

1. Rispondendo alla *Communauté désœuvrée* di Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot nel 1983, annodando *comunismo* e *comunità*, notava come non esistessero concetti disonorati o traditi, nemmeno "comunismo" e "comunità", anzi, questi in modo particolare ancora invitavano all'esercizio della domanda filosofica e proprio a partire dalla loro evidente defezione storica, la cui origine, tuttavia, forse, si nasconde nella stessa *impossibilità* operante nel cuore del comunismo quando esso afferma (*ma lo afferma?*) che «l'uguaglianza è il suo fondamento e che non vi è comunità finché i bisogni di tutti gli uomini non sono *ugualmente* soddisfatti» (Blanchot). La (pre)supposizione di una società perfetta, di una *essenza* umana – un concetto più congeniale all'attrezzatura categoriale di chi crede nella *natura umana*, che non al marxismo althusseriano o ad una filosofia politica che dialoga con Lacan e Foucault respingendo l'idea stessa di *natura umana* – sarebbe, secondo Blanchot, il *vulnus*, se non il peccato adamitico del comunismo. È il tema dell'*immanenza*, come ha scritto Nancy, del desiderio di recuperare e riattivare una mitica comunità perduta, una società trasparente sepolta nelle origini che nostalgicamente il comunismo tenterebbe di riconquistare proiettandosi con slancio nell'avvenire: l'indirizzo di questa umanità perfetta che il comunismo vorrebbe *diventare* realizzandola nella prassi (e ancor prima nella logica?). Questa *essenza*, questa trasparenza a cui adeguarsi, sarebbe l'*opera* del comunismo – ma non di *tutto* il comunismo.

2. Che l'orizzonte di attesa e il senso stesso della comunità, fossero deflagrati ancor prima del collasso interno della fortezza sovietica (= capitalismo di Stato), lo constatava, appunto, Nancy all'inizio degli anni Ottanta ricordando, in controtendenza, le parole di Sartre: *il comunismo è l'orizzonte insuperabile del nostro tempo*. (Blanchot citava la versione più debole o debolista di Morin: *credo ancora nel comunismo*). Perché questa pervicacia, questa ostinata resistenza? Per Nancy la radice di questa sopravvivenza del comunismo (alle tempeste della Storia e alla catastrofe della *doxa* che confonde comunismo con stalinismo, maoismo, castrimo) profonda nel «desiderio di trovare o ritrovare un luogo della comunità, sia al di là delle divisioni sociali che dell'asservimento a un dominio tecnico-politico» (Nancy).

D'altronde, archiviare la pratica brandendo lo schema narrativo del *tradimento* come spesso si è fatto è un'operazione problematica e riduttiva che differisce l'affrontamento della autentica posta in gioco (la questione

dell'essenza umana) e focalizza l'attenzione solo su un problema mal posto (la volontà corrotta o debole degli individui in balia del potere o della storia). E, poi, questo stesso schema fu abbondantemente utilizzato dagli stalinisti di tutte le schiere che hanno sempre trasformato gli oppositori in traditori.

Già Sartre nella *Critica della Ragion dialettica* (Tomo II) aveva stigmatizzato questo schema e il suo rovescio, l'arrivismo o l'ambizione personale, parto concettuale o concettoso di uno psicologismo borghese – che oggi cialtroni del pensiero astratto e saltimbanco del marketing filosofico, masticando senza denti Nietzsche e Lawrence, recuperano inscrivendo la passione rivoluzionaria nel risentimento dell'ira – che non può comprendere come «nei periodi in cui la pressione della Storia si accentua, quando le lotte si esasperano, l'ambizioso non è un tipo psicologico e astratto: è, per esempio, un politico che si identifica con un certo programma e che lotta spietatamente per la realizzazione di tale programma» (Sartre). Sebbene, a sua volta, lo stesso fenomenologo francese e infaticabile difensore della dialettica, rischia di inabissare le ragioni politiche e pratiche di un comunismo di opposizione (da Bordiga a Debord) al regime staliniano quando si avvia nell'affannoso *détour* dialettico equivoco che ambienta lo stalinismo nella *decisione storica*, nel presente contrassegnato dal *pericolo incombente* che richiede necessariamente o dialetticamente una sola risposta *possibile*. D'altronde, Sartre – è bene dirlo – su questi temi come è stato messo ampiamente in evidenza da Merleau-Ponty, Lefort e Lyotard, nella migliore delle ipotesi è sempre stato equivoco, sommario o tardivo, militando a favore prima dello stalinismo e dopo del maoismo, in definitiva consegnando sempre le chiavi degli enigmi della Storia al Partito (Mosca, Komintern, Pechino) oppure alla «metafisica del soggetto della volontà» (Lyotard), infossato nell'idealismo ancora operante (pure nel Sarte "libertario") dai tempi di *L'essere e il nulla*. (Certo, pure Althusser almeno fino al 1973 con la sua *Réponse à John Lewis*, sul tema capitale della natura sociale dell'URSS e della lotta senza quartiere allo stalinismo d'Oriente e d'Occidente, fu confuso – là dove non lo furono un Lefort o un Debord – scrivendo, inoltre, di supposti meriti di Stalin di fronte alla storia: lo stalinismo era un nemico temibile tanto quanto il disprezzato umanismo).

3. La posta in gioco, dunque, è quella dell'essenza umana, vale a dire dell'uomo. Andare alla radice per l'uomo, diceva Marx, è andare all'uomo stesso.

Secondo Nancy, nel programma di ricerca comunista l'uomo è definito come produttore, anzi, l'uomo *definito* (l'uomo), modellato nella sua libera essenza (liberata dall'oppressione politica e dallo sfruttamento sociale), è essenzialmente un *produttore*, produce attraverso il lavoro, fa *opere*.

L'uomo produce la sua stessa essenza: questo è il senso sorgivo dell'umanesimo comunista che realizza l'umanità dell'uomo, come se questa fosse un'opera.

Ecco il punto nodale, che non è la qualità del socialismo reale o qualche strategia politica come il parlamentarismo del personale di sinistra che tradisce il comunismo.

