

Focus on line

Bimestrale telematico per ripensare la politica e le sinistre

n. 6, novembre-dicembre 2000

Antonio Chiocchi
Libertà e comunità.
Reinterrogando due categorie chiave

Focus on line

Supplemento telematico di **Società e conflitto**

Redazione di "Società e conflitto"

Luisa Bocciero

Antonio Chiocchi (direttore editoriale)

Sergio A. Dagradi

† Lucio Della Moglie

Domenico Limongiello

Agostini Petrillo

Antonello Petrillo (direttore responsabile)

Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

Direttore di "Focus on line"

Antonio Chiocchi

Sito web

www.cooperweb.it/focusonline

Copyright by Società e conflitto 2000

Libertà e comunità.
Reinterrogando due categorie chiave
di Antonio Chiocchi

1) Il dibattito culturale a sinistra si caratterizza, sovente, per essere afferrato, risucchiato e stritolato dal contingente, dalle cui spirali non riesce più a divincolarsi. Ma il contingente tanto più segrega e spiazza quanto più la linea del tempo è stata gettata in una cavità buia, privata dello sguardo della riflessione e del cuore della partecipazione. Si prendano tre esempi emblematici, tra i tanti possibili:

- a. l'esplosione delle guerre etniche in Europa ed in Africa, dopo la "caduta del muro";
- b. la progressione geo-politica dei populismi etnico-razziali in tutta l'area europea occidentale;
- c. il riaffacciarsi della sinistra ombra del nazionalsocialismo con l'affermazione del "fenomeno Haider".

In tutti questi casi - ed in molti altri ancora - le sinistre sono rimaste sorprese: linea del tempo e freccia della storia le hanno colte impreparate, attardate in discussioni di retroguardia o invischiate, non di rado, in pure "questioni di potere". Non hanno trovato niente di meglio che appoggiare, nella quasi totalità, il nuovo ordine mondiale sotto la leadership incontrastata degli Usa.

Dalla "guerra del golfo" alla "guerra umanitaria" in Kosovo, si è sempre trattato di indirizzare potenza ed atto contro un "nemico esterno". Un paradigma dell'ostilità estrema è stato elevato a nuovo codice di "democrazia internazionale", interamente subito e, peggio, agito dalla stragrande maggioranza delle forze di sinistra.

Dobbiamo registrare un silenzio assordante, soprattutto a sinistra: il mancato interrogarsi intorno allo scenario catastrofico del XX secolo, proprio nel punto/luogo in cui tenta di proiettare i suoi tentacoli d'acciaio sul XXI.

Cultura, storia e politica non sono riuscite ancora ad affrancarsi dalla catastrofe di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, della cui sindrome di onnipotenza rimangono prigioniere e, ad un tempo, custodi, continuando a produrre orribili creature. Dopo Auschwitz, sì, il silenzio; ma un silenzio che ha demolito tutte le ragioni della speranza, insediando il deserto al posto della vita. L'azione dell'io desiderante del potere è, dopo Auschwitz, una devastazione sistematica silente. Anche nel senso che la prossimità e la profondità del male ci hanno anestetizzati, rendendoci inermi e indifferenti.

Non lo Stato - come voleva Nietzsche -, ma il 'politico' della catastrofe è ora il "mostro gelido". Le culture politiche delle sinistre non hanno saputo elaborare alternative; anzi, sono finite risucchiate nel medesimo gorgo. Le stesse politiche di Welfare, pur benemerite, recano nascoste nelle loro più intime fibre il virus funesto del disconoscimento dell'"alterità conflittuale" e della pura e semplice "diversità".

'Politico' e Stato della modernità e della contemporaneità s'impigliano nel silenzio di Auschwitz. Con questo non si vuole tracciare un percorso di consequenzialità lineare tra modernità e Auschwitz. Al contrario, già l'archeologia originaria del "moderno" presenta al suo interno non secondari filoni irriducibili ai codici universalizzanti e onnicomprensivi della politica e/o dello Stato. Si intende, piuttosto, affermare che le espressioni del pensiero politico della modernità finiscono con il dissolversi nell'abisso dei campi di sterminio: le une per aver deciso Auschwitz; le altre per non aver saputo scongiurare e/o adeguatamente fronteggiare il bilico della disumanizzazione dell'umanità, fino al punto che, in nome di una presunta "politica umanitaria", oggi giustificano nuove guerre di sterminio e nuovi genocidi.

