiva condivisione di uno stesso spazio pubblico da parte di utenti che – al contrario dei Cristiani – hanno effettive possibilità di comunicare e di interagire. In questo senso l'affermazione di Clay Shirky, secondo la quale sul web si avrebbe più un pubblico che una comunità, è contraddetta dal fatto che i modelli comportamentali propri dei social media (dai blog a Facebook, dalle *chat room* ai *forum*) sono sempre di natura interattiva, e si basano su uno spazio e su pratiche condivise (cfr. C. Shirky, *Here comes everybody. The Power of Organizing without Organizations*, Penguin, London 2008, p. 89).

³⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, § 182 (Zusatz), p. 338: «Quando lo stato viene rappresentato come

E tuttavia, nel caso di Facebook ci troviamo di fronte a una dimensione comunitaria che eccede la dimensione statale. Questo non determina affatto un'inversione tra stato e comunità dal punto di vista logico: la comunità *social* si conserva strettamente legata all'ambito dei bisogni e degli interessi particolari. Tuttavia, oggi questa comunità trascende qualsiasi confine geografico, linguistico e culturale: invertendo la logica organicistica secondo la quale il tutto è maggiore della somma delle sue parti³⁵, la situazione peculiare che ci troviamo ad affrontare è quella di una parte che *eccede* rispetto al tutto³⁶. Non è possibile, in questa sede, analizzare le possibili implicazioni politiche e sociali di questa inversione; ciò che ci interessa in questa sede è che questa inversione costituisce la differenza specifica *ontologica* necessaria a individuare l'ipercomunità rispetto alle comunità tradizionali³⁷.

Usando un'analisi condotta da Timothy Morton nell'ambito dell'ecologia, Facebook – usato qui come esempio di ipercomunità – si caratterizza come un *iperoggetto*³⁸. Questo ci aiuterà a determinare più da vicino le altre due caratteristiche mancanti, il superamento della prospettiva e l'abolizione della distanza. Riguardo il primo, una delle caratteristiche fondamentali della prospettiva è di avere un punto di fuga: un fascio di rette si incontra in un *punto improprio*. La realtà ipercomunitaria, dunque, si determinerà per il superamento dell'orientamento prospettico. Ciò significa innanzitutto che la realtà ipercomunitaria non ruota intorno alla figura di un capo o di una guida: tutti i membri dell'ipercomunità sono al tempo stesso utenti, produttori e consumatori, assolutamente uguali e privi di differenze³⁹. Secondariamente, questa assenza di prospettiva si rivolge anche ai contenuti: l'ipercomunità non si caratterizza per un punto di vista privilegiato o per delle direttive morali escludenti⁴⁰. Questo superamento non è affatto un'assenza:

un'unità di diverse persone, come un'unità che è solo comunità (*Gemeinsamkeit*), allora con ciò si intende solo la determinazione della società civile» (traduzione mia); Cfr. anche §§ 270 e 309; cfr. infine G. Cesare, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, p. 355. Questo ovviamente non esclude che lo stato sia concepito a propria volta come una forma (massima e pienamente compiuta) di comunità etica, cfr. F. Fistetti, *Comunità*, cit., p. 130 e ss.

³⁵ Questa è in fondo la principale conseguenza di una logica dell'addizione come quella che caratterizzerebbe il tempo presente. Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 71-73.

³⁶ Questa situazione è ben nota agli studiosi delle nuove dinamiche sociali generate dal capitalismo digitale, in particolare per quanto riguarda la gestione delle informazioni. L'epoca contemporanea, infatti, si caratterizza per una situazione in cui delle compagnie private possiedono più informazioni sugli individui di quante non ne abbiano gli stati di cui quegli individui sono cittadini.

³⁷ Comunità che, inutile dirlo, sono a loro volta pesantemente influenzate dalla presenza delle ipercomunità. Ma su questo si veda il prosieguo del saggio.

³⁸ In questo saggio le ipercomunità vengono concepite come una determinata forma di iperoggetti.

³⁹ Questa è un'altra differenza rispetto alla definizione classica di Tönnies, che riconosceva nell'elemento gerarchico un aspetto centrale del vincolo comunitario.

⁴⁰ Anche qui Facebook è un esempio perfetto. Inclusivo e non esclusivo, Facebook favorisce e promuove la diversità e la novità. Il discorso morale di Facebook, cui si faceva riferimento prima, non contraddice affatto questa totale mancanza di direzione, nella misura in cui fa dell'assenza di direzione l'unico vero contenuto del proprio discorso morale. A questo riguardo, gli ultimi due capitoli de *La comunità che viene* di Giorgio Agamben rivelano una perturbante affinità con il

nell'ipercomunità i punti di vista, gli orientamenti e le scelte morali dominano il discorso e il dibattito. Tuttavia, dalla non-prospettiva dell'ipercomunità esse risultano sostanzialmente indifferenti: esse non svaniscono, sono semplicemente abolite.

In questo modo l'ipercomunità si configura come un campo all'interno del quale forze divergenti o addirittura contrapposte possono coesistere senza minare la base del legame sociale. Ciò è possibile innanzitutto grazie a un effetto di isolamento⁴¹, nel senso che l'ipercomunità non è un ente unitario ma piuttosto si determina sempre come un'entità composita. Qui subentra l'ultimo, decisivo significato del prefisso -iper, attinto stavolta dalla dimensione matematica: in geometria un ipercubo è un cubo a quattro dimensioni, che è possibile descrivere come un cubo le cui iper-facce sono a propria volta dei cubi⁴². La struttura dell'ipercomunità è sostanzialmente ricorsiva: essa è composta a propria volta da comunità non necessariamente in effettiva connessione tra loro. L'ipercomunità si mostra cioè come una complessa struttura di differenze che non sembrano rimandare a nessuna identità superiore⁴³. Rimarcando l'affinità con quanto affermato in riferimento alla quantità eccedente, l'ipercomunità rimane saldamente ancorata alla dimensione del particolare, segnando anzi l'assoluto proliferare di particolarità disarticolate⁴⁴. Qui, forse, emerge un possibile nesso tra l'ipercomunità e la comunità tradizionale: di fatto l'ipercomunità diventa il campo all'interno del quale le comunità tradizionali vengono ricollocate. Facendo l'esempio di Facebook, non c'è oggi legame comunitario che non "si serva" dei *social media* per perpetuarsi,

contenuto di quanto in queste pagine si va definendo in riferimento all'ipercomunità. Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 56-59. Non è possibile, qui, affrontare la questione se si tratti di una effettiva affinità o di una somiglianza solo superficiale.

⁴¹ Si veda ad esempio il fenomeno delle *echo chamber*, vero e proprio ponte di passaggio dall'ipercomunità inclusiva alle comunità tendenzialmente esclusive in essa inglobate. Cfr. K.H. Jamieson, J.H. Cappella, *Echo Chamber. Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*, Oxford University Press 2008, pp. 75-90. E tuttavia la distinzione tra ipercomunità e comunità particolari non è affatto omogenea alla differenza tra società e comunità: qui risiede, al di là dell'autocomprensione delle realtà ipercomunitarie, una delle ragioni per prendere sul serio la loro rivendicazione dello statuto comunitario.

⁴² Per estensione, ad esempio, un cubo è definibile come un iperquadrato. Si pensi, sulla stessa linea, all'*Ipersonetto* di Andrea Zanzotto. Cfr. anche T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 199.

⁴³ Questa caratteristica inverte l'idea McLuhaniana secondo la quale il contenuto di un medium è sempre un altro medium. In generale, diverse caratteristiche dell'ipercomunità sembrano determinare uno slittamento dalla comunità-fine alla comunità-mezzo, per quanto sia la separazione stessa tra mezzo e fine a essere messa in questione dalla logica ipercomunitaria. L'esigenza espressa da Nancy di una comunità aliena da qualsiasi fondamento sostanziale identitario si realizza qui con un segno e in un senso assolutamente diverso.

⁴⁴ Il riferimento al particolare è oggetto delle riflessioni critiche di Alain Badiou, che si applicano immutate – anzi, in misura ancor più radicale – al problema dell'ipercomunità. Cfr. A. Badiou, *Filosofia e politica*, in M. Zanardi (a cura di), *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli 2011, pp. 53-88; Id., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo* (1997), tr. it. di F. Ferrari, Cronopio, Napoli 1999. Cfr. anche A. Mattelart, *Storia della società dell'informazione* (2001), tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002, pp. 132-143 (in particolare la nozione di "arcipelago delle differenze").

non sempre con la consapevolezza che questo tipo di utilizzo retroagisce modificando sensibilmente la struttura del legame comunitario pre-esistente.

L'ipercomunità non è un oggetto "contemplabile" dall'esterno non solo perché è troppo grande, ma anche e soprattutto per questa sua natura acefala e intimamente composita. A ciò è legato anche l'ultimo punto, ovvero il superamento della distanza. In un primo senso, ovviamente, l'ipercomunità si configura come una dimensione praticabile indipendentemente dalle distanze spaziali: i suoi membri possono interagire da ogni parte del mondo e non solo, acquisendo una reciproca interattività istantanea che distrugge l'idea di un "ritmo" comunitario, rendendo di fatto l'esperienza comunitaria indefinitamente riproducibile in ogni momento di ogni giorno.

A livello più profondo, tuttavia, l'ipercomunità non determina solo un superamento della distanza tra i suoi membri, ma anche della distanza tra ogni membro (o potenziale membro) e la comunità stessa. Timothy Morton rileva che gli iperoggetti non possono essere "osservati" non tanto e non solo perché troppo grandi, ma anche e soprattutto perché noi vi siamo costantemente immersi. Questa circostanza fa sì che l'ipercomunità sia una dimensione evanescente, quasi trasparente e dunque difficile da vedere: l'appartenenza all'ipercomunità è costantemente sotto-determinata come appartenenza a qualcosa d'altro e di inferiore (ad esempio un determinato gruppo). Macroscopica e dunque invisibile, l'ipercomunità è qualcosa da cui è possibile uscire – con qualche difficoltà – ma dalla quale non ci si può allontanare. Non essendo collocata spazialmente al modo delle comunità tradizionali, l'ipercomunità manifesta una dimensione utopica vicina all'onnipresenza. In questo, essa si rivela come una vera e propria "seconda natura" in modo assai più radicale di quanto non potesse avvenire con le comunità tradizionali, rimarcando in modo assai più deciso l'aspetto passivo e inconsapevole dell'appartenenza⁴⁵.

3. Conclusione

Alla fine di questa analisi, sembra effettivamente appropriato delimitare concettualmente un certo tipo di entità collettive, le quali si definiscono usando termini appartenenti al discorso comunitario ma le cui caratteristiche impediscono una semplice assimilazione alla categoria delle comunità classiche. L'ipercomunità appare come una determinata specie di iperoggetto, e si mostra come modalità in cui il legame comunitario si manifesta nell'epoca ipermoderna. Questa forma di manifestazione non è in contraddizione con le forme tradizionali di legame comunitario, anzi tende a inglobarle – e con ciò a plasmarle – trasformandole in momenti particolari di una macrostruttura a-cefala e anch'essa sostanzialmente particolare.