Che cosa pulsa nel cuore del comunismo? C'è, forse, un *assoluto* nel comunismo e nel suo programma di ricerca che rischia di strozzare qualsiasi orizzonte di libertà soggettiva e di comunità condivisa? Se c'è, non è certamente il supposto e stucchevole stereotipo della *fine della storia*: il comunismo, per i comunisti, non è mai stato la meta assoluta, il traguardo, l'*opera* da costruire e conservare nel Museo della Storia imbalsamata. L'assoluto, l'ospite inatteso e imbarazzante, piuttosto, è la nozione stessa di essenza umana ancora (parzialmente) operante nel comunismo, l'idea di un'assoluta immanenza dell'uomo all'uomo, ovvero l'*umanesimo*, il programma di realizzare l'essenza umana e l'essenza della comunità, ovvero il *comunismo*, come fossero opere. Tuttavia, Nancy, in margine, riconosce che a questo dispositivo per certi aspetti dominante, si è stagliato contro un comunismo d'opposizione, una partizione di voci singolari – che senza aderenza precostituita e disciplinata ma nell'adesione di un *comunismo letterario*, ha formato un vera e propria *opposizione* interna – ispirati dalle esperienze consiliari sia della Comune di Parigi che dei Consigli operai ungheresi del 1956: Debord, Lyotard, Badiou, Deleuze («Credo che Félix Guattari ed io siamo rimasti marxisti, in due modi diversi forse, ma lo siamo rimasti entrambi») e, a ragione, Nancy cita pure Hannah Arendt in alcuni aspetti del suo pensiero troppo spesso e troppo facilmente branditi da polemisti di fede liberale contro Marx. Indipendentemente dalle divergenze o dai differenti orientamenti tutti questi pensatori hanno promosso una critica dell'umanesimo comunista in una prospettiva diversa da quella impostata da Althusser già negli anni Sessanta. Nondimeno, il pensiero di Nancy su questo argomento si avvicina al materialismo aleatorio dell'ultimo Althusser, quello che dialoga con Derrida e Deleuze.

Ma, eccettuati questi pensatori, gli stessi intellettuali marxisti hanno faticato a comprendere l'importanza della domanda rispetto non al presunto totalitarismo di Marx, ma alla sua definizione dell'essenza umana riferita ad un *Grund* su cui edificare una *Bildung* ancora heideggerianamente metafisica, la quale predetermina destinalmente il dispiegarsi del programma comunista allungando su di esso la sua sinistra ombra inindagata. L'umanesimo è il braccio armato della metafisica, l'ultimo suo alfiere, compagno di brigata della *tecnica* («Welcome to my son, Welcome to the machine», Pink Floyd; «Adam raised a Cain», Bruce Springsteen), che

assegna all'uomo, al Soggetto, il ruolo privilegiato della presenza piena che opera e agisce sul mondo, trionfando, a patto che *recuperi*, si *riappropri* della sua stessa essenza già pronta. E, quindi, la soluzione, forse, starebbe nel debole che propone una cura di dimagrimento del soggetto, un ridimensionamento di un soggetto che debole o forte, capace di ascoltare o prevaricante, è sempre pensato astrattamente in *solitudine*? No, la direzione presa da Nancy e prima ancora da Marx e Spinoza, porta l'uomo a concatenarsi nella potenza della moltitudine che non è totalitarismo, né fusione, ma, in analogia all'esperienza consiliare, è un essere-in-comune.

4. L'ostacolo più grande per un pensiero della comunità o per il comunismo, è proprio questa nozione di uomo che considera l'uomo come l'essere immanente per eccellenza, la piena presenza, *la* presenza. Questa nozione *anticipa* il progetto comunitario, poiché esso tende preliminarmente a conformarsi a questa stessa nozione: la comunità non può essere che la comunità degli *uomini* definiti come produttori, soggetti che si riappropriano della loro essenza. Questo il compito, per il quale appare legittimo dotarsi di mezzi e tecniche, capi e partiti, che *rappresentano* l'essenza, che si incamminano verso la realizzazione dell'opera. Ma, è questo il totalitarismo del comunismo, l'istituzionalizzazione di un movimento, proprio quello reale e delle cose di cui parlava Marx, che non può arrestarsi mai, se non alienandosi, nemmeno in una qualche supposta integrazione funzionale che soddisfi amministrativamente i bisogni di tutti e di ciascuno: l'uomo oltre che avere bisogni, è *desiderio* – come ben sapeva Marx (*Capitale*, Libro III). Soprattutto, se questa ipostatizzazione proiettata metafisicamente nel futuro, altro non è che un contraccolpo di retroflessione, un effetto collaterale del movimento retrogrado del vero, uno sguardo preventivato sull'avvenire che prende la rincorsa dal passato dove sarebbe custodito il segreto, il tesoro perduto della *comunità*: il presupposto che orienta gli orizzonti.

Ma, la società naturale di Rousseau non è mai esistita: la storia, anche quella moderna, non è la fenomenologia del degradarsi e diradarsi di questo El Dorado, di questo scenario primordiale dell'infanzia felice e dell'intimità comunitaria, a cui aspira, respirando, l'individuo atomizzato della società capitalista, l'*eroe* della narrazione liberale.

5. Sebbene Rousseau sia stato probabilmente il primo pensatore della comunità, sia per Nancy che per lo storico delle dottrine politiche Sabine, il suo pensiero è all'origine di un cliché o di un Mito che occorre interrompere, cioè *aprire*.

Jacques Derrida, a riguardo, ha parlato di *finzione*. Rousseau volendo rendere conto del sorgere della convenzione sia linguistica (*Saggio*

sull'origine delle lingue) che sociale (*Discorso sull'origine dell'ineguaglianza, Contratto sociale*), apre un campo, quello del concetto di natura, trovandosi come tutti noi già installato nella cultura, nella convenzione, d'altronde, è lui stesso, esperto di confessioni, a rivelarlo quando scrive nel *Saggio*: «Immaginate»; oppure nel *Contratto sociale*: «per così dire» («ciascun individuo, stipulando un contratto, per così dire, con se stesso»).