Con Auschwitz, le pulsioni tiranniche e universalizzanti del pensiero politico moderno si compiono. Un vero pensiero politico della contemporaneità *non* si è ancora dato. La contemporaneità nasce *orfana* e lo è tuttora: ad essa non corrispondono un conforme pensiero (anche della politica) e congrue forme di espressione (anche dello Stato). Possiamo lecitamente sintetizzare: il "moderno" invade il "contemporaneo" e lo aggioga ai suoi ceppi, costringendolo a procedere con le *spalle al futuro*. Sta qui, già a livello di enunciato formale, la drammatica friabilità dei para-

digmi del *post-moderno*: qui il *post* è inesorabilmente avvinto al suo *ante* che, come una maledizione biblica, non lo abbandona mai.

Non aver saputo rispondere alle sfide della modernità con un scatto di valicamento, ha consegnato le culture politiche delle sinistre all'ammutolimento tombale del lager e dell'atomica. Ritrovare parole e linguaggi, a sinistra come altrove, oggi deve significare, prima di ogni altra cosa, uscire dal *silenzio di Auschwitz*. Cioè: divincolarsi dai tentacoli della modernità. Non c'è altro spazio vitale oggi per nessuno. Fuori di ciò si recita soltanto la pantomima del già detto e del già visto e si subiscono i cascami purulenti del già patito.

Il silenzio delle sinistre oggi ci parla ancora del silenzio di Auschwitz e dell'atomica. Parlare, oggi a sinistra, può solo significare infrangere quel silenzio. Infrangere quel silenzio significa aprire percorsi di attraversamento e di esperienza che sappiano lasciarsi alle spalle i *totem* e i *tabù* delle forme politiche e dei modelli culturali della modernità. Separarsi dai totem e dai tabù della modernità significa fare i conti, senza residui, con i risvolti oscuri e terribili dei processi di *civilizzazione* e *occidentalizzazione* del pianeta: quelli passati e quelli in corso.

Serve lavorare ad una messa in discussione della cultura occidentale e dei suoi processi di secolarizzazione, complessificazione, differenziazione e globalizzazione. Non per far fronte, dal lato opposto, al presunto "tramonto dell'Occidente" che, al contrario, conserva ben vivi e ben vegeti i suoi dispositivi di potere e le sue "macchine di guerra". Ma per uscire, una volta per tutte, dalle secche del titanismo e del prometeismo occidentali, lavorando ad un'idea e ad una realtà di Occidente ben differenti.

Quello a cui resta da guardare e che rimane da pensare non è (più) l'Occidente del dispotismo e della colonizzazione; bensì l'Occidente dell'ascolto e del dialogo, del contatto e della contaminazione, al di fuori di ogni progetto di potere e di potenza. È l'accesso a queste dimensioni che consente il recupero e la rielaborazione delle più alte, nobili e vitali culture a cui l'Occidente stesso ha dato forma.

2) Provare a dare cominciamento a questo percorso è impresa ardua. Quelli che qui si tentano sono ancora meno che scarni e incompleti abbozzi. Un punto di partenza possibile - tra i tanti legittimi - è provare a saggiare alcune categorie chiave strettamente interconnesse: libertà e comunità. Qui le reinterrogiamo sia per il "portato assoluto" della loro relazione che per il carattere "contingente" che vanno sempre più assumendo nella discussione culturale e nel dibattito politico.

La parabola del XX secolo si è conclusa così come era iniziata: il dissolvimento vertiginoso della libertà nel "ferro e fuoco" della guerra. Pensare la semplice parola libertà, oggi, può solo significare pensare il *limite* di questa storia.

Posizionarsi sul limite della storia del XX secolo è soltanto un atto iniziale che reca in sé una doppia intenzionalità: (i) non eludere gli orrori che abbiamo alle spalle; (ii) cercare una via di uscita. Le due intenzionalità convergono in un punto intermedio cruciale: *abbandonare* il limite del XX secolo, tracciando e sperimentando in progressione le linee possibili di un nuovo cammino. Ma separarsi dagli orrori del XX secolo in tanto è possibile in quanto se ne riaprono e rinfrequentano i teatri di guerra, per una secessione che è, prima di tutto, simbolica, culturale ed esistenziale.