⁴⁵ Il riferimento implicito è alla nozione hegeliana di "seconda natura". Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, tr. it. di A. Bosi, UTET, Torino 2000, §§ 409-410, pp. 237-246. Anche qui si fa evidente la natura mediale dell'ipercomunità (cfr. nota 43).

A questo punto, diventa forse possibile rispondere alla domanda posta in apertura: che ne è dell'accusa di individualismo mossa alla società contemporanea, così come della diagnosi che vede la fine del legame comunitario, nel momento in cui si afferma al contrario che la nostra epoca è segnata dall'apparire di una dimensione ipercomunitaria? Nel corso dell'analisi si sono già presentati alcuni paradossi: particolarità eccedente la totalità, differenza senza identità, onnipresenza nella forma dell'evanescenza. A questi paradossi potrebbe aggiungersene un quarto, ovvero l'idea che l'assenza di legame si manifesti oggi sotto forma di una iperconnessione⁴⁶. Con ciò dovrebbe essere chiaro che la nozione di ipercomunità non intende affatto costituire un incremento o una radicalizzazione del discorso comunitario, ma piuttosto un suo superamento in una dimensione d'ordine differente. In questo saggio non è ovviamente possibile interrogarsi su tutte le implicazioni di questo superamento, né tantomeno sul suo significato ultimo: l'obiettivo era solo di mostrare l'appropriatezza di una distinzione concettuale in merito a ciò che il tempo presente offre al dibattito sulla comunità. Sembra, in ultima analisi, che ci siano ragioni sufficienti per giustificare l'uso di una nozione, quella di ipercomunità, al fine di orientare lo sguardo a un ordine di fenomeni pressoché inedito nel campo di questo dibattito, e che tuttavia si è già manifestato nel corso del '900 in altre aree della discussione filosofica⁴⁷.

⁴⁶ Ciò non è molto diverso dalla nozione baumaniana di legami liquidi (cfr. Z. Bauman, *Amore liquido* (2003), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006). Esattamente nello stesso modo il proliferare mediatico produce disintermediazione. Cfr. nota 28. Cfr. anche A. Mattelart, *Storia della società dell'informazione*, cit., pp. 125-129.

⁴⁷ Ciò è stato particolarmente evidente nell'opera di Hans Jonas e Günther Anders, e di recente ha caratterizzato l'approccio all'ecologia di Timothy Morton, già più volte citato nel corso di questo saggio.

Il compito della società civile: risolvere la tensione tra gruppi subordinati e gruppi dominanti*

Joanna Dutka

1. Introduzione

La caratteristica principale del mondo odierno è la crescita degli spazi e della possibilità di scambiare comunicazione e informazioni tra persone. Coloro che fino a oggi erano senza voce, improvvisamente hanno guadagnato la possibilità di essere sentiti dagli altri, possibilità data dalle nuove tecnologie e dalle trasformazioni nel tessuto della società. Le possibilità tecniche di comunicazione tra i membri di vari gruppi all'interno della stessa società, e tra membri di società diverse, sono di gran lunga più ampie che nel passato. Tuttavia, lo scambio di informazione non implica una comprensione reciproca. Vecchi problemi irrisolti, che in precedenza erano stati messi da parte nella considerazione pubblica, ora sono di nuovo al centro dell'attenzione, ma sono spesso privati del contesto necessario a comprenderli.

Allo stesso tempo il contesto dello stato nazionale, che ha supportato i diritti dei cittadini individuali nel corso del XX secolo, sta assumendo confini sempre meno definiti¹. Nonostante sia dato per presupposto che ogni individuo è portatore di diritti umani, solo l'appartenenza al numero dei cittadini di uno stato rimane la ragione sulla base della quale i diritti di un individuo sono garantiti e protetti². Una chiara collocazione individuale nel sistema burocratico è spesso un requisito per il godimento pieno della cittadinanza. Per questo, il crescente numero di persone dislocate, tagliate dal supporto statale o perdute nella rete amministrativa interstatale, soffre della mancanza di protezione legale e/o di accesso alle istituzioni statali che possano favorire l'ottenimento di servizi basilari (come educazione e assistenza sanitaria)³. Sembra dunque appropriato prendere in considerazione la domanda formulata da Nancy Fraser: chi sono i soggetti della giustizia e quale è il contesto in cui è possibile soddisfare le rivendicazioni di giustizia⁴?

* Traduzione a cura di Alessandro De Cesaris.

¹ N. Fraser, *Reframing justice in a globalizing world*, in «New Left Review», 36, 2005, p. 1.

² B. Makowska, *Zwierzęcy konybatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela*, in «Zoon Politicon», 1, pp. 118-134: 120.

³ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, Bloomsbury Academic, New York 2011, pp. 106-107.

⁴ N. Fraser, *Reframing justice in a globalizing world*, cit., p. 6.

L'obiettivo delle rivendicazioni di giustizia sono le regolamentazioni legali e le loro conseguenze pratiche, ovvero, da un lato, rendere i servizi o le risorse basilari ugualmente accessibili per tutti, e dall'altro creare uguali possibilità di partecipazione nel processo decisionale in politica, stabilendo un ordine normativo per la società. Ma il campo sul quale si gioca la lotta per la giustizia sociale non è limitato al pubblico "forte", dove la volontà della società articolata in regolamentazioni legali è già formata. Piuttosto, la questione si gioca soprattutto nella sfera della formazione dell'opinione all'interno della società civile e dell'opinione pubblica nel cosiddetto pubblico "debole"⁵.

Il potere della formazione di opinioni è il potere di influenzare le decisioni finali, almeno in sistemi democratici ben funzionanti. La sfera pubblica debole non è necessariamente altrettanto rigidamente divisa rispetto alle amministrazioni nazionali, internazionali ed intranazionali, e pertanto essa può fornire lo spazio per discussioni che non possono essere facilmente definite all'interno del contesto statale. In questa sfera le rivendicazioni di giustizia da parte di individui e gruppi privi di una chiara affiliazione statale possono essere articolate altrettanto facilmente rispetto a quelle di coloro che possiedono quella affiliazione ma che, per qualche ragione, sono stati trattati come cittadini di seconda classe.

Prima di procedere con la presentazione della mia proposta, ho bisogno di definire il modo in cui concepisco i gruppi marginalizzati e la società civile. Con l'espressione "gruppi marginalizzati" intendo tutti quei collettivi che soffrono di subordinazione ingiusta, di mancato riconoscimento, di mancanza di parità partecipativa⁶ e di accesso limitato ai servizi basilari⁷. Alcuni esempi sono le minoranze religiose o etniche, i poveri, i disabili, i migranti, le minoranze sessuali, le persone di genere non-conforme e le donne. Se, come spesso accade, i membri di questi gruppi hanno una quantità limitata di diritti rispetto agli altri cittadini, o per la mancanza degli stessi o per la mancanza di accesso pratico effettivo a essi, allora essi possono essere descritti come abitanti [*denizens*]⁸. La condizione di abitanti non esclude l'attività all'interno della società civile, per quanto le possibilità di azione siano limitate. Tuttavia, i membri di gruppi marginalizzati, specialmente coloro che si esprimono attraverso l'attività civile, potrebbero vedersi in posizione antagonista nei confronti della maggioranza e potrebbero essere a loro volta percepiti come antagonisti dai membri della maggioranza.

La società civile è formata da una rete di associazioni, organizzazioni, unioni e movimenti che intraprendono azioni nella sfera pubblica, partecipano alla politica, cercano di influenzare le decisioni politiche e di lavorare coi governi per introdurre nuove regolamentazioni; essa è formata anche da individui critici, che espongono la

⁵ Ead., *Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy*, in «Social Text», 25/26, 1990, pp. 56-80: 75.

⁶ Ead., *Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition and participation*, in «The Tanner Lectures on Human Values», vol. 18, University of Utah Press 1996, pp. 9-10.

⁷ P. Sztompka, *Sociologia - analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2012, p. 395.

⁸ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, cit., p. 14.

loro opinione al pubblico⁹. Queste organizzazioni non sono ugualmente accessibili a tutti, e spesso in modo ingiustificato. Talvolta, ovviamente, è giustificato non includere alcuni individui in una certa organizzazione che rappresenta uno specifico gruppo di interesse, ad esempio non è raccomandabile accettare in un sindacato di infermiere chi non ha mai lavorato in questo settore.

Riflettendo sulla natura della società civile, farò riferimento alla posizione di Jürgen Habermas nel suo lavoro *L'inclusione dell'altro*, nel quale egli afferma che all'interno del modello discorsivo, e in uno stato democratico, la società civile è «base sociale di autonome sfere pubbliche, e si distingue tanto dal sistema economico che dalla pubblica amministrazione»¹⁰, il che significa che gli agenti individuali e collettivi che hanno la funzione di parti della società civile non rappresentano lo stato, ma sono parte di ciò che Fraser chiama “pubblico debole”¹¹.

La posizione presentata da Habermas sulla concezione repubblicana della politica si rivelerà molto utile per le considerazioni presentate in questo testo:

Essa costituisce il medium attraverso cui gli individui – organicamente inseriti in comunità naturalisticamente solidali e consapevoli – perfezionano e sviluppano con volontà e coscienza, come cittadini dello stato, i rapporti ereditati di riconoscimento reciproco¹².

Questa posizione presuppone il riconoscimento della dipendenza reciproca – interdipendenza – tra membri della comunità politica consolidata. Questo significa che riconoscere il contributo di tutte le persone e di tutti i gruppi affiliati all'interno di questa comunità è la base necessaria alla loro partecipazione nel processo di creazione e ri-creazione dell'ordine nella società stessa. Tuttavia, i contributi da parte dei membri di gruppi marginalizzati sono stati – storicamente parlando – raramente riconosciuti da parte dei gruppi dominanti, e spesso sono stati oggetto di appropriazione da parte di gruppi di stato superiore. I membri dei gruppi dominanti vedono sé stessi come principali contribuenti alla vita nella società, si sentono legittimati in quanto guardiani della sfera pubblica e dell'interesse comune. Allo stesso tempo le voci delle minoranze sono qualificate come programmi particolari e rappresentativi di particolari, talvolta estranei alla società data, ai suoi valori e ai suoi interessi¹³.

⁹ J. Habermas, *Between facts and norms. Contributions to discursive theory of law and democracy* (1992), trans. by W. Rehg, Polity Press, Cambridge 1997, p. 367.

¹⁰ Id., *The inclusion of the other, Studies in political theory* (1996), MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998, p. 249; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 245 (traduzione modificata).

¹¹ N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 75.

¹² J. Habermas, *The inclusion of the other. Studies in political theory*, cit., p. 240 (tr. it. p. 236).

¹³ Ivi, p. 60.