Althusser in un saggio del 1967 proponendo la sua lettura sintomatologica del *Contratto sociale*, scopriva come la filosofia politica del ginevrino ostile agli spettacoli sorgesse nell'incavo di uno scarto, nell'intervallo fra i problemi *elusi* e i problemi *scelti*, dove la comunità non viene dissepelita nell'ambito di un dispositivo archeologico e riappropriante, ma viene a *costituirsì* proprio sotto i nostri occhi come prodotto del *contratto*, poiché essa non esiste anteriormente al contratto come emerge dalle pagine dall'autorevole pensatore della comunità e inventore del mito della comunità originaria. E il contratto, a sua volta, non è l'Origine (del Mondo, del Senso), né uno scambio, ma una *costituzione*, l'atto di costituzione artificiale. D'altronde, ben diceva Hume, senza trucchi, quando osservava che fra istinti e istituzione c'è un nesso indisciungibile. La comunità felice, l'intimità comunitaria sognata da chi come Rousseau vive l'incubo borghese del gelido calcolo egoistico e si sente straniero nella società parigina, è la felice invenzione del pensatore (proto)romantico, da cui, però, è stato giocato credendo troppo alla realtà (umana, troppo umana) di questa finzione (il finzionista Hume era più esperto). La comunità *deve* essere costituita e costituire, formare e modellare il popolo come *illuminato*, cioè, essenzialmente, non solo educato, ma sottratto agli intrighi, alle divisioni, e alle parzialità istituzionalizzate (associazioni, fazioni, partiti): per questo tutti i contraenti si fanno reciprocamente *dono totale* (alienazione), si concedono interamente gli uni agli altri. «Per avere bene la vera espressione della volontà generale è dunque necessario che non ci siano nello Stato società parziali e che ogni cittadino ragioni con la sua testa» (Rousseau).

Il dono totale è la condizione dello scambio, affinché l'astratta Volontà Generale (ottimamente criticata dalla Arendt), prenda tutto e con la sua forza possa, infine, scongiurare divisioni e lotte: chi si dividerà o aggredirà gli altri senza forza alcuna? Rousseau come il rovescio di Hobbes? Di fatto, nella filosofia della comunità di Rousseau, l'individuo è *isolato* (ragiona con la sua testa), un assoluto sciolto da mediazioni, contropoteri o parzialità, di cui parlavano Machiavelli nei *Discorsi* e Hume. I desideri, le differenze delle singolarità vengono diluite e decantate nel filtro spettralizzante dell'*interesse generale*.

Rousseau prende le mosse dalla sua *nostalgia* assoluta di libertà, romanticamente inappagabile, dallo spaesamento, per concepire – perché lo

sente – un'altra umanità; deve credere che l'uomo non sia malvagio per natura, come credevano Machiavelli e Hobbes che avevano, in effetti, costruito la loro antropologia ipostatizzando e assolutizzando un dato empirico e storico (la penuria di beni e la conseguente lotta per impadronirsene). L'uomo è *diventato* malvagio indossando le maschere in società, soggiogandosi ai vizi urbani dei cittadini legati come prigionieri beanti ai mille fili artificiali della vita inautentica di città: i salotti di Voltaire che, infatti, rifiutava sul retro(mondo) del suo orticello. Ma, Rousseau, in fondo, agostinianamente non ha mai creduto che la soluzione si trovasse al di fuori dell'*anima*, cioè dell'individuo isolato. La nostra vita è in noi stessi, dobbiamo ritornare non alle cose ma a noi stessi. Inoltre, come se non bastasse, questo ripiegamento nella libertà interiore, quella che secondo la Arendt non fa mai paura a nessuno, si può compiere solo alla volontà cedevole del singolo si sostituisce quella impersonale della Volontà Generale, della Legge che custodisce l'ingresso (e l'uscita) dell'orticello dell'anima. Rousseau, a differenza di Hume che ha legato i due poli, non ha superato la dicotomia istinti/istituzioni sostando nella coscienza infelice della lacerazione dell'uomo diviso fra libertà civile e libertà naturale, la stessa di cui godeva nello stato di natura. Il dissidio, Rousseau lo rimuove cedendo alla Legge: gli individui, perduta la bontà originaria dello stato di natura, devono, ormai, ripiegare sulla moralità garantita dalla Legge (il diritto), vivere per la comunità e nella comunità rimodulando la propria unità interiore (anima) nella cosa pubblica di cui diventa parte, partecipando pure alle sue feste, veri e propri ritornelli di soggettivazione in cui si costituisce e corrobora lo spirito comunitario del gruppo e lo spirito di appartenenza del singolo. Qual è il prezzo di questa rinnovata coesione? Che la Volontà Generale, in analogia al potere assoluto e sovrano di un Hobbes, sta *al di sopra* degli uomini e li trascende. In Hobbes gli uomini devono stringere un patto fra loro per cedere tutti i loro diritti (e la loro forza) a questa entità superiore, devono aver fede ed essere devoti a questo Dio mortale rinunciando alla facoltà di introdurre il mutamento. Ma, un secolo più tardi, lo stesso Rousseau, nonostante le differenze, proponendo la sua idea di Volontà Generale, come bene ha colto la Arendt, non fa altro che riprendere l'idea non di Hobbes ma del francese Jean Bodin: la volontà generale non può dividersi, pena il caos, ma deve alienare a sé tutte le singolarità (le forze scoperte dall'umanesimo rinascimentale). La Volontà Generale (la *volonté de tous* di Robespierre) è Dio in terra, è "monarca" assoluto. La volontà per agire deve essere indivisibile e, quindi, negare lo scambio del mettere in mezzo caratteristico della *res publica*. *Il faut une volonté UNE*, esclamava Robespierre. La Nazione deve diventare *una* e l'occasione della guerra europea permetteva ai rivoluzionari francesi di cementare la nazione all'interno nel fronte comune contro il nemico esterno,

fantasma dell'interesse generale.