La storia del XX secolo è stata una storia contro la libertà. Anche perché la libertà è stata troppo debole e timida contro *questa* storia. Pensatasi e fattasi pensare come "prodotto storico", la libertà è finita stritolata proprio dalla storia. Non resta che *anteporre* la libertà alla storia, alla politica, allo Stato. Altrimenti ci si fa complici della storia, della politica e dello Stato *contro* la libertà.

Linea del tempo e freccia della storia sono in irrimediabile conflitto. Tanto la linea del tempo lavora per la libertà quanto la freccia della storia acceca e imprigiona la libertà. La storia è contro la libertà; il tempo le è a favore. Occorre incunarsi nella linea del tempo della libertà, contrastando i disegni di dominio e di potenza della storia, della politica e dello Stato.

Il tempo, non la storia, sfugge alla rete di prigionia stesa dalle essenze e dalle esistenze, poiché scorre in libertà e, come questa, è inafferrabile. Ecco perché ogni forma di dominio politico è, prima di tutto, dittatura sul tempo, pretesa insaziabile di regolarne i flussi. Ma dobbiamo agguerrire: il tempo non è riducibile a fatticità. Se quest'asse di indagine si rivela legittimo, pos-

siamo qui collocare una prima linea di superamento della riflessione della cultura occidentale sull'essere (e sulla libertà), da Platone ad Heidegger fino a Sartre e Nancy.

Dobbiamo dar atto a J.-L. Nancy di aver articolato una penetrante critica alle "filosofie dell'essere" occidentali¹. Tuttavia, il suo lavoro di scavo critico appare meno risolutivo di quello che, a tutta prima, può sembrare. Permangono aporie e contraddizioni di non lieve conto che occorre, senz'altro, lasciarsi alle spalle. Nello sviluppo dell'argomentazione tenteremo di approssimare primi passaggi di valicamento.

Il tempo non è mai "esistenza come tale" e nemmeno "essenza come tale", per il buon motivo che non può esser mai se stesso: o meglio, è sempre diverso da sé, perché mai scade al rango di pura fatticità. Nel tempo regnano, dunque, il diverso e l'altero: esso ora è presente e l'attimo successivo già diventa passato e futuro, al punto da far dubitare della sua "esistenza ontologica". Ma è proprio fuori dall'ontologia che esso veramente vive e si articola. Ecco perché il tempo è la dimora della libertà e la libertà è lo slancio vitale del tempo.

Concepita come pura fatticità, la libertà, proprio perché abbandonata, non è più redimibile e accoglibile. Possiamo esprimere il concetto in un altro modo: la libertà è sempre qualcosa di più e di diverso dell'"essere stesso" abbandonato che ci viene offerto. Anzi, la libertà in quanto "essere stesso" non si offre, ma ci viene sistematicamente negata. In quanto slancio vitale del tempo, la libertà è, invece, l'inafferrabile che resta continuamente da riafferrare ed esperire.

Pretendere di catturare la libertà equivale a dar prova di fallacia; lo stesso deve dirsi della pretesa di afferrare il tempo. La libertà è lo spazio incompressibile del tempo; il tempo, nella sua più profonda pulsione, segna sempre l'incoercibilità temporale della libertà.

Se è vero che non possiamo condannarci a pensare la libertà come una "idea", un "principio puro", un "apriori assoluto" etc., altrettanto vero è che non possiamo ridurla a "fatto". Tanto l'idea che il fatto stendono, in modi differenziati, reti di coercizione e di compressione a danno della libertà: (i) l'idea la riduce ad una tirannica coazione a ripetere; (ii) il fatto le strappa il cuore. È vero: l'idealità della libertà non può mai inverare l'escatologia della liberazione della storia; al contrario, l'ideale escatologico infeuda la storia sotto la propria onnivora fame di comando assoluto. Ma nemmeno, all'opposto, la fatticità della libertà può prolungarsi nella libertà della storia; al contrario, la libertà è sempre libertà *dalla* storia. A tutte e due le ipotesi si deve opporre quest'argomento: la libertà trova fondamento e sostentamento solo nel tempo; non nell'idea e nemmeno in se stessa come fatto. La storia è sempre dalla parte dei vincitori e dei potenti; il tempo, al contrario, cammina al fianco della giustizia e dei dominati.