2. Controcorrenti pubbliche

Discutendo gli argomenti di Joan Lande e Geoff Eley, Fraser mette in evidenza che la cosiddetta società civile, con le sue associazioni, i suoi *club* e le sue organizzazioni, nel tempo in cui fu creata era di fatto un'arena in cui gli uomini appartenenti alla classe medio-alta poterono istituire sé stessi in quanto classe universale – di fatto uno spazio per manifestare valori e idee egemonici¹⁴. La società civile, concepita in questo modo, ha interesse a escludere le voci minoritarie, e ciò implica la sua opposizione ai movimenti di emancipazione. Questa concezione manifesta il pericolo che la società civile venga fatta oggetto di appropriazione da parte di gruppi dominanti più forti. Tali gruppi potrebbero concepire sé stessi come guardiani della società civile, e tentare di proteggerla dalle influenze di altri gruppi. Tuttavia questa definizione di società civile, pur spiegando le tensioni tra gruppi dominanti e subordinati, è limitante, in quanto non permette di concepire la società civile stessa come spazio di trasformazione. C'è una lotta per guadagnare e mantenere il posto dei gruppi marginalizzati contro i poteri egemonici, ma uno spazio libero per le voci minoritarie è essenziale per il ruolo che la società civile deve assumere.

Il tipo di società in cui la classe medio-alta riesce a istituire se stessa come classe universale può essere descritto come società civile borghese¹⁵ e la società che protegge e supporta le voci delle minoranze indirizzate alla trasformazione può essere indicata come società civile democratica. Le società esistenti, che sono dinamiche, si collocano in diversi punti dello spettro creato da questi due tipi ideali.

In opposizione al mainstream sociale, le contro-correnti pubbliche si costituiscono tra coloro che sentono che le loro voci non sono ascoltate. Esse possono, talvolta, coincidere con o ricalcare il mainstream sociale, ma forniscono uno spazio discorsivo alternativo a coloro che non vengono ascoltati. Tuttavia, come nota Fraser, alcune di queste contro-correnti sono decisamente antidemocratiche e antiugualitarie, altre sono pronte a escludere e marginalizzare le voci di alcuni dei loro membri¹⁶. Alcune non hanno davvero intenzione di entrare in dialogo con il mainstream sociale e sono di fatto decisamente ostili, anche se la loro ostilità è comprensibile o è una strategia difensiva. Inoltre, la maggioranza delle minoranze può escludere delle minoranze nelle minoranze (ad esempio le femministe bianche possono più o meno consciamente escludere femministe non bianche, così come le femministe agiate possono marginalizzare le donne più povere). È ampiamente riconosciuto che gruppi differenti hanno uguali diritti di partecipare nella formazione delle relazioni sociali, ma quei gruppi non hanno una posizione paritaria in questo processo giacché, pur avendo formalmente un diritto riconosciuto alla partecipazione, sono di fatto ostacolati nella partecipazione per via di pratiche informali persistenti, o a causa di impedimenti pratici (ad esempio

¹⁴ Ivi, pp. 60-62.

¹⁵ Cfr. N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., pp. 158-160.

¹⁶ Ivi, p. 67.

mancanza di tempo libero o povertà, o scarso livello di competenze dovuto a una educazione inadeguata)¹⁷.

3. Lavorare nella società civile

Qui sosterrò che l'obiettivo della società civile è di trasformarsi. Ciò significa che l'obiettivo dei membri della società civile è di agire per trasformare la società civile. Questa deve trasformarsi in direzione di una maggiore accettazione della differenza e di una maggiore accessibilità per le minoranze. Si tratta di un compito costante. La dinamica tra gruppi sociali differenti è in costante mutamento, e dunque la società civile deve trasformarsi per adattarsi a questi cambiamenti. Nuovi bisogni e nuove sfide sorgono costantemente. Il processo di trasformazione deve essere condotto da attori civili e sociali consapevoli, capaci di rendere ragioni e di intraprendere una comunicazione riflessiva¹⁸, e non invece da qualche sorta di evoluzione spontanea e priva di direzione. Il compito non è tanto l'eliminazione delle tensioni, ma il loro incanalamento in un modo che permetta di elaborarle discorsivamente¹⁹.

Un ostacolo alla libera discussione che va affrontato nell'attuale situazione storica è l'ineguaglianza. A questo punto sorge un problema: qual è il ruolo della società civile di fronte a situazioni di ineguaglianza? Come si è detto sopra, la società civile non è una formazione responsabile per - o competente nella - produzione di regolamentazioni legali e decisioni politiche. Tuttavia va notato che la società civile ha un potere, che risiede nella formazione delle opinioni, che in un sistema democratico dovrebbe ispirare gli organi responsabili per le regolamentazioni legali e per le decisioni politiche²⁰. Inoltre, gli individui e le organizzazioni che appartengono alla società civile possono assumersi parzialmente la responsabilità per l'implementazione di regolamentazioni legali, ed è in questo modo che quelle regolamentazioni influenzano i gruppi all'interno della società, o almeno questi ultimi possono spingere per alcune interpretazioni delle leggi e non altre.

Gli agenti attivi all'interno della società civile, siano essi individui od organizzazioni, hanno la responsabilità di portare i problemi dei gruppi marginalizzati all'attenzione dei legislatori²¹. Il processo di formazione dell'opinione pubblica ha luogo nella sfera pubblica tra parti che comunicano i loro interessi. È questo processo che in ultima analisi plasma il volere pubblico. Un esempio di questo processo è stato il caso della violenza domestica, in cui l'iniziativa è giunta dalle organizzazioni femministe all'interno della società civile, in particolare nei paesi dell'Europa centrale e dell'Est. Dapprima queste organizzazioni hanno dovuto

¹⁷ Ivi, p. 63.

¹⁸ K.M. Cern, *The counterfactual yardstick. Normativity, self-constitutionalisation and the public sphere*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2014, pp. 225-226.

¹⁹ U. Beck, *The cosmopolitan society and its enemies*, in «Theory, culture & society», XIX, n.1-2, pp. 17-44: 41-42.

²⁰ J. Habermas, *Between facts and norms*, cit., pp. 361-373.

²¹ N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 71.

modificare l'opinione pubblica riguardo un problema che era stato un tabù, e poi sollevarlo come problema sociale rilevante. In seguito l'iniziativa è stata intrapresa dai legislatori²².

L'assenza di membri rappresentanti dei gruppi marginalizzati nel processo decisionale e di implementazione può distorcere gli effetti che si suppone abbiano le nuove politiche. Ciò si può vedere nell'esempio delle regolamentazioni centro-europee riguardanti il problema della violenza domestica. La presenza o l'assenza di rappresentanti delle organizzazioni femministe ha influenzato la forma delle politiche di quei paesi. Nel caso di paesi come la Polonia e l'Ungheria le organizzazioni femministe non sono state coinvolte nel processo di implementazione delle nuove politiche. Il risultato è stato che quelle politiche mancano strutturalmente di una vera comprensione del problema, e di conseguenza il problema dell'uguaglianza di genere andò perduto nel discorso sulla violenza domestica. Al contrario, Bulgaria e Croazia hanno accolto le organizzazioni femministe nel processo di implementazione di nuove regolamentazioni, permettendo loro di rivendicare la maternità della nuova regolamentazione e di introdurre fattualmente una prospettiva strutturalmente sensibile ai problemi specifici delle donne²³.

Il processo di trasformazione ha inizio nella società civile, nei luoghi in cui le persone possono parlare e plasmare le loro opinioni. La trasformazione sociale è possibile solo laddove le voci degli oppressi sono ascoltate e comprese dal pubblico. Tuttavia, per essere compresi questi ultimi devono avere la possibilità di parlare liberamente e da pari con i membri dei gruppi dominanti. Dall'altro lato, il fatto che i membri dei gruppi marginalizzati spesso soffrano di eccessive limitazioni e di mancanza di riconoscimento ostruisce la parità e la libera comunicazione.

Bisogna notare che le donne e altri gruppi marginalizzati sono in un modo o nell'altro responsabili della riproduzione della società, sia dal punto di vista materiale che simbolico. Tuttavia il loro lavoro non trova riconoscimento²⁴. Ciò implica che questi gruppi siano considerati come aventi minor diritto di partecipare alla vita politica di una data comunità e di essere coinvolti nel processo di legiferazione. Molti ostacoli arrivano dal fatto che il loro lavoro è sottopagato, elemento che non permette loro di assumere una posizione indipendente nella vita pubblica e privata. Le donne, che sono di solito sono innanzitutto delle custodi, hanno la responsabilità di crescere, supportare ed educare i bambini. Svolgono anche lavori casalinghi, necessari al buon funzionamento della vita familiare, e spesso partecipano al lavoro pagato di un membro della famiglia, ma spesso tutto ciò rimane privo di riconoscimento²⁵. Allo stesso modo, gli immigrati e le minoranze spesso svolgono

²² A. Krisan, M.R. Popa, *Frames in contestation: Gendering domestic violence policies in five central and eastern European countries*, in «Violence Against Women», XX, n.7, pp. 758-782: 778.

²³ Ivi, pp. 777-78.

²⁴ N. Fraser, *What's critical about critical Theory? The case of Habermas and gender*, in «New German Critique», n. 35, 1985, pp. 97-131: 100.

²⁵ N. Fraser, *Social justice in the age of identity politics*, cit., p. 57.

lavori a bassa paga che forniscono tuttavia prodotti alla società. Il contributo di queste persone all'interno della società non viene apprezzato ed è sottopagato²⁶. Nonostante il loro coinvolgimento nella riproduzione della società, queste persone hanno poca influenza sulle regole esistenti, minima rappresentanza politica e scarsa influenza sui media e sul sistema educativo.

Il risultato è che i gruppi di bassa condizione sociale devono spesso appoggiarsi ad altre parti, aspetto che apre la possibilità di abuso e di sfruttamento da parte dei membri dei gruppi dominanti o addirittura da altri membri dello stesso collettivo. Un rappresentante designato o auto-designato può parlare in pubblico in vece di un gruppo, con scarso controllo da parte degli altri membri del gruppo stesso, o quel ruolo può essere assunto da un esperto, membro di un gruppo privilegiato. Anche se i gruppi subordinati hanno rappresentanti o portavoce che vengono dal loro stesso contesto, ciò lascia comunque non protetti gli interessi di molti membri di quei gruppi, dal momento che le persone appartengono sempre a più gruppi simultaneamente²⁷.

La condizione necessaria per prevenire un'ulteriore riproduzione di queste modalità di sfruttamento sono leggi giuste, da formulare in modo da assicurare non solo uguaglianza legale ma anche pratica, oltre che pari possibilità sociali. In altre parole c'è bisogno di misure che permettano agli attori sociali di interagire da pari²⁸. La produzione di simili leggi, tuttavia, pone problemi considerevoli. I membri dei gruppi marginalizzati e affetti da mancanza di riconoscimento e sfruttamento sono spesso essi stessi responsabili della riproduzione di quei processi culturali che permettono in primo luogo lo sfruttamento. Spesso i loro comportamenti sono dovuti alla pressione causata dalle circostanze²⁹. Eppure, essi sono coloro la cui partecipazione è necessaria al costituirsi di leggi giuste, capaci di contribuire al processo di emancipazione. Prima però essi necessitano di condizioni sufficienti a permettere loro di partecipare al processo decisionale e legislativo (inclusa l'educazione). Si tratta di un circolo vizioso: per assicurare condizioni adeguate sono necessarie azioni che sono a propria volta facilitate da quelle precise condizioni.

