

Comunità e pluralità

A cura di Leonardo Samonà

Ritrattazione dell'illuminismo? ***Riflessioni introduttive su Comunità e pluralità***

È davvero possibile fondare la nozione di comunità su un tratto costitutivamente paritario, che escluda ogni rapporto di subordinazione e di dominio, come sembra esigersi nel progetto moderno di democrazia, dove la comunità politica è concepita dal principio come comunità di liberi ed eguali? Comunità e pluralismo possono coniugarsi insieme a tutto campo o esiste un larvato antagonismo fra i due concetti? Pur avendo come bersaglio ultimo la forma *politica* della comunità, i saggi raccolti nella parte monografica di questo fascicolo sotto la regia di Leonardo Samonà, che partecipa con un suo testo alla raccolta¹, tentano di ragionare in radice, e quindi in ogni sua possibile declinazione, la nozione di *comunità* (l'*avere in comune*, come modalità peculiare di convivenza, di amicizia, di associazione fra gli uomini e prima ancora, dentro questo, l'*essere-insieme* come modalità originaria, primitiva, dell'essere). Le otto "relazioni" che formano l'ossatura della raccolta e le otto "controrelazioni" – se così vuol dirsi – che ad esse rispettivamente si riferiscono riprendendone e problematizzandone i punti di vista e i contenuti, discutono da diverse angolazioni, a volte anche garbatamente confliggenti, in che modo questa nozione possa articolarsi concettualmente, in termini costitutivi – *categoriali*, se così vuol dirsi – su quella di *pluralità*. Termine di riferimento è dunque la pluralità come tale e non

¹ Cfr. L. Samonà, *Comunità e libertà*, *infra*, pp. 163-177. La raccolta ha origine dal convegno di studi su *Comunità e pluralità* svolto a Palermo, nei giorni 11/13 aprile 2013, per iniziativa dell'unità di lavoro locale del PRIN 2009 *Ontologia, ermeneutica e politica* (coordinatore nazionale Luigi Ruggiu), coordinata da Leonardo Samonà, che ha ideato questo tema nel quadro dell'attività di ricerca del gruppo palermitano. A questa fertile fase ideativa, che trova ovviamente la sua più significativa, anche se indiretta, testimonianza nel saggio che ho ricordato, intendono fare riferimento anche le pagine che seguono e che riproducono in modo più articolato i contenuti del breve indirizzo introduttivo allora concertato. Non sorprenderà perciò che, pur tenendo conto di quanto emerso nella ricchezza di quelle giornate, esse si raccolgano in modo particolare, anche se indirettamente, al saggio di Samonà. Devo inoltre precisare che l'uso del motivo della "ritrattazione" nel duplice senso della *retractatio*, qui autonomamente sviluppato in relazione all'illuminismo, si avvale interamente dell'elaborazione teorica di questo motivo, proposta dallo stesso Samonà in riferimento alla metafisica nel suo recente *Ritrattazioni della metafisica*, ETS, Pisa 2014.

in quanto ricondotta sotto il governo di un principio unico; anzi, come modo d'essere di quel che resiste, sia pur provvisoriamente, a una tale *reductio*: il più (o il meno) di uno, la moltitudine, il *plethos*, direbbe Aristotele, non configurabile come uno se non sotto la figura del numero, del numerabile; l'uno preso non da solo ma sempre insieme all'altro o ad altri. Si potrebbe dire che anche la pluralità viene in gioco anzitutto come una modalità primitiva dell'essere, come "categoria", al modo in cui Kant, per intenderci, nella tavola dei concetti puri dell'intelletto, la prospettava all'interno della classe della quantità (il cui schema puro è il numero), opponendone il concetto per un verso a quello di *unità* e per altro verso a quello di *totalità*².

Nel tentativo di riguadagnare dentro l'idea di comunità l'istanza di questa duplice opposizione mi sembra stiano il senso e la portata critica del movimento di ricerca cui i testi della raccolta danno vita. Va detto subito, però, che alla base del tentativo e degli interrogativi che lo sollecitano, sta un sospetto non nuovo nel dibattito non solo filosofico, ma anche teologico e politologico dei nostri giorni. Il sospetto è che un tratto dispotico, un tratto di esclusione e di violenza, attraversi dall'origine l'idea di *comunità*, per quel che essa ha di peculiare e di decisivo nella tradizione di pensiero da cui proveniamo. Se così fosse, una ragione che non cedesse alla pigrizia, risoluta a ribellarsi alla fatalità o, se vogliamo, all'irreparabile delle tradizioni, avrebbe da scavare parecchio attorno a questa idea, tanto da metterne allo scoperto il punto di radicazione più tenace nel terreno della filosofia. E questo punto è certamente da cercare là dove si stabilisce il discrimine fra comunità statiche, costituite solo in forza di legami esterni, impersonali, costringenti e comunità dinamiche, costituite in funzione di legami vitali, consapevolmente accolti e riconosciuti, dove l'*avere in comune* si fa esso stesso principio di libera associazione fra gli uomini. È in ragione di questa opposizione che l'idea di comunità entra non occasionalmente nella sfera d'interesse della filosofia. Ottimo esempio di un modo assai efficace di metterla a frutto potrebbe essere la *politéia* aristotelica, *regola di governo* di una comunità di liberi e uguali e insieme *regola di vita* all'interno di una tale comunità.