La libertà (dell'esplosione) dell'inedito sta nel tempo. E l'inedito non è semplicemente "quello che accade". Più esattamente, è ciò che *irrompe* con forza creatrice e destrutturante. Se si pretende di fondare la libertà, essa è destinata perennemente a svanire, traducendosi in cattività. Ed è destinata tradursi in cattività, anche fondandosi su se stessa come pura fatticità.

Eppure il movimento di dileguamento della libertà è insopprimibile. Quale spazialità del tempo e contraltare della storia, anzi, la libertà è ancora di più afferrata dal dileguamento. Ma il dileguamento avviene nel tempo che è la dimora della libertà. Ciò sta ad indicare che la libertà non solo va continuamente ripensata e riposizionata, ma continuamente riconquistata.

Che la libertà svanisca non indica necessariamente che essa si perda e venga perduta. Il movimento dello svanire si risolve anche in un altro possibile e più pregnante esito: la conquista della libertà da parte della libertà. Nella conquista della libertà da parte della libertà si dà la possibilità che i soggetti delle differenze e del conflitto diventino soggetti della liberazione.

Il movimento di dileguamento della libertà ha, pertanto, una doppia e contraddittoria traiettoria:

- a. il percorso terribile che pone la libertà in cattività;
- b. il percorso che conduce la libertà alla liberazione e che riscatta la liberazione nel segno e nel rispetto della libertà.

3) Cerchiamo ora di gettare lo sguardo sulla seconda categoria chiave: comunità. In una prima e lunga fase, soprattutto a sinistra, il localismo è sembrato una efficace reazione alle disfunzioni che avevano colpito tutti i sistemi "macro", dal livello politico-istituzionale a quello economico-sociale. L'apologia del locale che ne è seguita ha finito col mettere in secondo piano le questioni cruciali del rapporto istituzioni/comunità locali all'interno del teatro delle (nuove) differenze e

delle (nuove) egemonie che, intanto, i processi di globalizzazione stavano allestendo. Più recentemente, soprattutto dopo l'entrata in scena del "fenomeno Haider", tra i sostenitori dei paradigmi del locale ha fatto capolino qualche indecisione che, in qualche caso, sembra alludere a parziali ripensamenti.

Sia nella fase apologetica che in quella del ripensamento, ciò che appare insufficiente è l'impianto politico che ha caratterizzato molti degli approcci localistici, per i quali si trattava di opporre alla decisione dall'alto (dello Stato, della politica, delle istituzioni, dei partiti, dei sindacati etc.) l'iniziativa dal basso dei soggetti locali. Per questo impianto politico, la fine del paradigma socialdemocratico starebbe, per l'appunto, nella crisi irreversibile dell'intervento dall'alto. Da qui la necessità, a fronte della paralisi dei "corpi intermedi" (Stato, partiti, sindacato, regioni etc), di "lavorare nel sociale" e assecondare i progetti/processi di sviluppo proposti dagli "attori locali"².

L'attenzione al locale, alle stratificazioni e alle problematiche che lo percorrono segna, indubbiamente, un fatto grandemente positivo che ha contribuito, non poco, allo svecchiamento della cultura politica della sinistra, affrancandola dai molti dei retaggi organicistici e storicistici che ancora la impregnano. Tuttavia, proprio il lavoro di ricerca e intervento sulle comunità locali ha rivelato molte inadeguatezze. Eppure non mancavano vistosi segni di cedimento delle identità locali proprio nei loro punti di maggiore forza storica, economica e sociale: i "distretti industriali" del centro-est, la cui crisi identitaria ha trovato i paradigmi del locale impreparati nell'approntare i necessari riaggiustamenti di rotta³.

Lo spaesamento che oggi sembra afferrare alcuni approcci localistici, molto probabilmente, nasce da un deficit di riflessione e di attenzione sul concetto di comunità e le situazioni da esso implicate. Qui cercheremo di scandagliare prime investigazioni intorno ai nuclei profondi del concetto di comunità, non tanto in polemica con l'approccio localistico, ma, in un certo senso, a prescindere da esso.