A Rousseau – che più di altri pensatori ispira Robespierre – alla sua compassione di principio e alla sua concezione della virtù come abnegazione per un prossimo astratto (*le peuple*) che mortifica di sospetto e calunnia qualunque interesse o desiderio particolare e in carne e ossa, risponde nella prassi la Rivoluzione americana in cui trovano eco sia i principi giusnaturalisti che il repubblicanesimo machiavelliano. Nella Rivoluzione americana avviene qualcosa di *nuovo* rispetto alla tradizione filosofica e politica europea. Un fiore raro. Un momento di grande innovazione contro il trascendentalismo di Hobbes e Rousseau. John Adams e Thomas Jefferson, pragmaticamente e lucidamente, scoprono il *piacere dell'azione*: i poteri *costituenti* americani producevano, infatti, per la prima volta una *rete* di poteri, il potere era costituito in *rete*, distribuito e disseminato come nei *Discorsi* del segretario fiorentino, un potere condiviso e equilibrato *fra* gli uomini, non al di sopra delle loro teste, dei loro desideri e dei loro interessi. La Rivoluzione americana, per quanto provvisoriamente, offre una soluzione pratica al problema del cominciamento, dell'origine e della fondazione.

Ecco, al termine del suo itinerario, il ribelle alla Ragione che ha introdotto la compassione nella politica, l'identificarsi con chi è infelice e soffre (Sain-Just), colui che sentiva il dissidio interiore fra libertà civile e libertà naturale, ha, infine, sanato l'intollerabile divisione cedendo all'autorità coesa e indivisa della prima che addomestica la selvatichezza della seconda, iniettando, però, di *sentimento* la Legge rivestita dei drappaggi nobili dell'abnegazione: la compassione verso chi soffre. Ma, domandava la Arendt, come si fa ad avere compassione per un'intera classe o per *le peuple*? Aristotelicamente: si può indicare con il dito *la classe* o *il popolo*? Mentre, si può soffrire per il vicino che guardiamo negli occhi mentre muore. Ma, non ha alcuna coerenza generale o universale, questa ce l'ha la disprezzata ragione, quella che si dispiega logicamente nel *Capitale* di Marx che, certo, parte da *tutta questa merda* (l'asservimento del lavoro salariale), come diceva Marx a Engels in una delle sue lettere. Anziché, coordinare ragione e sentimento, il ginevrino ha scelto di soggiogare l'amato sentimento immediato alle catene di una volontà ultra-mediata. Come dice la Arendt, impegnato a commuoversi per le vicissitudini altrui, Rousseau, nell'indifferenza cinica dei salotti mondani affollati di filosofi devoti della Ragione, si è incantato-incatenato nella contemplazione estasiata del suo cuore sensibile mettendosi la coscienza a posto, anzi, cimentandosi nell'attività di formarla, per ritornare alla tanto sognata libertà interiore dell'anima.

6. Anche Hegel, il sacerdote sommo della Ragione, ha sognato come l'apostolo del Sentimento Rousseau, il ritorno alle origini perdute. Il

giovane Hegel del periodo repubblicano (1793-1796), come Rousseau, denunciava il regno della Positività, ad esempio della religione cristiana istituzionalizzata che aveva abolito l'autonomia morale del soggetto: Rousseau diceva che i costumi della *civitas* avevano annullato la spensierata libertà naturale; anche il giovane Hegel prende le mosse dalla lacerazione fra la soggettività del singolo e l'attività sociale del tutto sebbene con una coscienza storico-sociale già pronunciata. L'oggettività muta della religione svuota di concreto il soggetto, è opprimente, se interpellata non risponde, come la scrittura secondo Socrate. Peraltro, come aggravante, essa è storicamente associata al dispotismo. Sono i termini del contrasto storico fra il mondo esterno, garantito nella sua sussistenza solida, e la coscienza morale che, al contrario, è prassi fluida. Con l'amico Schelling, *der junge* Hegel scagliava un grande atto d'accusa contro il cristianesimo e si proponeva l'abbattimento di false credenze e falsi legami (perfino quello dello Stato), tutte statiche lapidi di una morta oggettività, in nome della mobilità e del dinamismo della prassi, la sola che metta l'uomo in relazione con la realtà. *La religione soggettiva è negli uomini buoni*. Non è Rousseau, ma Hegel che cerca di fondare su questa religione soggettiva il movimento di libertà in Germania che trova sostegno e rilancio nel tentativo già giacobino di rinnovare l'Antichità e i suoi modelli. Del resto, Hegel lamentava la mancanza di radici nel popolo tedesco e, un po' come l'amico Hölderlin, andò a cercarle, a ritroso, nell'Ellade. Solo che, Hegel commette la stessa ingenuità dei giacobini già rintuzzati da Marx in *La sacra famiglia*:

100

Robespierre, Saint-Just e il loro partito riuscirono soccombenti, perché scambiarono la *comunità* antica, *democratico-realistica*, che poggiava sulla base della *schiavitù effettiva*, con lo *stato rappresentativo moderno, democratico-spiritualistico*, che poggiava sulla *schiavitù emancipata*, sulla *società borghese*.

La comunità ateniese si fondava realisticamente sul *demos*, la cittadinanza attiva e minoritaria, e sugli schiavi; mentre la democrazia liberale o borghese è solo spirituale, poiché gli interessi del *demos* inesistente sono semplicemente *rappresentati*, come a teatro, nella finzione, e non agiti direttamente da cittadini-militanti: la partecipazione alle decisioni politiche di Atene era più un dovere che un diritto. Paul Veyne, in *L'impero greco-romano*, afferma:

il liberalismo democratico moderno organizzerà delle crociere in cui ogni passeggero si arrangerà secondo le proprie possibilità e con l'equipaggio che assicura beni e servizi collettivi. La città

greca, al contrario, era un vascello i cui passeggeri erano l'equipaggio stesso.

Pertanto, pure Hegel si infiammò per la questione dell'origine perduta, entusiasmandosi per le repubbliche antiche e simpatizzando per la Rivoluzione francese e il suo revival mito-archeologico, preferendo, alla fine, Socrate a Gesù: il primo incarnerebbe la morale eroica della vita collettiva, il secondo la morale cristiana e filisteia dell'uomo privato in cui si aliena l'essenza umana – ancora lei.

