

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.