Il concetto di comunità richiama subito la situazione dell'*essere in comune*, la quale *limita* immediatamente la *libertà* di *ognuno* e *tutti*. Ora, siamo stati abituati a pensare libertà e comunità secondo moduli opposizionali.

Per fare un primo esempio, secondo il paradigma comunista, l'essere in comune è il più alto sigillo della situazione della libertà. In questo senso, comunità (comunista) è sinonimo di libertà.

Per fare un secondo esempio, secondo il paradigma libertario, al contrario, la comunità è, in un certo qual modo, l'antitesi della libertà, attenendo questa al singolo, mentre quella concerne il collettivo.

Per fare un terzo (e ultimo) esempio, secondo il paradigma democratico, la comunità richiama l'esistenza di un ordine politico a garanzia delle libertà individuali e collettive. Pertanto, la libertà del singolo e della collettività è sempre filtrata da dispositivi di regolazione politico-statali.

Stando così le cose, effettivamente come fatto osservare da M. Blanchot, la situazione della comunità si colloca sul margine stretto in cui possibilità e impossibilità sembrano convivere e non distinguersi⁴. E tuttavia - come ripete Blanchot - alla tentazione e al fascino della comunità libera e della libertà in comune non possiamo sottrarci.

Ma qui, evidentemente, non stiamo richiamando la "comunità naturale" e nemmeno la "comunità organica". Ci stiamo esplicitamente riferendo - con Blanchot - alla comunità che è tale nel dare soddisfazione ai bisogni e alle aspettative di libertà e felicità dei propri componenti e di chi ancora non rientra nel suo raggio di azione.

Possiamo designare questa comunità come *comunità d'amore*, come *comunità elettiva*. Qui l'elettività è: scegliere a favore della libertà propria e assecondare la libertà altrui. Il limite della comunità naturale e della comunità organica del "suolo e del sangue" è, così, spezzato prontamente.

La comunità elettiva è tale anche (se non soprattutto) per *elezione dell'altro*. I luoghi dell'identità squarciano, quindi, gli universi del locale. O meglio: li attraversano e li pongono in prosimità elettiva di localismi remoti sul piano strettamente geofisico e geopolitico, ma che diventano prossimi, se non contigui, sul piano dell'esperienza simbolica, affettiva, culturale e comunicativa, soprattutto oggi con l'esplosione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

ne. Nell'epoca della globalizzazione, i frammenti delle identità singole/locali si trovano in immediato e intimo contatto in teatri di senso globali.

Ciò indica che nessuna identità (locale o globale che sia) può autoriprodursi ed essere immanente a se stessa. L'auto-immanenza sarebbe solo il primo passo per costruire, in un rapporto di omologia, tutto il resto come copia conforme e dilatata del sé. Intorno a questo incubo si è consumato il delirio di onnipotenza del nazionalsocialismo. Uno sfrenato desiderio di auto-immanenza e auto-trasparenza costituisce, del pari, la malattia mortale del comunismo, in forza del quale esso è stato condotto ad un fatale autodissolvimento, oppure si è rovesciato in devastanti degenerazioni.

Ma i comunitarismi contemporanei hanno un altro marchio. Non si costruiscono più come ipertrofia, bensì come ripiegamento del sé: le "piccole patrie" che convivono le une accanto alle altre, secondo la logica del potere e del dominio. Ognuna espelle l'altero ed il conflittuale dal proprio seno. Spostatolo nell'ordine simbolico esterno, vi possono finalmente ingaggiare una strenua guerra. Il "comune" è qui la proprietà dell'appartenenza; l'altero è il venir meno proprio di questa proprietà, vale a dire il non appartenere.

Ciò che qui emerge, allora, è l'*assenza di comunità*, poiché niente è (più) veramente in comune, al di fuori della proprietà dell'appartenenza⁵. La comunità territoriale è, dunque, una rappresentazione ideologica che, come tutte le rappresentazioni ideologiche, ha il carattere della falsità. L'essere in comune di cui qui si discute è quell'essere di cui per primo ha parlato J.-L. Nancy: la comunanza di differenze incolmabili ed extraterritoriali⁶. Ora, la comunità d'amore e/o la comunità elettiva è esattamente la *comunità delle differenze*. L'approccio comunitario e neo comunitario è qui confutato e superato in radice.