D'altronde, queste speranze giovanili crollarono ben presto, nel periodo francofortese (1797-1800), quando Hegel, dialetticamente, recupera le istituzioni positive liberandole dalla rigidità immobile in cui le aveva confinate

John Cassavetes nel western *Lo sperone insanguinato* (1958) di Robert Parrish, per superare il dissidio interiore, fantasmizzando una soggettività solo mitologica (quella del *gunfighter*), basata, come in Rousseau e Hegel, sulla idealizzazione del passato (il fratello Robert Taylor era un pistolero), prima entra in contrasto con la comunità in carne e ossa – non perfetta ma perfettibile – e dopo, per evitare al che il fratello, dannandosi, gli spari, si uccide sul prato di fiori viola, dove un tempo (nel passato, in origine), quando era bambino e felice, giocava spensierato nell'Eden dell'infanzia (dello stato di natura, delle repubbliche antiche).

7. Per comprendere la posta in gioco, osserva Nancy, dobbiamo inquisire e sgomberare l'orizzonte dietro di noi (Rousseau, Hegel), disincagliare la comunità dall'esperimento dei tempi moderni inaugurato da Rousseau, ossia il Mito di una perdita o degradazione della Comunità. Da Rousseau e Hegel fino a noi, dice Nancy, in Occidente abbiamo sempre pensato la storia su questo sfondo dell'età perduta, nostalgicamente, desiderando di ritrovare gli antichi, saldi e armoniosi legami di un tempo che fu. Nancy ammonisce: «bisogna diffidare di questa coscienza retrospettiva circa la perdita della comunità e della sua identità». Per diverse ragioni, tutte filosofiche e storiche, alcune di merito e altre di principio.

Anzitutto, l'Occidente è fin da subito consegnato alla nostalgia per l'epoca prima del ratto di Elena e dell'ira di Achille, per l'Eden di Adamo e Eva, la polis ateniese, la repubblica romana, il cristianesimo delle origini; la partenza di Ulisse non solo implica la nostalgia per la patria, ma innesca a Itaca rivalità e conflittualità che Penelope tenta costantemente di tessere e ritessere. Forse, la comunità perduta è il mito più antico in Occidente. Anche le divinità uraniche, una volta, abitavano fra gli uomini assicurando la fraternità, poi sono scomparse.

Ma, di questo sguardo retrospettivo occorre dubitare pure per ragioni di metodo enunciate da Henri Bergson in un saggio sullo Sviluppo della verità scritto nel 1938. C'è un principio radicato nella nostra intelligenza, per cui ogni verità è eterna, ecco perché anche nel nostro agire pratico cerchiamo sempre la fissità, i punti fissi. La metafisica – che plasma a rovescio pure i comportamenti di chi non è filosofo – è condotta dalla sua stessa natura a superare il tempo, a sopravanzarlo in un pensiero di sorvolo, come avrebbe detto Merleau-Ponty, cercando la realtà delle cose al di fuori del tempo che si muove e muta, spazializzando in un punto fissa tutta l'esperienza, con una costruzione ipotetica e vuota il cui prodotto è solo un estratto invariabile e disseccato. Così abbandoniamo la realtà e precipitiamo in un sistema di idee generali o fantasmi (di cui era preda il giovane arrabbiato Cassavetes nel western menzionato), attribuendo ad ogni affermazione un effetto retroattivo, imprimendo ad ogni affermazione un movimento retrogrado del vero. La nostalgia per la comunità perduta non sorge dalla realtà sepolta di un passato lontano effettivamente esistito; l'intimità comunitaria vagheggiata da Rousseau o Hegel non preesiste al loro giudizio che compone nella realtà della scrittura filosofica queste stesse comunità perdute. Per il solo fatto di compiersi, questo giudizio, questa scrittura filosofica, di Rousseau o Hegel, proietta all'indietro la sua ombra, come se questa esistesse già da prima o già da sempre, ancora prima della sua realizzazione. Dietro la fascinosa e suggestiva *recherche du temps perdu* sta la logica abituale, cioè logica di retrospezione che: «rigetta nel passato, allo stato di possibilità o di virtualità, le realtà attuali, in modo che ciò che è composto adesso deve, ai suoi occhi, esserlo sempre stato» (Bergson). In fondo, si tratta pure di un'operazione legittima e gonfia di senso, solo che non si deve commettere, come Rousseau, l'errore di proiettare il punto di arrivo (le realtà attuali, il disprezzo dell'egoismo individualista dei salotti parigini) indebitamente all'indietro, cioè assolutizzandolo, entificando i concetti pervenuti nel punto di arrivo al termine di un processo che, in realtà, sono figure di senso che si staccano dallo sfondo di una sterminata antichità di pratiche, saperi e scritture mai teleologicamente predeterminate. Le origini delle cose, diceva Vico, sono rozze.

8. Questa coscienza retrospettiva e illusoria (cristiana, moderna, umanista) di una idilliaca comunità perduta trascende l'esperienza e condiziona la ragione curvandola sulla ricerca di un'immanenza sottratta, dimenticata, sepolta, fabula veicolata nella *testura* di uno schema ormai classico che nella sua variante umanista racconta di una *Gesellschaft* (Tecnica, Capitale) che, impiantandosi e trasformando in fondo impiegabile il

reale brulicante, avrebbe depennato una *Gemeinschaft* precedente. La società civile borghese, quella che Rousseau rifugge, si è edificata nella violenza, ma non perché abbia distrutto la comunità antecedente sulle cui rovine si sarebbe innalzata. Come ha scritto Nancy, la comunità non ha mai avuto nessun luogo, ma è ciò che ci accade a partire dalla società, in cui è vero, siamo perduti, intrappolati nella rete economica, nelle trappole della tecnica e della politica, tuttavia la soluzione, come insegna Marx, è nelle cose, nei problemi medesimi, non si profila nelle pieghe fantasmatiche dell'ombra della comunità perduta, ombre di un passato che è solo invenzione illusoria, che, malauguratamente, nel programma di ricerca marxista è spesso diventata la meta, l'opera da realizzare.

9. Men che meno, l'individualismo ributtante rigettato da Rousseau, si può fronteggiare e superare con le chiacchiere sulla fraternità, le etiche dell'intersoggettività della melma umanista, conato di impotenti sociologie della sfumature o filosofie politiche improntate alla negoziazione.

Il quotato Michel Maffesoli, sociologo della Sorbona e autore di best-sellers, si inserisce nel dibattito comunitario con l'abito dello scienziato weberiano che descrive senza prescrivere, sebbene, di tanto in tanto, si lasci sfuggire qualche direttiva. Citando, spesso a sproposito, Benjamin, Bataille e Foucault, si domanda se l'ideale comunitario non stia per succedere a quello democratico, tratto distintivo della modernità. È come se, in controtendenza alla modernità, questa ideale comunitario recuperasse e restituisse elementi arcaici sotto forma di rivendicazioni linguistiche e attaccamenti territoriali, fanatismi religiosi e conflitti etnici, effervescenze sportive e concerti di musica pop. Insomma, la comunità è, equivocamente, subito posta sotto il segno dell'estasi o, meglio (peggio): della trance. L'individualismo borghese lascia il posto a questa trance la cui funzione essenziale è quella di rinsaldare i legami fra questi individui atomizzati, come nell'antichità (è sicuro Maffesoli che il legame che univa i cittadini-militanti ateniesi fosse una trance? Non sarebbe meglio riferirla a qualche caso etnografico di quelli studiati da de Martino?).

Che tipo di comunità sarebbe questa che rinasce in questi anni sotto i nostri occhi? Una cultura del sentimento. Ecco di nuovo (il fantasma di) Rousseau. Si tratta di forme dello stare insieme. Il soggetto ha capito che non è più padrone di se stesso (Soggetto), dunque, secondo la logica sfumata del sociologo, ha rinunciato non alla violenza con cui deturpa la natura, ma all'ambizione di trasformare politicamente e socialmente il mondo. Si affaccia un debolismo filosofico (infatti, cita Vattimo) che dovrebbe giustificare l'ingiustificabile: la rinuncia alla trasformazione del mondo.

Individualismo, ragione strumentale, onnipotenza della tecnica,

economicismo, hanno estenuato il corpo sociale che rimonta recuperando il valore emozionale delle immagini. (Benjamin e Debord si sono sforzati di risvegliare gli uomini dall'incantesimo delle immagini, mentre Maffesoli vuole ricacciarceli dentro). Che immagini? Ad esempio le pratiche del New Age. Sono banali, questo lo sa bene il colto sociologo, ma si tratta di fenomeni sociali e culturali rilevanti che integrano, smorzandoli, i dominanti obiettivi razionali (compresi quelli della logica comunista) che hanno ridotto l'uomo ad un ragioniere. Le nuove forme della spiritualità – per quanto banali – insomma, aprono vie di fuga (da che cosa?). Di più: questa nuova cultura olista reagisce pure al fallimento dei paesi comunisti (quali?) che hanno ceduto all'economia di mercato, al dogma economicista e razionalista. Come superare il trauma del fallimento? Non, comprendendo anzitutto che quei paesi non sono mai stati comunisti, ma tuffandosi nella piscina del villaggio turistico del riflusso, appendendosi alle esibizioni del calciatore o dello sportivo, incarnazioni del «genio collettivo» (!), per sfuggire così, per un istante almeno, alle «dure leggi del produttivismo» e anche del suo rovescio, l'attivismo, compreso quello politico – ovviamente.

Le forme nuove dello stare insieme sono inoltre facilitate dallo sviluppo tecnologico. Ebbene sì: il sociologo della sfumatura ha saputo guardare dove, invece, Illich o Virilio, che parlano di prigione della velocità e inquinamento dromosferico, evidentemente, non hanno saputo vedere! I nuovi medium, ben oltre l'esaltazione del villaggio globale, nella logica sempre sfumata dello scienziato weberiano, facilitano la «comunicazione prossemica». Non stupisce, continua il sociologo, che questi nuovi ingegneri o esperti di informatica siano spesso «adepti forsennati del New Age». Infatti non stupisce: sorprende molto di più che con simili argomentazioni si possano pubblicare libri e occupare cattedre universitarie.

10. Stringi stringi, dove vuole arrivare (sempre che si sia messo in moto) il sociologo del frammento che esalta la miniaturizzazione del mondo? Alla saturazione del politico. La modernità è stata economicismo, produttivismo e pure attivismo politico. Le nuove forme dello stare insieme respingono l'utopia politica, «che è per sua essenza», lontana e proiettiva, restituendo «tutta la sua importanza al quotidiano, alle relazioni di "prossemia"». L'ideale comunitario che monta sotto i nostri occhi (il sociologo ha dalla sua la forza delle cose, la forza del destino) trasfigura il politico, vale a dire: il politico lascia il posto al domestico, lo spazio privato divora quello pubblico, «con la cultura del sentimento che ne è l'espressione più visibile». Questo elogio del riflusso, questo triviale repertorio ideologico della persona privata è ben al di là del luogo dell'anima a cui aspirava il ribelle Rousseau, assai meno cementato di Maffesoli che cita Benjamin senza sapere che

questi voleva risvegliare dall'*intérieur* che isola dal mondo e lacera l'uomo dividendolo in privato e pubblico, confondendo le sue immagini dialettiche con le immagini che pubblicizzano palestre e viaggi esotici: «Lotta per il risveglio dal sogno della collettività» (Benjamin). Le immagini di cui parla Maffesoli non sono altro che la *réclame* benjaminiana o la *vedette* di Guy Debord, fantasmagorie e spettri, forme non dello stare insieme ma dell'alienazione. Le soglie misteriose del New Age sono un surrogato delle gite della domenica pomeriggio nella campagna verde dove domina lo stesso incantesimo dell'*intérieur* borghese (Maffesoli non ha visto qualche Jean Renoir?). La sua trasfigurazione del politico è solo ripugnante *intérieur* sognante, custodia dell'uomo privato che sperimenta la comunità solo sotto la forma mistica dell'estasi e della comunione: un nichilismo che trova soddisfazione solo nell'ebbrezza artificiale.

Lo stile dei comportamenti giovanili – oggetto d'elezione dei sociologi – secondo Maffesoli è istruttivo: presentano una mistura di edonismo incallito e generosità disinteressata. È sintomo del superamento della logica razionale che è logica attivista, una logica che nella modernità ha voluto interpretare il mondo per trasformarlo. Ormai, non è più così: «gli ambienti naturali e sociali sono accettati per quello che sono, è sufficiente adattarvisi e cercare, in modo ecologico, di trarne i maggiori vantaggi». L'ideale comunitario ha depennato le mitologie attiviste, «principalmente il marxismo». Ecco un altro scienziato, dopo Latouche, che pur non riuscendo nemmeno a trovare le chiavi di casa, pensa che il marxismo sia stato nei fatti liquidato.