Parliamo volentieri di "comunità", là dove il principio di unificazione, il criterio che raccoglie i molti in un intero, è fatto risiedere nell'adesione all'accordo istitutivo non già *immediatamente*, quale che sia la materia, ma in riferimento a un insieme di valori che, pensato come vigente incondizionatamente, a monte e, per così dire, al riparo da ogni accordo e da ogni dissenso, è in pari tempo, in forza dell'accordo, assegnato alla libera iniziativa di ciascun contraente come un bene da custodire, da proteggere o da promuovere, da realizzare nella prassi, nel-

² Cfr. *KrV*, B106/A80.

la vita, nella storia. È nota la tesi, da cui Aristotele fa discendere la propria idea della comunità politica, secondo la quale il possesso della parola consentirebbe agli uomini di distinguere e di comunicarsi a vicenda i valori del buono e del cattivo, del giusto e dell'ingiusto, e altri ancora. Precisamente «la *koinonía* di queste cose», dice Aristotele, «costituisce l'*oikia* e la *polis*», a quel modo, però, per cui a precedere è per natura la *polis*³. Si delinea già nel suo modello qualcosa come una *causa* comune, un fine avvertito come compito imprescindibile, tale che nel suo adempimento non ne vada dell'occasionale benessere di qualcuno ma della tenuta stessa e dell'accordo fondativo, dunque della sussistenza stessa della comunità in quanto collettività, gruppo. La configurazione del principio unificatore sul modello della causa finale, e dunque del progetto, dà luogo a una sorta di dialele: per un verso, il preliminare riconoscimento della causa comune è la condizione di sussistenza della comunità ma, per un altro verso, l'esistenza in atto della comunità è la condizione di effettività di un tale riconoscimento. In questa figurazione il criterio di *appartenenza* alla comunità è dettato non solo dal riconoscimento incondizionato della causa comune ma anche dall'attitudine dei contraenti a riconoscersi, e a riconoscersi *insieme*, a partire da un tale riconoscimento con quel che comporta in termini di effettività, dunque di obblighi reciproci e di obblighi verso la *causa*. Il legame di rinvio fra appartenenza e causa passa dunque dall'accordo e al tempo stesso lo precede e lo fonda. Sebbene Aristotele, con la sua visione della comunità politica, possa ben dirsi il primo ad avvalersene espressamente, lo schema che ho descritto sembra funzionare ancora oggi a vari livelli di elaborazione, dalla forma forte dei "comunitarismi" a *la* McIntyre a quella minima della apeliana "comunità illimitata della comunicazione". Lo indicherò d'ora in poi come lo schema della *comunità in opera*, ricavando indirettamente parola e immagine da Nancy, la cui idea di comunità *inoperosa* (*desoeuvrée*) sembra per converso impugnare la figura del dialele di cui prima dicevo, per distaccarsene programmaticamente mettendo a nudo l'insidia che vi si cela.

La straordinaria fecondità di questo schema sta nella sua configurazione circolare che interpella a tutto campo la libertà e la creatività umana. Di tanto di quanto è in opera, la comunità rimane un *progetto*. Le comunità in opera sono costitutivamente a rischio perché concepite in tal modo da non postulare *per sé* (intendo, non necessariamente, non in prima battuta) alcuna forma di protezione "istituzionale" né alcun vincolo di coazione esterna. Sebbene già in salvo a monte di ogni storia, i valori cui fanno appello, proprio perché per intero impegnati, in forza di questo stesso appello, quale *principio di convivenza* fra quanti vi

³ Cfr. *Pol.* I, 2 1253a17-18.

si riconoscono, sono esposti a una condizione peculiare di fragilità e di rischio; la comunità ne investe e ne mette alla prova la verità nella storia, facendosi carico di un compito incessante di ritraduzione e d'interpretazione in cui ne va infine di quella verità e, *insieme*, di se stessa.

Ma proprio qui, proprio in riferimento a questa condizione d'indigenza che è insieme anche la sua ricchezza, si fa strada il possibile risvolto autoritario della comunità in opera. Sebbene nel suo fondo più intimo essa non disponga di alcuna copertura istituzionale e non tolleri alcun vincolo di coazione esterna, il fronte dell'opposizione fra quanto si colloca all'interno del recinto di appartenenza – delineato dal sistema dei valori condiviso e dall'insieme dei beni e delle persone che in atto vi si riferiscono – e quanto ne rimane fuori, chiede di essere custodito, protetto, preservato da ogni rischio di contaminazione. Non per nulla è sulla salda tenuta di questa opposizione che si decide della sussistenza in atto della comunità e dunque del progetto, ossia del senso stesso dell'essere *insieme*. E proprio perché il recinto non può e non deve essere chiuso, la preventiva custodia del *limen*, della soglia di accesso e di uscita, è assegnata essa stessa a ciascuno come compito inderogabile. Ma in quest'ottica, come pensare allora la condizione della non-appartenenza, la condizione non meno concettualmente rilevante di chi "sta fuori" e si rapporta dall'esterno al sistema, senza attribuirle un tratto di potenziale minaccia, di radicale antagonismo, che ovviamente diviene subito speculare? Chi da fuori si avvicina, portando addosso la traccia di una diversa possibile appartenenza, porta con sé un messaggio di contraddizione. Ogni "straniero" è un potenziale aggressore e il gesto di "riconoscerlo", accoglierlo come visitatore, suppone la preliminare messa in opera di una strategia idonea a neutralizzare, a contenere e recingere questa potenzialità; *pre-liminare* perché, sulla soglia, a nessuno è dato realmente di esporsi (se condizione dell'incontro è una mutua, preliminare attestazione di rinuncia a impugnare l'arma⁴, nulla è più inospitale, per intenderci, di una *pre-liminare* stretta di mano). Che ne è dunque, in questo modello, dove è la fedeltà il valore guida, della pluralità, del molteplice, preso non semplicemente come il numerabile ma come apertura in linea di principio illimitata al proliferare delle differenze, cifra dell'esposizione a tutto campo alla ferita del "particolare", all'alea della trasformazione, del capovolgimento, della dispersione? Quella che viene richiesta è in definitiva una strategia idonea a contenere (nel duplice senso di comprendere e arginare, tenere a bada) la pluralità, o meglio l'*innumerabile* della pluralità.