Ma è la comunità delle differenze designabile propriamente come l'*essere singolare plurale*, così come sostiene ancora Nancy? Per meglio dire: possono le infinite singolarità essere la pluralità?⁷.

Incontestabilmente, nel discorso che stiamo venendo ad articolare, il profilo della comunità è la libertà; come, d'altronde, il segno della libertà è la comunità. Ma che la libertà abbia una dimensione comune non vuole, perciò stesso, dire che sia plurale. Solo un soggetto *multiplo* può essere effettivamente plurale. E la comunità delle differenze è un soggetto multiplo. Ogni soggetto, per comunitario che sia, che rimane fermo alla dimensione della singolarità coniuga un pluralismo precario, tremendamente contiguo al pluralismo democratico e alle sue condotte di senso elitiste.

La comunità d'amore, in quanto soggetto multiplo delle differenze, non è semplicemente "impolitica" e nemmeno si limita a mettere in pratica una transizione che la conduce *oltre la politica*. Come non è la forma disvelata dell'*impolitico*, così non è l'incarnazione dell'*oltrepolitico*. Più propriamente, è una dimensione irriducibile alla politica; anzi, sventra letteralmente la politica, costringendola a ridurre le sue pretese di onnipotenza e immergendola nel flusso caldo e tormentato dei "problemi della vita".

Se questo è vero, dobbiamo trarne una radicale conseguenza che incunea uno strappo significativo nei confronti della linea libertaria che da Hannah Arendt perviene fino a J.-L. Nancy: la *comunità umana* non è la depositaria della libertà, perché umanità e libertà non coincidono (8). Diversamente da quanto assunto da Hannah Arendt e fatto proprio da Nancy, l'uomo quale inizio non è inizio di libertà; al contrario e più congruamente, come già sapeva E. Paci⁹: la comunità umana è *il bilico* di libertà e schiavitù.

La libertà trascende la comunità umana; ma, in un certo senso, è anche ad essa preesistente. E tuttavia, della comunità umana la libertà costituisce l'ineliminabile orizzonte di senso. Il vero inizio, dunque, è la libertà; non già la comunità. Nella libertà sta la rottura della fatticità e dati dell'esistenza e della storia. La comunità umana supera la propria interiore indigenza proprio edificando la libertà. Che è libertà per sé e per l'intero vivente umano e non umano.

Sulla comunità umana pesa la condanna alla cattività. La libertà è una scelta di rottura di *radicale alterità*. È attraverso questa rottura - e solo attraverso essa - che la comunità umana supera la sua immanente indigenza e si riposiziona nel mondo e nel cosmo, senza più aggredirli o smungerli in funzione del proprio dominio assoluto. Il che indica che la libertà non è una *necessità*, come siamo stati abituati a pensare. Più pertinentemente, nel solco della critica kierkegaardiana alla dialettica hegeliana, la libertà è una *possibilità*¹⁰. Ed una possibilità ineliminabilmente

correlata ad una scelta, la quale non è necessaria, ma, anzi, problematica e "scomoda". Al crinale opposto della scelta della libertà si situa la schiavitù, la "grande selva" di G. B. Vico¹¹. Problematica della libertà ed assiomatica del potere si scontrano ancora una volta e più intensamente che mai.

Solo la libertà non è indifferente al *fondo oscuro* della storia. La radicale rottura che si accompagna alla scelta della libertà riconsegna piena luce al conflitto tra linea del tempo e freccia della storia. L'indifferenza hegeliana ed heideggeriana di fronte alle sorti del mondo è qui vinta. Come è vinta la terribile tentazione esercitata dal fascino seduttivo del male che, nel tentativo di uscita dalla prigionia della piattezza della storia disumanante, avvince in una progressione intensa Sade e Faust.

La libertà è, al tempo stesso, anteriore ed eccedente alla comunità umana. È essa stessa un coagulo di immanenza e trascendenza, "male" e "bene", "negativo" e "positivo". Facciamo da qui ritorno al punto originario indicato da Blanchot: la libertà è sempre la confluenza di possibilità e impossibilità. Essa esige sempre la scelta: chi non sceglie la possibilità della libertà è scelto dalle possibilità della storia, la cui rotta di marcia procede proprio impossibilitando la libertà. Anche per questo si suole spesso dire che la libertà è "questione di vita o di morte".