Pertanto è essenziale chiedere in che modo la società civile può organizzarsi al fine di permettere ai gruppi marginalizzati di parlare liberamente di problemi che li riguardano, e di partecipare alla creazione di leggi. Un individuo può prendere parte al processo di autodeterminazione politica solo se egli o ella ha la possibilità di autodeterminazione personale. Questo processo ha luogo quando un individuo interagisce con il resto della società. La partecipazione nella società civile è un modo attraverso il quale gli individui possono determinare sé stessi acquisendo un'identità ben definita. Tuttavia, al fine di assicurare la sua auto-determinazione personale

²⁶ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, cit., pp. 124-125.

²⁷ N. Fraser, *The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics*, in P. Wexler (ed.), *Critical Theory Now*, Routledge, London 2003, pp. 98-116: 99.

²⁸ N. Fraser, *Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice*, in «Studies in Social Justice», I, n.1, 2007, pp. 23-35: 27.

²⁹ P. Bourdieu, *Masculine domination* (1998), trans. by R. Nice, Stanford Univ. Press 2002, p. 59.

l'individuo deve avere la garanzia di diritti e di benefici sociali³⁰, in particolare se la persona è socialmente svantaggiata. La costruzione delle identità è un problema cruciale, dacché quelle identità saranno poi la base per l'azione politica. In particolare è di grande importanza in riferimento all'esser considerati membri di minoranze, dal momento che non ogni identità è ugualmente sicura. Un'identità stabile è anche il fondamento di azioni coerenti³¹.

La società stabilisce e giustifica le sue regole nel processo comunicativo. Pertanto abbiamo bisogno di ricordare che le disparità come la povertà, la mancanza d'educazione, l'esser soggetti a violenza e la paura della violenza impediscono alle persone di parlare di problemi che le riguardano, o addirittura impediscono loro di acquisire le abilità comunicative necessarie a esprimere le proprie preoccupazioni. Nel caso peggiore, le vittime di queste disparità potrebbero non percepire nemmeno il problema o non essere consapevoli del fatto che le relazioni esistenti possono essere cambiate³². Anche l'esclusione sociale, fondata su varie forme di violenza, spesso passa inosservata. Inoltre, finché essa rimane inosservata le relazioni intersoggettive restano ineguali, e la condizione di parità è virtualmente irraggiungibile. L'ineguale vulnerabilità sociale alla violenza deve essere riconosciuta per stabilire una situazione in cui soggetti differenti possono comunicare apertamente le proprie preferenze e le proprie paure.

4. *Disparità comunicativa*

Le società esistenti sono manchevoli in termini di parità comunicativa. Con questa espressione mi riferisco a una situazione in cui i significati delle azioni intraprese dai membri dei gruppi minoritari sono inintelligibili per i membri dei gruppi privilegiati. Questa situazione ha il proprio fondamento nel fatto che i membri di gruppi sociali di condizione inferiore basano le loro azioni su disparità che i membri dei gruppi dominanti non devono subire. L'accesso allo spazio della discussione pubblica è più ristretto per alcuni individui che per altri. Naturalmente alcuni non hanno alcun accesso alla sfera pubblica in assoluto. Delle associazioni sorgono per proteggere gli interessi di alcuni gruppi, ma quei gruppi sono a loro volta internamente diversificati.

La mancanza di comprensione delle azioni intraprese dai membri dei gruppi subordinati, azioni fondate su specifiche condizioni storico-sociali che li affliggono, ha come conseguenza il ritenerli colpevoli per la situazione sfavorevole in cui si trovano, o per gli esiti sfavorevoli delle loro azioni. Questo crea pericolo di risentimento e tentativi, formali e informali, di regolamentare i loro comportamenti. Ad esempio i lavoratori migranti, che non sono riusciti ad assimilarsi e a prosperare in nuovi paesi, possono affrontare ulteriori ostacoli quando la situazione viene

³⁰ J. Habermas, *Between facts and norms*, cit., p. 417.

³¹ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, cit., p. 158.

³² M.C. Nussbaum, *Women and human development: The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 112-113.

compresa come un risultato della loro pigrizia e mancanza di volontà di adeguarsi alle norme della maggioranza. Tuttavia molto spesso gli immigrati sono svantaggiati per via di politiche statali intenzionalmente indirizzate a promuovere la separazione, o per lo meno a causa della mancanza di politiche che prevengano la discriminazione³³. Questa immagine degli attivisti civili in tema di immigrazione significa che gli immigrati potrebbero essere percepiti come persone con eccessive rivendicazioni per un gruppo d'interesse particolare, anche se risolvere i problemi degli immigranti coinciderebbe con il fare il pubblico interesse. Per questa ragione quei gruppi possono essere costruiti come antagonisti della società civile piuttosto che come una parte delle sue forze. Non c'è bisogno di dire che una tale mancanza di comprensione per le rivendicazioni e per la situazione altrui causa delle frizioni.

Pertanto, al fine di evitare incomprensioni, le azioni o le parole dei membri di gruppi soggiogati devono essere tradotte e spiegate per i membri dei gruppi dominanti all'interno del contesto della loro situazione storica. Questo bisogno crea ulteriori oneri per i membri dei gruppi meno privilegiati. Trovare il linguaggio in cui i loro problemi possono essere spiegati non è sempre facile. Anche se i membri dei gruppi subordinati riescono a trovare il linguaggio adeguato a esprimere i loro pensieri, spesso essi scoprono che non c'è alcuno disposto ad ascoltarli. I membri dei gruppi subordinati sono incoraggiati a limitare le loro rivendicazioni, e il significato delle loro affermazioni viene distorto sulla base degli interessi dei gruppi dominanti³⁴.

Neanche il discorso accademico ha mirato a spiegare i problemi delle minoranze, e il discorso legislativo non dovrebbe escludere le voci di coloro che sono toccati dal problema. Se la sofferenza non fornisce una posizione privilegiata per comprendere la natura dell'oppressione, è ancora importantissimo dare alle vittime la possibilità di parlarne. Altrimenti gli interessi delle minoranze sarebbero messi in pericolo dalla maggioranza, che proietta le proprie credenze e preferenze sui gruppi in condizione subordinata, mettendo in pericolo i loro interessi³⁵. Questo non significa che le opinioni e le domande sul problema della giustizia per i gruppi meno privilegiati espresse dai membri della maggioranza dovrebbero essere escluse dalla discussione. Al contrario, è importante mantenere la disputa. Come scrive Iris Marion Young:

Anche in condizioni di ingiustizia, gli interessi e le prospettive di coloro che appartengono a gruppi privilegiati non dovrebbero essere ignorati, dacché il rispetto morale richiede che la prospettiva di ognuno sia presa in considerazione. Ma chiedere agli oppressi di scambiare le proprie prospettive con quelle dei privilegiati nel giudicare un conflitto potrebbe essere a sua volta un'ingiustizia e un insulto³⁶.

³³ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, cit., pp. 100-102.

³⁴ N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 64.

³⁵ I.M. Young, *On female body experience "Throwing like girl" and other essays*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 347-350.

³⁶ Ivi, p. 350.

Tuttavia c'è il pericolo che il lato della discussione che detiene una posizione privilegiata possa, talvolta non intenzionalmente, dominare fattualmente il dibattito.

È imperativo per la società civile in uno stato democratico che essa faccia attenzione alle disparità esistenti tra persone come risultato di relazioni storiche tra gruppi e collettivi³⁷. Le relazioni storiche hanno effettivamente plasmato processi di interpretazione culturale che favoriscono certi gruppi e certi modi di vita su altri³⁸. Inoltre, le relazioni esistenti permettono ad alcuni gruppi di accumulare risorse economiche e capitali culturali più facilmente, impedendo contemporaneamente ad altri l'accesso alle stesse risorse³⁹. Forse la più importante funzione per l'educazione storica nella società civile è quella di educare le persone su quelle relazioni ineguali, e non – come si crede solitamente – stabilire un senso di identità e unità⁴⁰.

Un altro fattore che limita la partecipazione alla società civile è il fatto che i gruppi marginalizzati siano maggiormente esposti alla violenza rispetto ai membri dei gruppi dominanti. Le vittime di violenza sopravvissute che vivono in gruppi marginalizzati ricevono meno aiuti e meno informazioni di quanto sia ufficialmente garantito dalla legge. Inutile dire che gli effetti della violenza svantaggiano i membri dei gruppi marginalizzati in misura molto maggiore rispetto ai membri dei gruppi dominanti. Il risultato è che i primi non possono evadere dalla loro posizione subordinata⁴¹. L'accesso alla libertà civile potrà anche essere garantito legalmente a ognuno, o almeno a ogni cittadino, ma in pratica l'ideale è ben lontano dall'esser realizzato. In un'era globalizzata gli oneri potrebbero essere trasmessi a persone che vivono lontane e che non sono membri dello stesso collettivo politico (né cittadini di uno stato).

Né la visione repubblicana né quella liberale sulla società e sulle libertà, quella liberale concentrata sulle libertà negative e la repubblicana sull'approvazione della coercizione nel nome del consenso comune e della volontà politica, tengono conto dei bisogni dei gruppi marginalizzati. La concezione liberale di libertà è cieca nei confronti di quelle strutture che impediscono effettivamente alle persone di partecipare alle libertà, e la visione repubblicana permette – in pratica se non in teoria – che la maggioranza applichi delle coercizioni ai danni della minoranza. Lo stesso Habermas osserva che il modello repubblicano di democrazia è troppo idealistico e dipende troppo dalle virtù civili dei cittadini, che potrebbero di fatto non desiderare il bene comune⁴². Allo stesso modo, non possiamo presupporre la buona volontà, e nemmeno la capacità di prendere buone decisioni, tra i membri delle minoranze.

³⁷ Ch. Taylor, *Multiculturalism*, Princeton University Press 1994, p. 40.

³⁸ N. Fraser, *Social justice in the age of identity politics*, cit., p. 56.

³⁹ I.M. Young, *On female body experience "Throwing like girl" and other essays*, cit., p. 25.

⁴⁰ Cfr. M. Lipman, *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 9-10 e 93-94.

⁴¹ R.M. Loya, *The role of sexual violence in creating and maintaining economic insecurity among asset-poor women of color*, in «Violence Against Women», 20, 2014, pp. 1299-1320.

⁴² J. Habermas, *Between facts and norms*, cit., p. 244 (tr. it. p. 470).

5. Legittimazione

Se presupponiamo, con Habermas, che «in una comunità giuridica nessuno è libero finché la libertà dell'uno dev'essere pagata con l'oppressione dell'altro»⁴³, allora dobbiamo riconoscere che la libertà che alcuni sembrano possedere è solo un'illusione. Questa posizione libera, apparentemente posseduta da alcuni membri della società, giunge al prezzo di un certo sfruttamento economico e mancato riconoscimento altrui. Di fatto coloro che appaiono così liberi dipendono interamente da coloro che sono spogliati della loro libertà.