⁴ Alludo a una ricostruzione abbastanza accreditata dell'origine del gesto, risalente ai Greci e ai Romani: la destra di ciascuno dei due agenti stringeva in realtà, nel saluto, l'avambraccio dell'altro; era là infatti che avrebbe potuto celarsi l'arma.

In breve, non si tratta di chiudersi *al* diverso ma di chiudersi *sul* diverso, di *chiudere*, accogliendolo, *il diverso*. Sta appunto in questa attitudine “inclusiva” l’aspetto più insidioso e inquietante. Nella comunità in opera il recinto dell’appartenenza sembra destinato a generare al suo interno (o al suo margine, che è lo stesso) un *altro* recinto dal carattere più delicato e inquietante, perché cieco, senza uscita; un’operazione non visibile a uno sguardo *lato sensu* “geopolitico” allo stesso modo – se posso consentirmi un’analogia un po’ ardita – in cui agli occhi della logica generale non sarebbero visibili, secondo Kant, l’operazione mentale che, *distinguendo* la negazione nella forma del giudizio infinito, torna a includerla senza scampo dentro la qualità affermativa del giudizio⁵ o quella che, *distinguendo* la particolarità nella forma del giudizio individuale, torna a includerla dentro l’universalità⁶. L’intero che ne risulta non ha più alcun *fuori*, fuori di sé (mi si perdoni il bisticcio) e dunque non ha più frontiere su cui improvvisare barricate; ma *dentro* si porta un tratto di sconfinata esclusione, di violenza e di conflittualità irrisolta, che non si lascia governare se non sotto la logica dei rapporti di dominio. Se si prende questa *figura* della comunità come una modalità primitiva dell’essere-insieme, allora il dominio ha in ultimo la sua legittimazione, quasi una sua “deduzione trascendentale”: ci sarà sempre, nelle trame dei nostri pensieri, un punto non visibile in cui, a dispetto delle proteste di Kant⁷, la ragione viene a patti con la forza.

Come dicevo, il sospetto a carico della comunità in opera e il conseguente avvio di un percorso di ricerca inteso a ripensare dalle radici, in modo nuovo, l’idea di comunità non datano da oggi e il riferimento a Nancy non è casuale. Si può ambientare probabilmente l’avvio della ricerca o almeno, di una significativa pubblica presa d’atto della sua esistenza nella Francia degli anni ’80. È del 1983 la raccolta *La communauté, le nombre*, ideata da J.C. Bailly per la rivista *Aléa*, dove insieme ad altri contributi significativi, come quello di Lyotard e dello stesso Bailly, appare il testo di Nancy su *La comunità inoperosa*, poi ampliato e ripubblicato come saggio autonomo, ed è dello stesso anno la replica di Blanchot a Nancy con *La comunità inconfessabile*. Emerge nel loro dialogo, in cui è viva la memoria autorevole di Bataille, la volontà di recuperare la nozione di comunità (a fronte di atteggiamenti più radicalmente critici come

⁵ «...devono pure differenziarsi in una logica trascendentale *giudizi infiniti* da *giudizi affermativi*, sebbene nella logica generale siano a buon diritto assimilati a quelli e non formino un particolare membro della partizione» (*KrV*, B97/A72).

⁶ «I logici dicono a buon diritto che, nell’uso dei giudizi nei ragionamenti, i giudizi singolari possono essere trattati allo stesso modo degli universali» (*KrV*, B96/A71).

⁷ «La detenzione della forza (*der Besitz der Gewalt*) corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione» (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ak. Aus., Bd. VIII, p. 369).

quello di Derrida) attraverso l'esposizione di un tratto irriducibilmente *negativo* (l'*in*-operoso, l'*in*-confessabile) che rompe con quanto di "elettivo" e insieme di "naturale" sarebbe espresso nel vincolo di appartenenza, innescando così un valido movimento di decostruzione dello schema prima prospettato. Da allora, lo smantellamento dello schema della comunità in opera in vista di un'altra idea di comunità – che si sottragga alla presa del tratto autoritario o ne assuma criticamente la consapevolezza – segue percorsi e strategie di avvicinamento differenti che s'intersecano, tuttavia, e s'intrecciano significativamente in più punti, toccando per altro verso il fronte del vasto dibattito sulla ridefinizione dello spazio pubblico sorto nel *seno della filosofia pratica* sotteso alla mai sopita controversia fra comunitarismo e liberalismo. Non si può non ricordare che da tempo questo lavoro di scavo conosce anche una sua ormai autorevole linea "italiana" (che ha trovato in Roberto Esposito il suo teorizzatore esplicito oltre che uno dei maggiori protagonisti), sviluppata in serrata e talora assai vivace dialettica con quella degli studiosi francesi.