I giovani che sono, insieme, edonisti e generosi, che hanno comportamenti incoerenti, anziché destare la preoccupazione di Maffesoli (che avrà pure letto di *double bind*, schizofrenia, bipolarità) o portarlo dalle parti della separazione che divide l'uomo da se stesso e dalla sua potenza, suscitano in lui forte persuasione. L'attivismo politico, finalmente, è stato rilevato da un impegno caritatevole che, in realtà, argomenta lo sfumato professore, non produce quasi mai effetti tangibili, quelli misurati dalla turpe ragione strumentale, ma favoriscono comunque l'emozione comune, il sentimento collettivo, fortificando il legame comunitario. Ma questo, al contrario, è solo il sintomo del trionfo della separazione e dell'alienazione: il soggetto che si impegna in un'attività umanitaria, infatti per Maffesoli, lo fa non per realizzare cose e risultati, ma per far piacere a se stesso, per sentirsi meglio, per avere la coscienza a posto – forse come l'irrequieto Rousseau rispetto al disinvolto Voltaire? Cioè, il sociologo approva la Rappresentazione. Io mi impegno con l'altro che posso toccare per un progetto limitato e locale, che può anche avere effetti ridotti e provvisori, ma questo stare insieme ricarica la mia e la sua emozione. Mentre l'attivismo

marxista sarebbe una pura astrazione: l'umanità che costruisce una nuova società, altrettanto astratta. Ma, il concreto di cui parla Maffesoli è solo un illusorio frutto dell'astrazione, il concreto della rappresentazione per cui io mi rappresento come generoso e impegnato in un progetto che appaga più me stesso che non quelli a cui è destinato.

11. Che cosa consiglia allusivamente la sociologia post-moderna di Maffesoli? Di sostituire la lotta di classe con il volontariato, di accettare il mondo per quello che è, la sua superficie (ancora una volta Maffesoli per nobilitarsi cita a sproposito Nietzsche); in particolare, la cura di sé e il dispendio. Il sociologo fa nomi grossi (Foucault, Bataille), ma con voce piccina, mischiando Foucault e Bataille con i fenomeni degli sport estremi, dei viaggi e delle gite, delle palestre.

Non era Foucault, domanda Maffesoli, che parlava di fare della vita un'opera d'arte? Ebbene, la cultura estetica delle palestre prende in carico questo compito. Solo che – l'accademico forse non può leggerlo – Foucault riprendendo Nietzsche intendeva l'invenzione di una esistenza non come soggetto, ma come opera d'arte, una diversa modalità di esistenza, differente dal potere e dalla strategia, ai quali, invece, secondo l'allusione del sociologo dobbiamo adattarci: «ai giorni nostri l'obiettivo non è quello di scoprire che cosa siamo, ma di rifiutare quello che siamo» (Foucault). La soggettivazione, anche per l'ultimo Foucault, è un modo intensivo per superare il sapere e il potere. Mentre, la cultura estetica di Maffesoli rientra, semmai, nell'ambito della *governamentalità*, nella gestione in profondità della popolazione del potere che passa dalla disciplina al controllo. E alla domanda secca di uno studente (disgraziatamente ne avrà pure Maffesoli) bisogna oppure no adeguarsi, Foucault risponde senza ambiguità: no.

Ma, il parossismo del ridicolo il sociologo sfumato nel frammento lo raggiunge quando uguaglia la *dépense* batailliana al culto del corpo che gli uomini celebrano nelle palestre durante il loro tempo libero. Nell'ottica dispendiosa di Bataille il dispendio non è semplicemente l'ora d'aria, la ricreazione ritagliata nel tempo libero dall'asservimento alla logica dell'utile (utile come la sociologia di Maffesoli). È una catastrofe, una perdita consapevole e considerevole, una crisi di angoscia, uno stato orgiastico, una pratica di vita, un potere di perdita, non di accumulare addominali o bicipiti o di scolpire l'immagine dell'interno coscia, dei glutei o dei fianchi per meglio adattarsi – come vuole il frammento di sociologo – agli ambienti sociali e professionali. Infatti, la *dépense* è un atto agonistico, un atto antisociale, tutto il contrario di ciò che il sociologo descrive e prescrive. (Perché Maffesoli vuol fare a Bataille quello che Boccaccio ha fatto a Dante? Integrarlo per renderlo più rassicurante...)

La società, ormai, sta ridimensionando sempre più lo stile economico, non c'è più bisogno di Marx e la stessa borghesia ha abbandonato il Mito fondatore: l'economia (ma non era la rivoluzione?). Si avvia verso un nuovo legame, «una felicità condivisa, tribale», religiosa: religare, è mettere in relazione, che riscopre la felicità della vita quotidiana, respingendo quella collettiva. Una nuova forma dello stare insieme che, in definitiva, è quella della «Forma Ecclesia, l'essenza stessa della Chiesa»: meglio tardi... Finalmente, a pag. 130 del suo libro (La contemplazione del mondo), l'osservatore weberiano esce allo scoperto e fa la sua proposta per annullare definitivamente la logica attivista del marxismo: «la vita della parrocchia» che è una forma esemplare dell'ideale comunitario e si iscrive nel più generale programma dell'umanesimo perché, al pari della musica pop o della moda, spezza «le recinzioni nazionali» (e, forse, pure qualche neurone), avvicina nella postura corporea, rafforzando il sentimento comune. Dopo di che, una volta chiusa la manifestazione, tutti a casa come prima, separati e impotenti (e pensare che proprio il citato Foucault denunciava come la Chiesa in quanto potere pastorale non smette di conquistare i modi di esistenza cristiani che, peraltro, non smettono di resistere a questo assalto).

La lotta di classe ha fatto il suo tempo, insiste Maffesoli, e occorre destoricare i conflitti contagiando le tribù di emozionale (!). Affrontandosi solo nelle immagini, le visioni di cui sono portatrici le varie tribù del mondo.

12. Come le immagini possono destoricare la conflittualità storica o l'ingiustizia sociale? Anzitutto, giusto per non sbagliare, Maffesoli muove come al solito da un fraintendimento, quando accusa di impertinenza pensatori come Baudrillard o i situazionisti che, a suo dire, avrebbero insistito troppo sullo sviluppo abnorme della televisione: come se per Debord o Baudrillard lo spettacolo e il simulacro si limitassero o identificassero semplicemente con il mediale, questa semmai è la lettura ottusa che ne può fare un sociologo del frammento. In ogni modo, dopo aver dimostrato di non aver saputo leggere né Debord, né Baudrillard, il professore spiega che tutti questi critici apocalittici, in quanto devoti della ragione, sarebbero stati spaventati dalla sensualità delle immagini. Insomma, i critici delle immagini sono platonici, essenzialisti che hanno orrore del corpo delle immagini. Sacerdoti di una Ragione assoluta che non ammette sfumature (di cui il sociologo è maestro). Già, le immagini sono relative, in esse si profila uno stile, non la verità. Debord, Baudrillard e pure Agamben, sarebbero dei moralisti, custodi del reale razionale, della Verità Assoluta (!). Infatti, quando Giorgio Agamben nel suo *La comunità che viene* afferma, secondo preciso rigore, che la società dello spettacolo altro non è che «la pura forma della

separazione: dove il mondo reale si è trasformato in un'immagine e le immagini diventano reali», istericamente, il sociologo sorride e ironizza giudicando la sentenza «estremamente limitata». D'altronde, Agamben è salito sulle spalle di Marx e Debord o Warburg e Benjamin, Maffesoli sta sulle ginocchia di Pareto o Charles Fourier e dimostra per l'ennesima volta che pur avendo (forse) letto Benjamin (*L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*), non lo ha compreso:

L'umanità, che in Omero era uno spettacolo per gli dèi dell'Olimpo, ora lo è diventata per se stessa. La sua autoestraniazione ha raggiunto un grado che le permette di vivere il proprio annientamento come un godimento estetico di prim'ordine.

Maffesoli dice che i critici dell'immagine non vedono come essa sia comunicativa, come comunichi e metta in rapporto, questi critici non vedrebbero perché assoggettati al dispositivo della Razionalità, come se lui fosse un surrealista sul bordo della follia e non un professorino protocollato nell'università. Sì, questi pensatori hanno paura del sogno. Ecco il punto. L'immagine è sogno, aiuta a sognare, a comunicare oltre gli steccati rigidi della razionalità, degli aut aut della Ragione. Ebbene, Debord non ha mai avuto paura della fantasticherie e l'ha praticata nelle sue derive, ma per saperlo si dovrebbe conoscerlo e poterlo leggere. Sempre Debord, negli anni Cinquanta e Sessanta, annunciava la pratica di una partecipazione immediata, di una abbondanza di passioni, per produrre noi stessi e spezzare la separazione dai nostri poteri materiali nella vita quotidiana che è la misura di tutto, come per il Vaneigem del *Traité*, inaccessibile, quindi, ai sociologi del frammento che pure la esaltano, confondendola con l'alienazione della vita privata, il riflusso, il disimpegno.

Debord, in *Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana*, scrive:

La trasformazione rivoluzionaria della vita quotidiana, cui non è riservato un avvenire vago, ma che viene posta immediatamente davanti a noi dallo sviluppo del capitalismo e delle sue insopportabili esigenze, poiché l'altro termine dell'alternativa è il rafforzamento della schiavitù moderna; questa trasformazione segnerà la fine di ogni espressione artistica unilaterale e immagazzinata sotto forma di merce, come la fine di ogni politica specializzata.

Ma, il sogno di cui parla il sociologo francese consiste nel formarsi

un guscio di comfort magari estatico. Il compito, indicato da Benjamin, è, invece, quello del risveglio, nella vita del singolo come in quella delle generazioni. I fenomeni della cultura estetica esaltata da Maffesoli sono i *passages*, distrazioni, diversivi, sonno della coscienza collettiva, alla quale Maffesoli può bene adattarsi se vuole. L'intérieur avanza verso l'esterno: probabilmente il sociologo si sente bene installato, al sicuro, protetto, confortato nella sua casa di sogno (il domestico) o nel gregarismo di una totalità estatica e fusa misticamente (la vita di parrocchia). I sogni, diceva Benjamin, sono come i *passages*: non hanno lati esterni, non hanno fuori. Gli uomini fusi nella mistica comunitaria, devoti del New Age o del fitness, sono creature impersonali che deambolano nei *passages*. Forse, il sociologo vuole abbandonarli alla falsa ebbrezza della passeggiata domenicale, in modo tale che possano imbattersi in uno dei suoi libri esposti in vetrina.

Per comprendere il senso delle immagini il sociologo dovrebbe abbandonare il manuale del perito elettrotecnico. Le immagini sono spettacoli in cui tutto ciò che era vissuto si è allontanato in una rappresentazione coagulata, sono l'inversione del vivente nel non-vivente: lo spettacolo, che non è un insieme di immagini come pensa ingenuamente Maffesoli, «ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini» (Debord), una *Weltanschauung* divenuta effettivamente materiale. Benjamin: ogni presente è determinato dalle immagini che gli sono sincrone.

Non so se sia in malefede, se sia un cialtrone o solo uno sprovveduto, ma Maffesoli prima di brandire Benjamin per le sue argomentazioni dovrebbe meditare sulla pertinenza di questi appoggi. Lui predica i sogni ad occhi aperti schierando fra i suoi puntelli Benjamin, che, però, da un lato considerava i sogni la mitologia dello spazio storico e dall'altro parlava di immagini dialettiche che sono assolutamente lontane dalla nozione di immagine di cui si serve Maffesoli (mondo immaginale, sogno, estasi, sensualità: una definizione modellata sull'esistente, cioè sul mediale che rinfaccia a Baudrillard). Le immagini dialettiche di Benjamin, anziché sprofondare nel sogno come desidera il sociologo, risvegliano. