

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.