Di tutto questo fervore di ricerca i saggi qui pubblicati recano naturalmente ampia e specifica traccia. Insisterei però particolarmente sull'aspetto del quale dicevo già all'inizio e che mi sembra dia conto di una certa intonazione di fondo, sottesa alla varietà dei temi e delle angolazioni teoriche di cui ciascun contributo del tutto autonomamente risponde. Alludo alla consapevolezza, ormai largamente acquisita e già all'origine resa tematica nei lavori degli studiosi francesi, così sensibili all'eredità della fenomenologia e della *Daseinsanalyse* heideggeriana, che là dove viene in gioco la forma, o la destinazione, *politica* dell'"essere insieme" – dunque la forma aperta o *pubblica* del progetto comune – non ne va solo di una certa visione dei rapporti interumani, sia pure abbastanza articolata da coinvolgere l'intero campo della filosofia pratica, ma di un certo modo di leggere, a partire dalla costituzione dell'"essere-insieme", il senso stesso dell'essere. Così la vertenza sulla nozione di comunità acquista una valenza ontologica che interpella e chiama a raccolta dalle fondamenta l'intera tradizione speculativa della filosofia, tanto nel verso di una costitutiva destinazione politica della riflessione speculativa quanto nel verso opposto di un radicale coinvolgimento delle domande fondamentali della filosofia dentro lo spazio della riflessione politica. Anche sotto quest'aspetto, il nodo che non da oggi viene al petto con il sospetto sullo schema della comunità in opera, non è dunque di poco conto e *Comunità e pluralità* può ben essere un modo di porlo ancora a tema. Torna più che mai utile l'insegnamento kantiano secondo cui la *comunità* non è meno della *pluralità* un *a priori* del pensiero. In gioco è comunque una qualche *ontologia* o – per chi volesse prendere ancora sul serio la sfortunata rinuncia kantiana a questo *nome* divenuto oggi così popolare – una qualche *analitica dell'intelletto puro*.

Tuttavia i tempi della raccolta di Bailly sono, sotto molti aspetti, lontani. Allora l'intenzione ispiratrice dell'inchiesta sulla nozione di comunità poteva bene essere quella di interrogarsi senza reticenze su quel che ne fosse stato, nel mondo diviso in due, del comunismo e della spinta innovativa racchiusa nel suo disegno di emancipazione dell'umanità. Non credo che una simile intenzione potrebbe conservarsi oggi nel mondo che non ha più frontiere, nemmeno quella tragica del muro di Berlino. In questo mondo, perduto nella sua ben rotonda verità come un villaggio che abbia inghiottito la sua sterminata periferia, ad avere il fiato corto è lo stesso progetto moderno di democrazia: quello nato più di due secoli or sono dalle rivoluzioni americana e francese e dalle dichiarazioni dei diritti. Così il fantasma della comunità in opera si fa più insidioso e la sua minaccia così rapida e inafferrabile da raggiungerci prima che a nostra volta si faccia a tempo a raggiungerlo.

Ci sono valori e principi che non siamo disposti a rimettere in discussione, materia viva di un accordo lungamente cercato e acquisito a prezzo di pensieri e di sangue (con la prima plurale mi riferisco al *noi* di una comunità dai confini incerti, non so se quelli ideali dell'antica *république des lettres* o di una qualche plausibile identità "occidentale", o più semplicemente a *noi* lettori dei libri di oggi come di quelli di trent'anni fa). Questa inflessibilità non è imputabile a pigrizia della ragione ma, al contrario, al fatto che in certo senso la ragione è già impegnata tutta intera a tenere fede all'accordo. Non sono *nostri* quei pensieri e quel sangue e proprio perché non possiamo disporne ci riconosciamo coinvolti irrevocabilmente nell'accordo concluso, come se la sua storia fosse anche la *nostra* storia e ne andasse in qualche modo anche della *nostra* parola. Così, siamo pronti a discutere a fondo sulla corretta interpretazione, non però sulla validità di certi principi-guida come i cosiddetti "diritti", la precedenza del governo delle leggi, la pari dignità di tutti gli uomini, il pluralismo etico e religioso, la scelta di intestare alla ragione il criterio primo di decisione dei conflitti, accordando perciò a chiunque, senza condizioni, il diritto all'argomentazione e alla replica. Eppure, sappiamo che l'accordo in base a cui questo insieme di valori ci viene in pari tempo consegnato come fine e come compito (secondo lo schema della "comunità in opera"), non è nato da sempre, ma è figlio di una vasto sovvertimento di costumi e di opinioni e che anzi il progetto che lo mette al mondo ha una forte marcatura temporale, poiché si costituisce appellandosi alla ragione *contro* il passato da cui proviene. Nella misura in cui vi ha parte la ragione, il progetto prende la forma di una progressiva liberazione di *tutti* gli uomini e le donne dalla condizione di subordinazione e di minorità: è la via ma anche l'età del "rischiamento", come direbbe ancora Kant, cui non sfuggiva come al tempo del vasto accordo già in atto a riguardo – il tempo cui sentiva intimamente

appartenere il proprio pensiero – il pieno avvento di una “età illuminata” non potesse dirsi appunto che un progetto⁸.