Oneri aggiuntivi collocano i membri dei gruppi subordinati in una posizione ineguale, limitando la loro libertà e le loro capacità⁴⁴. Tuttavia la questione della libertà non può essere affrontata in modo soddisfacente solo attraverso la nozione di onere. Ciò non significa che riflettere su oneri giusti e ingiusti sia privo di senso e che bisognerebbe smettere di farlo. Gli oneri portati dai membri della società richiedono riconoscimento, specialmente in società nelle quali un individuo deve assumere molti ruoli differenti, e nelle quali gli individui vengono da *background* diversi.

Solo le norme stabilite dal consenso di tutti coloro che ne vengono affetti sono norme valide⁴⁵. Questo significa che delle regole legittime devono essere non solo fatte nel migliore interesse delle persone interessate, ma anche che le persone interessate dovrebbero essere incluse nel processo legiferatore⁴⁶. Le persone per le quali le norme sono fatte dovrebbero essere esse stesse autrici di quelle stesse norme.

Le persone non vogliono obbedire alle norme se non hanno partecipato alla loro creazione. Così, naturalmente, i membri delle minoranze saranno più riluttanti a obbedire alle norme della maggioranza, in quanto non hanno partecipato alla loro creazione, né credono che la maggioranza ascolti davvero le loro rivendicazioni e ne tenga conto. Per le minoranze le leggi e le regole della maggioranza sono spesso imposte, non legittime. Le minoranze dovrebbero ottenere la possibilità di influenzare le opinioni della maggioranza, ma hanno poche possibilità di farlo in quanto non controllano le maggiori fonti di informazione, né possiedono risorse sufficienti a crearne di proprie. Esse sono troppo spesso limitate alla posizione di dover contare sui membri della maggioranza che vogliono esprimere o tradurre le loro rivendicazioni.

⁴³ Ivi, p. 418.

⁴⁴ Cfr. M.C. Nussbaum, *Women and human development: The capabilities approach*, cit., p. 1.

⁴⁵ J. Habermas, *Between facts and norms*, cit., p. 426.

⁴⁶ Ivi, p. 352.

6. Conclusione

I membri dei gruppi subordinati dovrebbero essere inclusi a tutti i livelli – il processo decisionale politico (parlamento), lo staff professionale che prepara le nuove leggi e la sfera della formazione dell'opinione. Tuttavia, ostacoli strutturali spesso impediscono queste forme di partecipazione. Ad esempio ci si aspetta che i nuovi arrivati in Europa seguano le leggi europee. Tuttavia, come gruppo, a essi si dà scarsissima influenza, o addirittura nessuna, nella formulazione di leggi, anche se queste leggi li riguardano direttamente. I migranti non hanno rappresentanti negli organi responsabili di creare regolamentazioni legali⁴⁷. A causa della povertà economica e della loro situazione instabile, a costoro è per lo più preclusa ogni attività civile, e ciò impedisce loro di influenzare l'opinione pubblica. In questo caso non dovrebbe sorprendere che i membri di quei gruppi rifiutino quelle norme in quanto esterne, anche se essi hanno scelto di conformarsi ad esse per qualche ragione (ad esempio per paura delle sanzioni).

In conclusione, è di fondamentale importanza che i membri dei gruppi marginalizzati ottengano uguali opportunità di comunicare nella sfera pubblica. Al fine di assicurare queste opportunità i membri dei gruppi dominanti devono essere consapevoli delle disparità esistenti. Fraser suggerisce quanto segue:

Eppure il peso delle circostanze suggerisce che per avere una sfera pubblica in cui gli interlocutori possano deliberare come pari, non è sufficiente mettere tra parentesi l'ineguaglianza sociale. Invece è necessario alla parità partecipativa che le ineguaglianze sociali sistemiche siano eliminate. [...] Ciò richiede quel tipo di eguaglianza grezza che è incompatibile con le relazioni di dominazione e subordinazione generate sistematicamente⁴⁸.

I problemi e le tensioni sociali non possono essere risolti unicamente nel pubblico istituzionalizzato e “forte”, dal momento che i membri dei gruppi marginalizzati spesso mancano dell'accesso a quella sfera. Le istituzioni pubbliche possono diventare più accessibili solo in seguito a dei segnali da parte del pubblico debole e grazie al bisogno di inclusione espresso dalla società civile. Soluzioni efficienti e legittime ai problemi sociali richiedono che si ascoltino tutti gli interessati. Proteggere i gruppi di condizione inferiore dai pericoli e dalle ingiustizie è nel migliore interesse pubblico, dunque anche includere le prospettive di quei gruppi nel discorso è una questione di pubblico interesse. I membri dei gruppi marginalizzati devono avere libero spazio d'azione e d'espressione delle proprie idee, così come devono ricevere possibilità effettive di farlo grazie al supporto economico ed educativo.

⁴⁷ G. Standing, *Precariat. New dangerous class*, cit., p. 158.

⁴⁸ N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 65.

Recensione

P. Dardot - C. Laval, *Del comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 535

Gabriele Vissio

Lo storico Albert Soboul racconta, nella prima pagina del suo *La révolution française*, che il 14 luglio 1789, alla sera della presa della Bastiglia, il re Luigi XIV, informato di ciò che stava avvenendo in quelle ore a Parigi, chiese: «È una rivolta?». Il duca di La Rochefoucauld-Liancourt rispose: «No, sire. È la rivoluzione». Quel giorno, dice Soboul, la rivoluzione passò una volta per tutte dal mondo delle idee a quello della realtà e della storia. Di lì innanzi dire la rivoluzione significherà dire una nuova epoca e un modo nuovo di declinare la pratica politica. Non è un caso che Eric J. Hobsbawm abbia formalizzato e fissato il valore periodizzante della Rivoluzione ponendo all'origine dell'età contemporanea il periodo 1789-1848 e intitolando l'opera a questa rivolta *The Age of Revolution: Europe 1789-1848*. Se ben prima del 1789 in molti avevano pensato la rivoluzione, di lì in poi molti più uomini e donne, in luoghi lontani e in tempi diversi, dedicarono ogni sforzo, sino al sacrificio di sé, per realizzarla. E accanto al compito di pensare la rivoluzione, gli uomini scoprirono ben presto di dover rispondere anche all'onere di giudicarla. In questo modo – ancora nelle parole di Soboul – se la parola «rivoluzione», una volta uscita dal terreno della speculazione, «per cinque anni, per un popolo lungamente oppresso dall'esigenza del pane quotidiano, fu una realtà viva, gravida di promesse o di minacce, capace di imporsi a tutti con una potenza irresistibile», essa fu anche, per un tempo ben più lungo, una vera ossessione per la mente degli intellettuali, dei governanti e degli stessi rivoluzionari, in un intreccio forse inedito di storia e di pensiero.

Tutto il secolo XIX vide così il sorgere di grandi pensieri rivoluzionari, parenti dell'età dei Lumi e dei *philosophes*. Ma se Rousseau si limitò a pensare la sua rivoluzione, Marx e Engels vollero fino in fondo cercare di compiere la loro. Per Marx la rivoluzione del 1789 fu una vera e propria ossessione e fu in fondo lo sforzo di pensare l'evento della rivoluzione a condurlo alla sua generale concezione dell'andamento della storia; essa costituì per lui un modello politico, incarnato in un movimento storico concreto. Ma Marx e il XIX secolo altro non videro che tentativi

più o meno abortiti di inverare la rivoluzione, e sarebbe stato il secolo successivo a credere che la rivoluzione potesse essere davvero un evento universale. Se essa non riuscì ad esserlo è però possibile sostenere con Hobsbawm che la rivoluzione dell'ottobre 1917 divenne «un evento così centrale nella storia del nostro secolo come la Rivoluzione francese del 1789 lo fu per la storia dell'Ottocento», e che non è affatto casuale che «la storia del Secolo breve [...] coincida virtualmente con la durata dello stato nato dalla Rivoluzione d'ottobre». Nello scarto tra il 1789 e il 1917, però, la rivoluzione guadagna e perde qualcosa, secondo Hobsbawm: se le idee della Rivoluzione francese erano destinate ad avere più fortuna di quelle del bolscevismo, la Rivoluzione d'ottobre ebbe però effetti pratici del tutto inediti, semplicemente inimmaginabili sino ad allora. Ma nel momento in cui Hobsbawm scrive le pagine de *Il secolo breve*, la rivoluzione d'ottobre sembra aver ormai preso definitivo congedo dal mondo, lasciandosi alle spalle una storia di luci e ombre.

Il nostro secolo si è dunque aperto su di un mondo senza rivoluzione, un mondo che sembra aver rinunciato alle possibilità aperte dall'evento rivoluzionario per eccellenza del Novecento. Eppure Pierre Dardot e Christian Laval decidono d'intitolare il loro libro *Commun. Essai su la révolution au XXI siècle*, quasi a dire che l'epoca che viene dopo la fine del Secolo breve è in realtà carica di promesse rivoluzionarie. Queste promesse sono legate, secondo gli autori, alla possibilità di ripensare il comune come principio politico, e non più come categoria a sé all'interno di una classificazione dei beni. Certo, l'«archeologia del comune» che apre il voluminoso lavoro dei due studiosi – corredato nell'edizione italiana di una prefazione di Stefano Rodotà e di una postfazione a cura dei traduttori (Antonello Ciervo, Lorenzo Coccoli, Federico Zappino) – mostra bene come il comune abbia cominciato ad assumere, negli anni Novanta del secolo scorso, un ruolo di guida per movimenti globali e spinte locali, che si articolano in maniera eterogenea tra istanze ecologiste, rivendicazioni sociali e elementi di critica e contestazione alle forme politiche del neoliberalismo. Questo ruolo di raccordo e di convergenza è stato assunto dal comune soprattutto nella forma dei beni comuni, in quello che possiamo identificare come «il paradigma dei *commons*». Tale paradigma si innesta però nel solco del secolare, anzi millenario, occultamento del comune come elemento irriducibile della vita sociale e di sua interpretazione come *dato naturale*, oggettivabile in un elemento indipendente dall'agire umano. Si tratta allora, secondo gli autori, di procedere a un «rovesciamento metodologico», che ci rimetta nelle condizioni di pensare all'agire comune come principio istituyente di ogni comune.

