

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.