Che nella storia degli ultimi tre secoli le cose non siano andate troppo bene lungo quella strada e con quel progetto lo sappiamo pure. Lo sapevamo non da oggi. Ma la strada era quella. Sapevamo che i diritti rimangono in gran parte sulla carta (nel senso dei cosiddetti “diritti non giustiziabili”) – o sulle “carte” (intendo le “carte costituzionali”) in cui a prezzo altissimo si era riuscito a portarli e non si finiva di riportarli –; che la via del rischiaramento è lunga e l’epoca dei lumi ancora da attendere; che, attorno a ogni postazione guadagnata sulla via, si apre un’immensa periferia pullulante di guerre, di miseria, di sopraffazione. Ragione di più per tener duro sul progetto, restare affezionati, per così dire, alle “carte” (alle “carte costituzionali” ma anche al lavoro di riflessione, di interpretazione, di elaborazione teorica che pur facendosi sulla carta è funzionale alla crescita effettiva del progetto) e là, magari, battersi per alzare la posta. Non era vana l’impresa di battersi sulle carte e a partire dalle carte: era la nostra esperienza, la *nostra* storia, la storia del secondo Novecento, figlia di quel sommerso riaversi dall’orrore, di quella speranza di pace avventata nel futuro, risoluta a rilanciare la posta all’indomani dei campi di sterminio e delle bombe su Hiroshima e Nagasaki, mentre già attorno alitavano i venti della guerra fredda. Le carte sono un bene irrinunciabile. Persino la messa sotto accusa dell’“ideologia tedesca” sta in un libro e nessuno è così stupido da imputarglielo a contraddizione. Si discuta pure sull’esistenza o meno di condizioni che legittimino il ricorso alle armi sulle barricate, ma credere vana la ribellione della penna e sterile l’“uso pubblico” della ragione è comunque uscir fuori dall’illuminismo.

Oggi le cose hanno preso un’altra piega e anche la certezza di questa trincea è per la ragione un bene da riguadagnare. Dove riconoscerne il punto d’impatto nel mondo senza più periferia dei nostri giorni? Quel mondo è straboccante di miserie e disuguaglianze assemblate nel segno della piena espansione di un modello culturale intestato all’occidente moderno, che vede in piena luce, senza ombra di contraddizione, democrazia e diritti andare in giro con la rigidità dei carri armati e abbandonare d’ora in ora il governo effettivo dei canali da cui passano i legami economici e sociali. Eppure, è proprio di *quella* democrazia e di *quei* diritti che si parlava nelle nostre carte ed è proprio l’accordo, in esse contenuto, quello che gira per il mondo, senza resistenza, sotto il segno della modernizzazione. Così, i confini che separano nella realtà ciò che è stato fatto da ciò che è ancora da fare sul sentiero del rischiaramento cessano di essere riconoscibili non perché è stata attinta la meta ma perché è il senso stesso del

⁸ Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, Ak. Aus., Bd. VIII, p. 40.

progetto che vacilla. A perdere nitidezza sono i margini stessi del sentiero che avevamo in mente, quale credevamo di averlo in parte percorso – abbastanza da rilanciarne al futuro il disegno. Che fare? Riconoscere ormai esaurita l'impresa e rinunciare al disegno per interrogare senza pregiudizi la novità dei tempi? Oppure accorrere a custodia dei confini minacciati e far quadrato per preservarli a ogni prezzo, fare comunità attorno a quest'opera estrema di vigilanza sulla scrittura e su quel che in essa rimane ancora vivo? In questo caso, il fantasma della comunità in opera ci è addosso: sarebbe come costruire un muro di protezione attorno alla regola-progetto, in cui ci riconosciamo, per cui non devono esserci da nessuna parte mura di protezione. E non sarebbe anche questo un modo di tradire le carte e di uscire fuori dall'illuminismo? Non era questo la ribellione della penna!

Qui è in gioco ben più che un paradosso della riflessione: il fatto è che in questo caso il progetto appare, in forza del suo peculiare contenuto, incompatibile con la spinta autoritaria di quel tratto "protettivo" che pure si sospetta annidarsi nel fondo di *ogni* comunità in opera. Così è quel sospetto che viene ora alla sbarra a volto scoperto ed è la figura stessa della comunità in opera che viene ora dalle fondamenta messa a prova: la sua contraddizione è la *nostra* stessa contraddizione. Accettare l'onere della prova non è allora ribellarsi alla contraddizione ma farsene carico e provarsi a risponderne. Perché si possa restar fedeli alle carte e rilanciare la scommessa sul futuro, la riflessione deve perciò fare un giro più largo e più faticoso, che abbia per la ragione il senso di un ritirarsi sul sentiero già percorso, non però per abbandonarlo, per modificarlo o per cercarne un altro, ma per rifarlo con lo sguardo volto *all'infuori*, dalla parte di ciò che per strada è stato lasciato forse troppo presto indietro e fuori troppo in fretta *chiuso*⁹. Dopotutto, la difficoltà non comincia forse dal modello aristotelico e dalla sua attitudine a prospettare la *polis* come il luogo della libertà a condizione di serrare l'intero ambito dei rapporti di dominio dentro il recinto dell'*oikía*, che a sua volta si lascia però comprendere solo a partire dalla *polis* (la parte che per natura precede)? Il risvolto autoritario operante nel fondo di ogni comunità in opera è già tutto là, allo scoperto, in quella condizione. Ma per chiamarlo in giudizio, per impugnarlo davvero di fronte al tribunale della ragione e mettere al bando *ogni* forma di legittimazione del dominio non basta abbattere il recinto visibile di Aristotele, *scegliendo* di rimuovere quella condizione. Resterebbe in piedi ben poco del modello di *Pol.*, A 2, da cui pure ancora per tanti versi

⁹ «La ritrattazione è un *ritorno* all'inizio che implica un'inclusione dell'altro nello sguardo: un nuovo modo di pensare i principi sotto la luce "metafisica" dell'oltrepassamento dell'altro in un'unità che lo comprende» (L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica*, cit., p. 21).

dipendiamo. All'inverso, occorre aver impugnato il tratto autoritario dinnanzi al tribunale della ragione e dunque *anche dentro il modello aristotelico*, perché la scelta di rimuovere il recinto acquisti davvero il senso e la forza progettuale di una scelta della ragione (Aristotele la chiamerebbe *proairesis*). Il giro largo della riflessione non può non passare da qui. Ed è un passo impervio: se quel che Aristotele vuol dirci con la sua idea di una *koinonía* al cui interno «per natura»¹⁰ viene prima la *polis* è che *nessuna* forma di dominio si legittima *se non* quelle che sono in vista della libertà e del suo governo, non è facile distruggere questa limitazione a esclusivo vantaggio della tesi che in verità *nessuna* forma di dominio, *a nessuna condizione*, si legittima. Per riuscirci, occorre impedire che, rotto l'argine, la tesi di Aristotele sia convertita nell'altra, cui con ogni forza si oppone, ossia che, *se è in vista della libertà* e del suo governo, *ogni* forma di dominio *a qualunque condizione* si legittima. Su questo punto, la ragione ha da resistere e da tenere duro; diversamente, il disegno moderno di un'emancipazione di tutti gli uomini dallo stato di soggezione andrebbe in rovina insieme a quello antico di una *koinonía* propriamente umana in cui per natura *a precedere* è sempre il governo della libertà. Guai, dunque, a distruggere l'apertura della distanza in cui si costituisce la forma *politica* della comunità; si tratta semmai di pensarla più radicalmente di come non abbia fatto Aristotele. Come evitare, altrimenti, di mettere al bando, insieme a ogni forma di dominio, anche il bene prezioso della *differenza* fra governo e dominio?

Ricominciare a discutere a partire dal sospetto sulla comunità in opera, da una messa in mora dello schema e dei suoi modelli nella forma più severa e radicale, è allora probabilmente il modo giusto di tornare a impegnare la ragione sull'impresa in cui è già per intero impegnata: non un tornare indietro sul progetto, quasi a ritrattare o a sospendere anche provvisoriamente l'accordo a suo riguardo (un simile disimpegno, anche solo metodico, sarebbe come un mancare alla parola), ma nemmeno un tornare indietro sulla via per "rettificarla" quasi la memoria del percorso compiuto, delle sue svolte, dei suoi valichi tortuosi, la sua *storia* libera dalle rovine, fossero disponibili fuori dal progetto che resta da rilanciare; piuttosto, una presa di distanza più sottile, un modo più critico, più dolorosamente avvertito, di raggiungere – interrogandone la provenienza prima che la destinazione – le condizioni che governano l'apertura del percorso, allo scopo di rimetterne interamente a frutto il potere progettuale per quel che vi rimane ancora in qualche modo di impregiudicato e di inedito. Non si darebbe alcuna ritrattazione dell'illuminismo che non fosse in realtà una ri-trattazione,

¹⁰ Occorre ricordare che in questo contesto Aristotele definisce la *natura* di una cosa come ciò che la cosa è quando si è compiuto il suo sviluppo (cfr. *Pol.* I, 2 1252b34-35).

dove il coraggio di mettere a repentaglio la fine, di prenderne le distanze, si spenderebbe tutto per riguadagnare l'*originalità* dell'inizio e il *trattare* l'accordo non avrebbe altro senso che quello di "rinegoziarne", se così può dirsi, le condizioni con chi non c'era. Tuttavia, nessuna ri-trattazione dell'illuminismo, così intesa, sarebbe possibile se non si portasse dentro da qualche parte, riuscendo a farsene in qualche modo carico, la ferita di una ritrattazione.