Il comune è quindi qualcosa che non troviamo come semplicemente presente in natura, ma che emerge come continuamente «da farsi» attraverso un agire il cui esito non è, in ogni caso, ciò di cui ci si possa appropriare. Il comune non esclude semplicemente la proprietà *privata*: esso esclude la proprietà *tout court* nella misura più radicale possibile, in quanto si costituisce come ciò di cui non si può dare appropriazione. Esso infatti non è dato, come in Platone, dalla messa in comune dei beni o delle donne ma, aristotelicamente, dalla messa in comune delle parole, dei pensieri, delle azioni (p. 188). Dardot e Laval richiamano qui ciò che Proudhon

diceva al capitalista in *Che cos'è la proprietà*: «Quando voi avete pagato tutte le forze individuali, non avete pagato la forza collettiva; di conseguenza resta sempre un *diritto di proprietà collettiva* che non avete acquistato e di cui godete ingiustamente» (cit. in Dardot - Laval, p. 166). C'è una dimensione dell'attività umana che supera la somma dei prodotti delle singole attività: quest'attività collettiva, questa comune unione delle forze, è ciò che propriamente il capitalista sfrutta senza pagare, senza riconoscere. Essa è, in un certo senso, ciò che costituisce il comune. Ciò che Proudhon non mette a fuoco, però, è la natura inoggettivabile di questo comune, il suo non essere riducibile alla nozione di proprietà, nemmeno a quella di *proprietà collettiva*.

In questo senso, dunque, è errato pensare che ci *siano* dei *commons*; le cose si *fanno* comuni attraverso una prassi collettiva che le rende tali all'interno di una certa cornice istituzionale. I *commons*, in altre parole, devono essere *istituiti*. Ma questa istituzione non deve e non può riguardare solo il momento di creazione iniziale: essa deve essere anche un'azione in grado di prolungare il proprio campo di validità fino a governare i *commons* esistenti. Il governo così inteso non sarà però gestione – pubblica o privata – dei *commons*, bensì prassi capace di farsi carico dei conflitti e del loro superamento attraverso la creazione e la modifica delle regole. Il comune è infatti principio politico capace di generare e orientare una prassi di governo che è in effetti *auto-governo*. Dardot e Laval affrontano in questo senso il problema di una democrazia del comune e della forma che questa dovrebbe assumere. Si delineano così i contorni di «doppio federalismo», dato da una federazione dei comuni sociali costituita su base socio-professionale (in virtù di una limitazione del diritto di proprietà a favore di un diritto d'uso) e una federazione dei comuni su base territoriale. Ma il comune è anche un principio sociale, il cui effetto è quello di ristabilire il legame sociale a partire dal proprio carattere di inappropriabilità, imponendo la regolamentazione d'uso e la rinuncia a qualsiasi forma di padronato.

Il volume di Dardot e Laval si presenta dunque come un'opera di grande valore all'interno del dibattito sul comune e nel più generale campo della filosofia politica e sociale. I due autori combinano la profondità dell'analisi filosofica con la precisione della ricostruzione storiografica di momenti fondamentali della storia dell'idea e, soprattutto, delle pratiche del comune. La vastità delle questioni trattate non impedisce all'opera di presentarsi come un lungo e coerente percorso verso una proposta teorica complessiva di portata generale, capace di costruirsi non solo nel confronto con gli autori (da Marx a Ostrom, da Proudhon a Arendt, da Aristotele a Foucault e per citare solo alcuni), ma di fondarsi anche nell'analisi concreta delle vicende storiche del comune: nel diritto romano e nella storia del *Common Law*, in quella delle *enclosures* e in quella dei movimenti operai, fino alle più recenti esperienze relative ai *commons* e ai movimenti di inizio millennio. *Del comune* è dunque un libro di cui difficilmente ci si potrà liberare in fretta. Dardot e Laval vogliono da un lato fissare un punto di non ritorno all'interno del dibattito sui beni comuni: la riflessione e le esperienze relative ai *commons* sono di grande valore e certamente non possono essere né ignorate né tantomeno considerate un fallimento; esse devono

però essere superate nella loro concezione “oggettuale” del comune come «bene», in favore di un’idea del comune come «principio». D’altro canto i due autori non si propongono certamente di dire l’ultima parola sulla questione, anzi: in virtù del carattere di principio del comune, nel senso di *arché* e cominciamento (p. 455-456), è oggi necessario ripensare la possibilità dell’azione politica come azione rivoluzionaria come gesto di auto-istituzione della società. Di contro a ogni visione della storia chiusa o della fine della storia *à la Fukuyama* il comune si propone come principio di movimento storico, di trasformazione radicale e di nuova creazione istituzionale. Esso rappresenta un principio antico ma nuovo al tempo stesso, in grado di riattivare processi che appaiono da tempo cristallizzati e immobili. Non è dunque un caso che, dopo l’elenco delle nove «proposizioni politiche» ispirate al principio del comune che compongono la parte terza, gli autori lascino al lettore un *Post-scriptum. Sulla rivoluzione*, quasi un invito a proseguire fuori dal testo ciò che in esso ha trovato un primo abbozzo.

Recensione

R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, 238 pp.

Sergio Racca

Che cosa può significare, oggi, una riflessione teorica sull'Europa che accolga in sé la sua ormai conclamata crisi di legittimazione istituzionale senza cedere però alla tentazione di abbandonarne il progetto? Quali sono le vie per saldare il discorso filosofico sviluppatosi nel precedente secolo e in questi primi anni del nuovo millennio alla narrazione dello spazio e del tempo europeo, tentando di tenerne insieme i rispettivi risultati? L'ultimo libro di Roberto Esposito, Professore di Filosofia Teoretica presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, nel suo installarsi al centro di questo dibattito indica nel concetto di "fuori" il grimaldello teorico in grado di scardinare l'*impasse* in cui questi interrogativi si trovano a essere attualmente coinvolti. Come recita infatti il sottotitolo dello stesso libro, il "fuori" è insieme categoria e spazio immaginato a partire da cui poter ricostruire una "filosofia per l'Europa": un "fuori" che tuttavia, lungi dal rimanere concetto indeterminato, si declina nei termini di una continua tensione verso il proprio confine esterno, saldando insieme l'apertura del pensiero filosofico al proprio "altro" disciplinare e la necessità per la realtà comunitaria europea di un'osmosi sociale e politica in direzione di differenti e confinanti approcci culturali. È questa, secondo l'autore, la via da seguire per far sì che il progetto europeo possa continuare a rappresentare non soltanto un momento del passato o uno nodo critico del presente ma, al contrario, una concreta possibilità, insieme teoretica e socio-politica, per l'avvenire. Per giungere a questi obiettivi, Esposito articola il proprio discorso a partire dalle tre principali correnti di pensiero che, solcando dall'interno la riflessione continentale, hanno tuttavia mostrato la necessità di un pensiero sul "fuori": *German Philosophy*, *French Theory* e *Italian Thought* sono infatti i poli, insieme geografici e culturali, che intrecciandosi, scontrandosi e dialogando hanno dato vita secondo l'autore a differenti declinazioni di tale tensione verso l'esterno e l'alterità, e a partire dai quali è possibile trarre spunti ed elementi teorici in grado di rappresentare la vera eredità filosofica per un pensiero sull'attualità dell'Europa.

Prima di compiere ciò, tuttavia, il volume prende avvio da un breve capitolo introduttivo, *Il dispositivo della crisi*, dedicato alle grandi, e contrastanti, narrazioni filosofiche della crisi europea di inizio '900, che hanno idealmente inaugurato il dibattito sul tema. Dall'idea husserliana e heideggeriana, non condivisa dall'autore, di

una crisi filosofica capace di innescare conseguenze socio-politiche e arginabile unicamente tramite il ritorno a un'origine perduta, alla "notte" dagli accenti hölderliniani e nietzschiani dove invece il concetto di crisi è co-originario rispetto a quello di Europa e ne vena da sempre i caratteri, il quadro iniziale tratteggiato da Esposito sfocia in un primo "fuori", rappresentato dal passaggio di consegne tra il potere del Vecchio Continente e quello americano. Uno snodo, questo, inteso come vera e propria origine di una stagione di riflessione circa la necessità di uno sguardo in grado di sporgersi oltre se stesso e i propri confini, teorici e culturali.

È da qui, dunque, che il discorso di Esposito prende avvio, per esporre la prima delle tre correnti interne al pensiero europeo sul "fuori", quella della *German Philosophy* contenuta nelle riflessioni di autori quali Marcuse, Adorno e Horkheimer, emigrati "oltre" l'Atlantico ma comunque immersi nell'orizzonte culturale continentale. In tale riflessione il "fuori" si articola in un pensiero teoreticamente denso ma non per questo slegato dal reale, anzi fortemente incentrato su una riflessione circa l'esistente, gravida di conseguenze e indicazioni per un agire di stampo sociale e politico: dai contatti tra filosofia e scienze sociali ai rapporti tra presente e passato, sino ad arrivare all'idea di una fuoriuscita dalla filosofia verso un'alterità aconcettuale, ma immanente e capace di allargare le contraddizioni della società e in particolar modo della modernità, la *German Philosophy* fornisce a Esposito l'idea di un "esterno" che è occasione non di conciliazione ma di critica del presente, compreso quello europeo, dove il reale, con le sue contraddizioni, è solidificato in nodi teoretici problematici e contraddizioni sociali irrisolte.

La successiva articolazione del ragionamento traghetta il discorso oltre l'orizzonte tedesco verso il suo altro, rappresentato dal clima di pensiero interno alla *French Theory*: è qui che, in opposizione al versante precedente, la tonalità dell'argomentazione si declina in un'alternativa tra il versante che fa capo a Derrida e la tradizione maggiormente favorevole a Foucault. Due poli all'interno dei quali, rispettivamente, il "fuori" muta però il proprio carattere, trascinando con sé anche un differente atteggiamento nei confronti della questione europea: da una parte, emerge il progetto di decostruzione di Derrida, dove l'obiettivo dichiarato è quello di sciogliere la rigidità delle coppie antinomiche di concetti solidificatesi lungo la storia della metafisica, e i rapporti politici di potere a esse conseguenti, mostrandone al contempo la complementarità e indicando il "fuori" come origine assente; dall'altra, il progetto foucaultiano, dove Esposito individua invece un processo di progressiva "esteriorizzazione" che porta a declinare il "fuori", alternativamente, come ciò che eccede il pensiero dal suo interno (es.: la follia come "fuori-campo" della ragione, la psicanalisi e l'etnologia come "controsienze"), come enunciati che precedono ed eccedono il soggetto del discorso o come forze che agiscono, dominano e violentano il corpo dei soggetti umani dall'esterno. A partire, contro e oltre gli esiti della *German Philosophy*, il "fuori" di ascendenza francese sembra dunque emergere nella forma di punto di riferimento esterno rispetto ai discorsi, perno e centro focale a partire da cui il "dato" può venire analizzato, decostruito e criticato nelle sue differenti manifestazioni.

Ed è proprio all'incrocio tra gli esiti maggiormente "impolitici" del pensiero francese che l'autore fa emergere la terza corrente di riflessione, quella dell'*Italian Thought*, all'interno del quale la necessità del politico e dell'analisi sociale pare tornare con forza al centro dell'attenzione. Un politico che, da una parte si nutre dell'idea di antagonismo, scontro e frizione, intesi come termini consustanziali allo stare umano al mondo (Giuseppe Rensi, Mario Tronti, Antonio Negri): è qui che il "fuori" acquista dunque la coloritura, nuova, del "contro", sottolineando la compresenza, conflittuale, di punti di vista interni all'agone pubblico, posti all'interno di un necessario gioco tra poteri e resistenze. Dall'altra parte, come sottolineato dal riferimento di Esposito ai propri sviluppi di pensiero più recenti, emerge però anche un politico che indica invece l'importanza del *munus* all'interno della *communitas* umana, dell'impegno cioè che lega gli esseri di una comunità gli uni nei confronti degli altri, aprendoli verso il loro esterno e non chiudendoli in un'infeconda *immunitas*.