Ma la scelta della libertà deve essere continuamente ripetuta, affinata e approfondita. Giammai la libertà può espiantare la divaricazione e il contagio di "male" e "bene", "positivo" e "negativo". Essa consiste esattamente nella scelta rinnovata nel groviglio di "male" e "bene", "positivo" e "negativo"

Responsabilità primaria della comunità umana è la libertà. La responsabilità che qui irrompe non è verso una libertà coniugata semplicemente al plurale. No. La comunità umana si scopre e si rende libera solo se valica l'orizzonte angusto dell'umanesimo ristretto entro cui è stata finora imbalsamata.

Responsabilità della libertà indica, in primo luogo, l'eccedenza di tutti i codici politici. La libertà è molto di più delle libertà politiche e civili, pur fondamentali e irrinunciabili.

In seconda istanza, responsabilità della libertà indica la definitiva effrazione dei codici maschili (della politica e del potere; ma non solo) e apertura dell'uomo all'altro umano per eccellenza: l'irrappresentato femminile.

In terza istanza, responsabilità della libertà indica la soppressione del codice duale amico/nemico e la messa in scena della dialogica amico/altro.

In quarta, ma non ultima, istanza, responsabilità della libertà indica la cura umana del mondo e del cosmo, al di fuori di qualunque disegno di colonizzazione.

La comunità umana entro cui e con cui oggi dimoriamo ha in sé i tratti destinali della catastrofe. Questa linea destinale occorre rivisitare e confutare. Sarebbe riduttivo e ingenuo pensare di *uscire* dalla catastrofe che il XX secolo ha portato a compimento e che, nel contempo, ha lanciato verso nuove e più rovinose deflagrazioni. Si tratta, invece, di *separarsi* da questa catastrofe. Ciò è possibile, riabbracciando la linea del tempo e facendo esperienza dolorosa di tutte le mutilazioni che la freccia della storia ha sedimentato nelle profondità dell'esperienza umana del tempo.

Non possiamo condividere, soprattutto oggi, i progetti desideranti dell'"Uomo Comunità" ("Homo Gemeinwesen")¹², in cui l'essere unificato della specie si percepisce come comunità libera e ognuno ritrova il proprio sé, senza smarrire l'appartenenza ad una comunità non più contrapposta alla natura, ma solidale con essa. Qui uomo e natura, per dirla con Camatte, "fanno una sola cosa, non c'è frattura"¹³.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere a questo, pur parziale, approccio intuizioni felici e anticipatrici, in completa dissonanza con le culture di tutte le sinistre del tempo e fino all'aperta e integrale messa in questione dell'impianto marxiano e comunista. Senza, per questo, arretrare di un millimetro in fatto di radicalità; al contrario, acquisendone dosi supplementari e più vitali.

Il concetto di "Homo Gemeinwesen" serve qui alla confutazione sistematica delle pretese di ogni comunità territoriale e/o razziale di elevarsi al rango di specie. Demolito in radice è, così, il disegno totalitario di far coincidere *etnia* con *comunità*. È soltanto lungo la linea di sviluppo di questa semantica distorsiva che la parola comunità è diventata una parola maledetta, a fronte e ben dentro letali progetti e processi di sopraffazione umana. Il carattere letale di questa seman-

tica riposa esattamente nella rimozione simbolica, politica e, perfino, manu militari delle differenze.

Che questo non sia affare esclusivo dei populismi e comunitarismi di oggi è ben mostrato dall'intera evoluzione della storia occidentale (e non solo). In gran parte, la civilizzazione occidentale si è retta su una semantica distorsiva della comunità, in forza della quale l'etnocentrismo è divenuto il termine di inclusione dei valori identificativi occidentali di volta in volta dominanti e, insieme, il selettore di esclusione di quelli alteri¹⁴.