Quel che voglio dire è che c'è un momento, nella ribellione della penna, in cui occorre il coraggio di un certo rabbioso discernimento: a rischio di perderle, di bruciarle, occorre gettare nella disputa in cui ne va del progetto e della sua realizzazione, anche le carte (se mi si consente ancora la metafora) in cui è conservato per essere trasmesso. Credo sia un momento che ci tocca vivere. Il dato irreversibile che ci sta dinnanzi è che il modello culturale esportato dall'occidente non è in grado di rispondere – a chi ne domanda notizia anche nel modo più drammatico – della *novità* del vasto progetto di emancipazione che ne avrebbe informato lo sviluppo. Allora il tema vero non è che *cosa ne sia o ne sia stato dell'illuminismo*. Inutile chiederselo e inutile stringersi a custodia del patrimonio di pensieri e di sangue che è costata la stipulazione dell'accordo su quel progetto, perché chi domanda di tutto questo non sa nulla e ha pieno diritto di non volerne saper nulla – incluso com'è nel progetto ma non nell'accordo –, e di protestare che sulle strade da noi aperte per il mondo vede correre il sangue ma non i pensieri. Quel patrimonio che c'è caro salvare va invece per intero e con urgenza reinvestito come i cinque talenti del servo buono. Perché la richiesta di notizia non ha a cuore, anche se nel modo più sordo e più doloroso, che il contenuto dell'accordo: *cos'è mai illuminismo?* Così, la domanda nuova che non ha risposta, che ci lascia muti, suona nel modo più tragico come una ri-petizione.

La *risposta alla domanda: che cos'è illuminismo* credo sia oggi un tema non più dilazionabile. Quel che voglio dire, insisto, è che dolorosamente quella risposta non possiamo più chiederla al maestro di Königsberg, non perché non abbia da essere quella stessa che è stato nostro privilegio apprendere da lui – apprendendo da lui anche di quale intransigenza, di quale feroce determinazione debba essere capace la ribellione della penna – ma perché, dolorosamente, non c'è più consentito *girare a lui* la domanda. Chi ci interroga non vuole aver parte ai nostri privilegi: non vuol saperne nulla di che fine abbia fatto, nel frattempo, la parrucca incipriata del nostro mentore e nemmeno c'è tempo di dirgli per quale intrigo di sangue e di pensieri, nel luogo in cui è finita nel frattempo, qualunque sia, c'è finita insieme a un berretto frigio. A riguardo, il silenzio armato dell'occidente è irreparabile. Non c'è che da ricominciare da capo. Di Kant bisognava parlare prima; non ora che la memoria che risuona dentro ogni parola di

libertà ha il tono del dominio, non importa che ci sia stato messo dentro dopo, a colpi di baionetta, o che le baionette fossero già in attesa, fin da Platone e Aristotele, dentro la forma logica dei nostri ragionamenti.

Invece per noi, se c'è da ricominciare da capo, è vitale saperlo! E a riguardo, per quanto attiene beninteso alla "forma logica", e quindi anche all'"ontologia" impegnata nella relazione *comunità/pluralità*, credo che il maestro di Königsberg possa ancora aiutarci. Credo che con la sua *analitica trascendentale* la figura della comunità in opera, con il sospetto che le si agita dentro, abbia da fare i conti a partire dalla forma semovente e ricorsiva che vi lega insolubilmente, nel circuito di un reciproco rinvio, l'appartenenza alla *causa* della costituzione dell'accordo e l'appartenenza all'accordo (alludo al dialettico che ho cercato prima di mettere in evidenza nel tentativo di raggiungere, da un'angolazione ovviamente del tutto personale, il punto critico della vertenza che mi sembra oggi aperta sul tema della comunità). Il movimento logico che guadagna la figura della comunità combinando in un intreccio senza uscita la relazione di «inerenza e sostanza» e quella di «causalità e dipendenza», per dirla nel linguaggio dell'analitica trascendentale, ha da misurarsi con quanto può forse apparire ingiustificato della ostinazione di Kant a ravvisare invece nella "comunità", ossia nella «causalità di una sostanza in vicendevolesse determinazione con un'altra»¹¹, un *conzepto primitivo* (*Stammbegriff*) dell'intelletto puro. A fondamento di questa scelta starebbe, se segue correttamente il suo argomento, la volontà di far precedere l'aspetto della *coordinazione* rispetto a quello della *subordinazione* (o sovraordinazione) sia pur reciproca, che invece, nella sua ottica, deve discenderne (è un tema, importante, tenace, che qui per brevità non mi è possibile riprendere, che parte dall'analisi del giudizio disgiuntivo, e arriva fino alla «terza analogia dell'esperienza» e alla scelta di privilegiare il significato "dinamico" della *Gemeinschaft* come scambio, *commercium*, rispetto a quello statico di *Communio*¹²). Non so

¹¹ *KrV*, B111.

¹² Cfr. *KrV*, B260/ A213. L'argomento cui prima alludevo è invece condensato in gran parte nella III *Anmerkung* del §11 (interamente aggiunto, insieme al § 12, nella seconda edizione, impervio nella scrittura e carico di riferimenti che utilizzano nozioni e passaggi precedentemente sviluppati). In essa, il lettore è guidato a comprendere come mai dalla considerazione di quella «certa comunità delle conoscenze (*eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse*)» in cui nel § 9 si ravvisava la materia di ogni giudizio disgiuntivo, idonea a prefigurare l'intera «sfera di conoscenza» di un tale giudizio, si possa trarre titolo a indicare nella *comunità* una peculiare «funzione logica» dell'intelletto e dunque un concetto originario dell'intelletto puro. Come dicevo, il ragionamento di Kant è troppo articolato e impegna una rete di riferimenti troppo ampia perché in questa sede se ne possa dar conto. Vale però la pena di riportarne l'*incipit* dove è subito in scena una rivalità fra la prospettiva della *Beordnung* e quella della *Unterordnung* nell'interpretazione del rapporto di *Wechselwirkung*. Kant sembra ribellarsi all'idea che la coordinazione possa pensarsi come frutto di una vicendevolesse subordinazione delle

perché Kant tenesse talmente a una cosa così sottile come il prevalere quanto alla forma dell'*elemento* della coordinazione su quello della subordinazione da privilegiare – sotto l'aspetto dell'alternanza, della *Wechselseitigkeit* – la pluralità delle direzioni di senso, di contro alla *Einseitigkeit*, come principio della sintesi. Nemmeno so, dal momento che, quanto al contenuto e nell'ordine della rappresentazione, non vedo differenza, perché il suo pensiero si ribellasse così fieramente all'idea che la *Wechselwirkung* di due sostanze – dove la causa della sopravvenuta appartenenza all'una di un qualche accidente è imputata all'azione dell'altra e viceversa – potesse scomporsi nella forma di una duplice relazione causale (e una duplice relazione d'inerenza) che però si esercita *insieme*, ossia *in pari tempo* (*zugleich*, si direbbe nella sua lingua) per essere poi raccolta in unico *a priori* sotto il segno della semplice congiunzione (*Verbindung*) dei concetti di sostanza e di causa – il che farebbe appunto della comunità un concetto bensì puro, ma «derivato» (*abgeleitet*). Sembra quasi temere che qui un qualche fantasma dell'immaginazione possa prendere il sopravvento sul concetto (e in effetti, per lui «l'essere *in pari tempo* (*das Zugleichsein*) delle determinazioni di una sostanza e di quelle dell'altra secondo una regola generale» è lo *schema* della comunità¹³). Mi limito a citare la severa avvertenza, quasi un'autocorrezione, che egli fa seguire alla osservazione generale concernente il carattere necessariamente triadico di ciascuna delle serie cui danno luogo le quattro classi principali della tavola delle categorie, dovuto al fatto che i concetti che figurano al terzo posto scaturiscono *sempre* dalla *Verbindung* del primo e del secondo della propria classe.

«Non si pensi però che per questo la terza categoria sia un concetto derivato e non uno *Stammbegriff* dell'intelletto puro. Perché la congiunzione del primo e del secondo concetto per produrre il terzo richiede un particolare

parti e la sua argomentazione prende una via che lega energicamente le sorti del *concetto* di comunità in senso logico-trascendentale al disegno, controintuitivo sotto alcuni aspetti e sotto altri non privo di potenzialità eversive, di una *co-ordinazione vicendevole*. Il testo suona: «In tutti i giudizi disgiuntivi, la sfera (l'insieme [*die Menge*] di tutto ciò che è sotto di essa contenuto) viene rappresentata come un intero diviso in parti (i concetti subordinati) e poiché non si può pensare l'una come contenuta sotto l'altra, esse vengono pensate come vicendevolmente *coordinate* (*koordiniert*) non *subordinate* (*subordiniert*), così da determinarsi l'una con l'altra non in un *sensu solo* (*einseitig*), come in una serie, ma *vicendevolmente* (*wechselseitig*) come in un *aggregato* (*Aggregat*) (posto un membro della partizione tutti gli altri sono esclusi, e viceversa). Ora una simile concatenazione (*Verknüpfung*) viene pensata in una totalità di cose (*in einem Ganzen der Dinge*) tale che l'una non è *subordinata* (*untergeordnet*) come effetto, all'altra, come causa della sua esistenza, ma *coordinata* (*beigeordnet*) in pari tempo (*zugleich*) e scambievolmente (*wechselseitig*) come causa in vista della determinazione dell'altra (come in un corpo le cui parti si attraggano e si resistano anche, l'un l'altra, scambievolmente)» (*KrV*, B112, tutti i corsivi sono di Kant).

¹³ Cfr. *KrV*, B184/A145.

atto (*Actus*) dell'intelletto che non è identico (*einerlei*) a quello esercitato nel primo e nel secondo»¹⁴.

Mi sembra che indirettamente da questo passaggio (che lascio alla complessità del suo specifico contenuto teorico, cruciale, a mio avviso, per l'intelligenza del trascendentale kantiano) si liberi indirettamente a carico del concetto di comunità – e della virtù di sintesi di cui è stato così prepotentemente capace nella nostra tradizione di pensiero – qualcosa come un tratto irriducibilmente *negativo*, non visibile, ancora una volta, alla “logica generale”. Invano quest'ultima si chiederebbe perché mai la congiunzione di sostanza e causa esiga un nuovo, originale atto dell'intelletto per trarre fuori un concetto che, una volta posta una tale congiunzione, è invece già là, bell'e pronto a disposizione dei nostri occhi nella forma di un concetto “derivato”, così che di quell'*atto* non se ne sa più nulla. Qui c'è davvero la traccia di un passaggio che non vediamo; che si trae indietro e la cui *esistenza* dentro le maglie del trascendentale kantiano evoca forse qualcosa di simile a quel rabbioso discernimento di cui dicevo prima. Mi chiedo se non valga la pena di far cominciare anche da qui il lavoro di rivisitazione, di messa alla prova, forse anche di decostruzione, dello schema della comunità in opera.

¹⁴ *KrV*, B111.