Raccolti così gli elementi e le suggestioni principali che discendono dalle tre correnti analizzate, il libro giunge, nel suo ultimo capitolo, ad abbozzare quelli che rappresentano i possibili percorsi di una rinnovata *filosofia per l'Europa*: percorsi che, in sostanza, prendono per Esposito spunto sia dai più recenti avvenimenti geopolitici che hanno coinvolto il Vecchio Continente, dall'apertura al suo Oriente rappresentato dai Paesi dell'ex blocco sovietico al fenomeno delle migrazioni su larga scala, sia da una loro interpretazione compiuta alla luce degli esiti delle riflessioni precedenti. E, in questo senso, sono tre i filoni di indagine e di questioni interne all'Europa ma aperte al suo "fuori" che si delineano nelle ultime pagine del libro. In primo luogo, l'eredità del *German Thought*, di un pensiero cioè volto a sporgersi per incidere sull'esistente, sulle sue contraddizioni irrisolte e sui suoi aspetti incompiuti, si declina presentando l'importanza di un'analisi circa gli aspetti prettamente politici della questione europea: visibile per esempio nelle riflessioni di Jürgen Habermas circa il cosmopolitismo e in quelle di Dieter Grimm sui rapporti tra costituzioni e trattati, esso sottolinea la necessità di rinfocolare il dibattito e le pratiche sociali relative alla costruzione di una stabile identità e di una integrazione interna per il popolo europeo, oltre e al di là dei "semplici" nazionalismi e stati moderni. In secondo luogo, la *French Theory*, nel suo lanciarsi oltre il bordo dei fenomeni per decostruirne i contorni, lascia invece secondo Esposito da un lato una prima riflessione, visibile già in Derrida, circa la necessità per l'Europa di potersi definire unicamente a partire dalla propria alterità, spaziale, culturale o temporale. Una riflessione che tuttavia nella sua impoliticità e indeterminatezza cede il passo, per l'autore, ai ragionamenti contenuti nella prospettiva maggiormente concreta di Étienne Balibar, dove l'esterno viene ad assumere la forma dei confini e delle frontiere, culturali prima che spaziali, dell'Europa, bisognosi ormai di una rimodulazione e democratizzazione dall'interno in grado di includerne però l'esterno e riarticolarne in questo senso gli spazi di convivenza sociale. La conclusione del volume, infine, è lasciata all'eredità dell'*Italian Thought*, che porta con sé la rinnovata importanza di una centralità del politico, della categoria di un "fuori" inteso come

confronto e rapporto tra attori sociali e della necessità di un impegno che leghi tra loro i membri di una intera comunità: è infatti sulla scia di queste categorie che Esposito rilancia, in conclusione, l'idea di una Europa come "potenza civile", all'interno della quale il secondo termine è però sinonimo di "popolare" e, in questo senso, riferimento a un ceto sociale specifico, in grado di fare emergere la necessità di un progetto europeo che si presenti come realmente civile solo se in grado di rappresentare entrambi i suoi due popoli, quello dei ceti privilegiati e quello dei meno abbienti.

In conclusione, la "filosofia per l'Europa" che Esposito abbozza nelle pagine del volume non si presenta però come un'agenda del reale sterilmente dettata a tavolino dalla teoria, né tantomeno come una resa del teoretico rispetto al fenomeno sociale: essa è, al contrario, pensiero sul e del reale, che si nutre di elementi teorici provenienti da tradizioni e climi teorici, differenti per contenuti e metodi ma in grado di toccare, indicare e farsi stimolare da un ampio ventaglio di questioni interne alla complessità del progetto continentale e delle sue criticità. Dai confini del proprio ai rapporti con l'altro, dalla rimodulazione dell'identità e degli spazi ai rapporti sociali interni, il "fuori" verso cui si sporgono la filosofia e l'Europa è pertanto un "fuori" che si dice in molti modi, e alla cui costruzione questo volume contribuisce come un primo, ma decisivo, passo.

Recensione

Ippolita, *Anime elettriche. Riti e miti social*, Jaca Book, Milano 2015, 122 pp.

Rinaldo Mattera

Con *Anime Elettriche*, a oltre dieci anni dall'esordio (*Open non è Free*, 2005) lo sguardo critico del gruppo Ippolita si focalizza sugli aspetti più intimi del mondo *social*, esplorando il rapporto tra l'utente e la macchina globale dell'informatica di consumo. Lo fa attraverso la consolidata esperienza di scrittura conviviale, cercando per certi versi anche di tracciare un bilancio, rispetto ai cambiamenti epocali vissuti negli ultimi decenni, tra diffusione su vasta scala di dispositivi di interconnessione mobile, servizi informatici di massa, piattaforme *social*, business telematici.

Si cerca di rispondere a interrogativi sempre più pressanti nella società delle reti: come si ricerca la verità e come si cura il sé nel mondo digitale? O meglio, quanto si è liberi o meno di farlo nei percorsi predisposti dai padroni dei giardini recintati del Web 2.0, dove il gioco, la condivisione e la narrazione divengono auto-poiesi cognitiva ed emotiva, nella costante e asfissiante conferma del proprio potere simbolico? A scanso di torve predizioni, il collettivo ritiene che un fronte antagonista all'avanzare della mega-macchina sia assolutamente vivo e vegeto, un arcipelago di *isole nella rete* che porta avanti progetti micro-politici, sviluppa strumenti appropriati per le comunità e porta avanti la resistenza digitale.

In apertura il testo annuncia subito il tentativo di superare la tradizionale, quanto stantia, polarizzazione tra apocalittici e integrati, tecno-entusiasti e tecno-fobici. Partendo dal presupposto che conoscenza e partecipazione, passione e volontà di sapere, sono legate a determinate contingenze – di vita, di studio, di approccio – la proposta è matura e consapevole per andare oltre le sterili dicotomie. Del resto, la semplificazione a logiche binarie – mi piace/non mi piace – tipica dell'era social-mediatica, è uno dei temi critici cui il collettivo ha già dedicato un intero volume (*Nell'acquario di Facebook*, 2012).

La visione complessiva dei fenomeni trattati deriva da una esperienza diretta e di campo – sociale, economico, culturale, tecnico-scientifico – o meglio

dall'intersezione di una pluralità di esse, che si esprime al meglio nella plurivocità del collettivo, composto da persone cresciute negli Hack Lab degli anni '90, con esperienze di media-attivismo. A distanza di decenni dall'emergere del Cyberspazio come punto nodale di incontro e scontro tra poteri tradizionali, istituzioni, comunità autonome e movimenti contro-culturali, il lavoro di Ippolita offre un completo insieme di mappe, piuttosto ricche e dettagliate, per un territorio che sembrava piuttosto restio ad averne.

Questo libro può essere visto come ulteriore sviluppo, in altri modi, di un discorso che ha abbracciato diversi aspetti della tecno-cultura, a partire dai rapporti tra le comunità hacker e il mercato globale, passando per l'emergere delle Big Corporation come Google e Facebook e la presunta diffusione della democrazia digitale. Dopo averci portato dietro le quinte di Internet, accompagnato alla scoperta del Web e delle infrastrutture che ne permettono il funzionamento, nonché di chi lo governa, in questo testo l'analisi si sposta sul versante dell'utente.

Corpi e menti interagenti con sistemi informatizzati, individui iper-connessi e rapporti ludicizzati tra interfacce macchiniche e strati di coscienza, incoscio collettivo e modellizzazione attraverso la proceduralizzazione delle pratiche, questi alcuni temi importanti. Viene evidenziato il rapporto tra autenticazione e autenticità, che si manifesta nell'atto che prevede l'accesso tramite login e password all'*alter ego* virtuale. Evento che comporta la cessione di una parte di sé a società private, che rendono *machine readable* la complessità dell'animo umano, grazie al *profiling* e al *data mining*. L'esaltazione del produttivismo comunicativo si accompagna alla trasparenza estrema e all'ipercoerenza narrativa, tutti elementi necessari al *self branding*, ovvero l'egopoiesi che nei social network commerciali di massa si traduce in mercificazione e iper-esposizione al pubblico ludibrio del proprio alter ego digitale. Del resto "Facebook è gratis e lo sarà sempre", ma chi farebbe mai pagare la materia prima per entrare in filiera?

Altro elemento centrale nell'analisi di Ippolita è la pornografia emotiva che trasforma l'intimità e l'emotività in un continuo disvelamento di pulsioni e gesti di spettacolare esibizione, per catturare attenzione, quindi *like* e condivisioni nell'arena social-mediatica, elementi che nell'interazione uomo-macchina finiscono per sostituire l'empatia e il calore. La massa di utenti *prosumer* (produttori e consumatori allo stesso tempo) sembra proprio avverare la profezia di Baudrillard sul collasso della società dello spettacolo per mancanza di un pubblico osservante, a favore di uno spettacolo generalizzato, nel quale siamo tutti partecipanti. Corpi docili e menti plasmate dal desiderio indotto di esser famosi e visibili anche solo per pochi istanti, ma felici e sfruttati sempre. Milioni di persone nel mondo vivono costantemente connessi, quasi prigionieri dei propri profili social e immersi nelle chat, alla ricerca di pochi minuti di celebrità ed esposizione mediatica, ugualmente al giocatore d'azzardo che insegue il giusto tiro di dadi, nonostante sia cosciente della statistica frustrante che lo vede perdere quasi sempre, vincere quasi mai. Uscire dai labirinti digitali e dagli scaffali virtuali dell'iper-social, combattere le patologie legate all'assuefazione dall'utilizzo di Internet coi suoi disturbi cognitivi ed emotivi, questi

alcuni temi che in parte cercano di scalfire la mitopoiesi del Web, la grande narrazione che si diffonde ogni giorno come una nuova religione.

Mercificato e spettacolarizzato nel reticolo di radicale trasparenza e visibilità del Web 2.0, che Ippolita aveva già precedentemente definito più che altro “un insieme di comportamenti”, il nostro gemello digitale diviene corpo trasduttivo: in tal modo l’entità somato-psichica viene subordinata all’entità meccanica, che detta le regole preventivamente, attraverso i codici di comportamento e i Termini di Servizio, illustrando possibilità di interazioni e percorsi gamificati. La ricerca della verità e la cura del sé, in senso foucaultiano, tornano ad assumere caratteristiche confessionali e disciplinari, grazie al dispositivo panottico delle grandi corporazioni, uno *sguardo senza volto che trasforma tutto il corpo sociale in un campo di percezione*.