Ma lo stesso paradigma dell'"Homo Gemeinwesen" rimane esposto a quest'esito. Innanzitutto, perché rimuove la differenza uomo/natura. In secondo luogo, perché non appare inclusivo della differenza uomo/donna. In terzo, perché la comunità umana, proprio nella qualità di espressione della specie, è comunità delle differenze, con tutto il carico di inquietudini e problemi aspri che la situazione comporta.

La relazione uomo-natura non può mai assumere le forme della totalità; bensì rimane una relazione conflittuale. Solo che ora e qui la comunità umana non può regolare il conflitto con la natura in funzione di dominio. Dal dominio sulla natura, sulla specie, sul vivente e sul differente occorre iniziare a separarsi in via definitiva.

Tanto più forti si fanno le pulsioni comunitariste, quanto più le comunità organiche (etniche, territoriali etc) sono scalzate e destrutturate dai processi della differenziazione. Il comunitarismo è una risposta retrograda ad una problema avanzato. Non ci si può limitare a rincorrerlo o contrastarlo: la rincorsa e il contrasto rimangono sullo stesso piano dell'avversario che si vuole sconfiggere. Occorre aprirsi alla scelta e all'esperienza di una nuova prospettiva: la comunità delle differenze.

(novembre 2000)

Note

¹ Il testo di J.-L. Nancy che, sul punto, risulta essere un riferimento fondamentale è *L'esperienza della libertà*, Torino, Einaudi, Torino, 2000 (ma 1988). Su questo arco di temi, di rilevante interesse è anche l'introduzione al libro di Nancy di R. Esposito, *Libertà in comune*.

² Rilevante, sul punto, è l'esperienza condotta dal Cnel sotto la presidenza De Rita: cfr. i materiali ospitati sul relativo sito <http://www.cnel.it>. Particolarmente significativa, in argomento, anche l'esperienza e la produzione dell'AASTER: <http://www.aaster.com>. Interne a questo campo sono anche le posizioni di M. Revelli, di cui abbiamo dato conto nel precedente editoriale di "Focus on line".

³ Su questo processo, cfr. A. Bagnasco, *Tracce di comunità*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁴ Cfr. M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984.

⁵ Su questo campo tematico, ha recentemente insistito R. Esposito, *Communitas*, Torino, Einaudi, 1998. Di Esposito rileva, sull'argomento, anche l'Introduzione al libro di Nancy, di cui si è detto nella nota n. 1.

⁶ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992; a quest'opera si richiama apertamente Blanchot ne *La comunità inconfessabile*, cit. Nancy riprende il tema anche in *L'esperienza della libertà*, cit.; in part., pp. 86-98.

⁷ Si è intrattenuto su questi luoghi nancyani R. Esposito, *Libertà e in comune*, cit, pp. XXVII-XXIX. Il testo di Nancy specificamente richiamato è *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

⁸ Il testo della Arendt qui decisivo è *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970.

⁹ Le opere di Paci rilevanti sull'argomento sono: *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Paravia, 1967; *Per una fenomenologia dell'eros*, "aut aut", n. 214-215, 1986; *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991.

¹⁰ Di Kierkegaard, sul punto, rileva soprattutto *Aut-aut*, Milano, Edizione CDE, 1990;

¹¹ Per una lettura della "lezione vichiana" procedente in questa direzione di indagine, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. La "Scienza Nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; disponibile anche su Internet al seguente indirizzo: <http://www.cooperweb.it/relazioni/profilo1.html>

¹² Di questa tendenza, a torto marginalizzata nel dibattito culturale perfino delle "sinistre antagoniste", particolarmente rappresentativo è il più che trentennale lavoro di J. Camatte, di cui si vedano soprattutto: *Verso la comunità umana*, Milano, Jaka Book, 1978; *Comunità in divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000. Rilevanti, su linee di argomentazioni affini: G. Cesarano-G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973; G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo, 1974, Bollati Boringhieri, 2000.

¹³ J. Camatte, *Comunità e divenire*, cit., p. 10. La citazione è ricavata dalle "Tesi provvisorie" che risalgono al 1973 ed occupano le pp. 1-19 di "Comunità e divenire".

¹⁴ Per ricognizione in questa direzione, sia concesso rimandare ad A. Chiocchi, *Civiltà ed emarginazione. Per la critica della civilizzazione*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998; reperibile anche sul web: <http://www.cooperweb.it/relazioni/sguardi2.html>.