In altre parole, l’egemonia turbo-capitalista della Silicon Valley sembra aggiornare le interfacce attraverso cui il sistema di potere si relaziona, riscrivendo e riconfigurando le regole del gioco, che vengono introiettate docilmente grazie a obbedienza e asservimento volontario. Quantificare costantemente attraverso l’esposizione e l’automonitoraggio digitale, come propone il movimento californiano *Quantifiedself.com*, magari sognando un giorno che la matrice di dati corrispondente al nostro corpo biologico trapassato, possa essere reinterpretata da una macchina che ci faccia reincarnare in un altrove post-organico, come in una puntata della serie tv digital-distopica *Black Mirror*.

Lo sguardo e la postura di Ippolita dimostrano in questo testo una solidità impressionante, che poggia sulle spalle di decenni di esperienza, attraverso i quali la conflittualità legata ai temi dell’informatica del dominio ha portato a un costante impegno politico e sociale. La formazione di consapevolezza su temi fondamentali nella società delle reti, dove il controllo sui processi di soggettivazione agisce sui corpi, innervandoli attraverso i fili invisibili della telematica di consumo di massa, è sempre più una necessità per incentivare la ricerca di percorsi alternativi, slegati dalle rotte dei leviatani di Silicon Valley.

A metà degli anni 2000, quando il Web 2.0 muoveva i primi passi e si affermava su vasta scala l’uso e consumo di Internet coi suoi nuovi giocattoli digitali, uno dei principali sussulti tra hacker e mediattivisti consistette nella presa di coscienza che la massificazione e la conseguente semplificazione della cultura digitale avrebbero portato a un appiattimento e una perdita di consapevolezza generalizzata. Oggi che il populismo digitale è una realtà consolidata e che personaggi come Mark Zuckerberg vengono ricevuti come veri e propri capi di stato e poche grandi mega-corporazioni gestiscono una parte rilevante dell’accesso a Internet, potendo quindi decidere chi può comunicare, in che modo e in che spazio-tempo, il lavoro di Ippolita è il modo migliore per abbracciare una prospettiva di campo che riunisce teoria critica e radicale con il *know-how* degli addetti ai lavori. Le piattaforme – *social, e-commerce*, multi-media – offrono possibilità di comunicare, acquistare, fruire di contenuti, e la loro apparente gratuità maschera da un lato lo sfruttamento dei meta-dati rilasciati dagli utenti, dall’altro una pratica di

disciplinamento e controllo, nonché di incatenamento del desiderio e della conoscenza entro i propri limiti prestabiliti.

Se si è d'accordo con questa visione, *Anime Elettriche* è un buon modo per capire come agisce la microfisica del potere che promana dagli schermi e arriva sin dentro il profondo dell'animo umano, passando dal *clic* della mano, attraverso l'occhio e fino alle profondità limbiche. Chi invece pensa che l'attuale assetto della *network society* e i giganti di Silicon Valley con i loro luna park digitali siano quanto di meglio la rivoluzione informatica possa offrire, potrà ugualmente godersi una lettura ricca di approfondimenti di tipo filosofico, sociologico e tecnologico.

Recensione

L. Lo Sapiro, *Potenziamento e destino dell'uomo. Itinerari per una filosofia dell'enhancement*, Il Melangolo, Genova 2015, 125 pp.

Davide Sisto

Questi primi anni del XXI secolo sono profondamente segnati dalle radicali trasformazioni e dai cambiamenti significativi che le innovazioni scientifiche e tecnologiche stanno imponendo via via all'uomo, sotto molteplici punti di vista, all'interno dello spazio pubblico. È certamente vero il fatto che in ogni epoca storica l'uomo si sia trovato a dover far fronte alle conseguenze sociali, culturali e politiche del progresso e dell'innovazione. Tuttavia, mai come oggi la tecnologia, la medicina e la scienza in generale si sono spinti così in là, mettendo in discussione qualsivoglia regola o legge ritenuta – almeno sinora – indiscutibile per la vita quotidiana dell'uomo. *Human Enhancement* è l'espressione linguistica per eccellenza all'interno di cui si annidano, spesso caoticamente, sogni e incubi di coloro i quali svolgono attività lavorative sia in ambiti biomedici sia in ambiti umanistici. Tale espressione comprende, infatti, tutti quei processi, tanto pratici quanto teorici, che riguardano la possibilità di un potenziamento dell'umano attraverso interventi di natura biomedica o tecnologica in senso lato, le cui conseguenze aprono – in primo luogo – orizzonti di carattere teoretico, bioetico e morale finora inesplorati, dunque determinano – in secondo luogo – dibattiti socio-culturali infiniti e di difficile risoluzione.

Il libro di Luca Lo Sapiro, in poco più di cento pagine, si propone l'ambizioso compito di fornire una sorta di mappa concettuale con cui (tentar di) esaurire la molteplicità di problemi legati allo *Human Enhancement* e, al tempo stesso, di offrire una propria chiave di lettura sul tema. Compito ambizioso per il carattere *naturalmente* labirintico del potenziamento umano e per la difficoltà di disporre di evidenze teoriche, che non siano il frutto di ideologie, fanatismi assortiti o pregiudizi. Lo Sapiro, con un linguaggio tecnico che però non rinuncia mai alla chiarezza espositiva, si dimostra abbastanza abile nel rispettare il compito che si è imposto a priori.

La strategia strutturale del testo è particolarmente razionale e lineare: in primo luogo, Lo Sapio cerca di definire l'espressione "Human Enhancement" sulla base dei numerosi studi che si sono finora succeduti sul tema. Tale definizione, tra approcci pragmatici, statistici e funzionalistici, non può che rimanere sempre vaga e mai determinabile una volta per tutte, soprattutto a causa del suo legame insolubile con il concetto di *natura umana*, concetto altrettanto nebuloso e inconcludente. A seconda del modo in cui noi, infatti, pensiamo la "natura umana" possiamo comprendere il significato e le conseguenze di un suo eventuale potenziamento. Limite "sacro" oltre il quale è necessario mai spingersi o concetto mobile, dai confini molto labili, che può essere plasmato arbitrariamente a seconda delle esigenze storico-culturali di una determinata epoca? Non vi è modo di rispondere nettamente, a meno che non si voglia rimanere prigionieri di pregiudizi, ideologie, credenze.

L'impossibilità di attribuire un significato univoco e valido una volta per tutte allo *Human Enhancement* e alla natura umana permette pertanto all'autore, in secondo luogo, di porre in luce – ordinatamente – pregi e difetti delle due macro-aree paradigmatiche che si contendono il primato teorico sull'argomento: quella dei cosiddetti "bioliberali" (i transumanisti, *in primis*), i quali identificano entusiasticamente il potenziamento umano con il progresso e con il miglioramento della condizione umana, e quella dei cosiddetti "bioconservatori", i quali interpretano invece il potenziamento biomedico dell'umano come una sorta di snaturamento dell'uomo stesso. Tanto i bioliberali quanto i bioconservatori hanno a loro fondamento uno specifico modello di antropologia.

Il modello antropologico dei primi, che – come detto – fanno solitamente parte del vasto territorio del transumanesimo ("è possibile e auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca a una fase di evoluzione autodiretta consapevole", il suo motto più celebre), si basa su una radicale visione *dualistica* dell'essere umano, delineata a partire dagli effetti del processo di secolarizzazione e del disincantamento del mondo. Il potenziamento umano, all'interno di questo orizzonte teorico, è riconducibile, pertanto, a una separazione netta del piano mentale – apparentemente non biodegradabile – da quello fisico, come dimostrano le riflessioni di importanti studiosi come Aubrey de Grey, Ray Kurzweil, Nick Bostrom. Come sottolinea correttamente Lo Sapio, il potere che i transumanisti attribuiscono alla tecnica e alla tecnologia, quali strumenti atti a potenziarci mediante una separazione qualitativa della mente dal corpo, è frutto – molto spesso – di un confuso mix di essenzialismo, platonismo tecnofilo e materialismo escatologico, da cui scaturisce una sorta di «*filosofia della storia* tecno-mediata in cui alla selezione naturale, alla lotteria del caso *naturaliter* inteso si sostituisce l'azione *consapevole* dell'uomo che mediante la tecnica supera e *dirige* l'evoluzione della propria specie» (cfr. p. 55). La singolarità tecnologica, quale punto di arrivo di questo processo di auto-trascendimento da parte dell'uomo, rappresenta – in definitiva – una banalizzazione transumanista dell'antropologia filosofica.

Il modello antropologico dei secondi, invece, i quali spesso lambiscono i confini dei territori apocalittici dei luddisti, utilizzano gli strumenti dell'essentialismo e del sostrato morale comune per evidenziare le conseguenze drammatiche – e spesso “blasfeme” – di una possibile e radicale modificazione di ciò che l'uomo è ed è finora stato. Il loro sostanzialismo, se a tratti accetta l'idea che si possa migliorare la condizione umana per mezzo della medicina di modo da conseguire un benessere sempre più soddisfacente, tuttavia mette in guardia l'uomo a non voler oltrepassare un certo *limite*, oltre il quale si manifesta lo spettro dello snaturamento umano e della perdita della sua essenza. Il “mito” del limite, all'interno del pensiero dei bioconservatori, si sviluppa tanto all'interno di posizioni teoriche che mirano, potremmo dire, a una moderazione pedagogica quanto all'interno di posizioni metafisico-religiose condizionate da un fissismo di carattere principalmente dogmatico.

Ora, il testo di Lo Sapiro si muove agilmente tra le singole posizioni, la maggior parte delle quali di natura bioetica, senza però entrare eccessivamente nei particolari, come appunto dimostra la sua già menzionata brevità. Rappresenta, quindi, uno strumento utile per chi, non avvezzo alle problematiche legate allo *Human Enhancement*, vuole avere a disposizione un quadro generale del problema. Lo Sapiro, oltre a porre in vetrina le diverse questioni che riguardano il potenziamento umano, cerca anche di offrire una sua personale lettura, seppur in maniera eccessivamente timida. Egli, non mostrando particolare entusiasmo né per i bioliberali né per i bioconservatori, dal momento che razionalmente e imparzialmente ne evidenzia luci ed ombre, sottolinea la necessità di coniugare il potenziamento umano con il concetto di possibilità d'essere, passando dal piano morale a quello epistemologico. «Occorre [...] definire i limiti e le criticità insiti nell'attuale concetto di *enhancement* per, poi, tratteggiare il *perimetro teorico* di un concetto che, opportunamente rimodulato, possa fungere da strumento euristico efficace a *comprendere* i processi cui le scienze biomediche contemporanee mettono capo» (p. 11). Senz'altro, un ragionamento saggio, forse in parte utopico e irrealizzabile tenuto conto degli atteggiamenti da tifo da stadio delle due parti in contrapposizione tra loro, che risulta essere l'unica modalità possibile per dare un senso a un concetto – quello del potenziamento umano – il quale, rimanendo bloccato all'interno di posizioni estreme, rischia di inaridirsi e di diventare semplicemente oggetto di vacue discussioni da bar, che di certo non conducono a un miglioramento dello spazio pubblico all'interno di cui siamo inseriti.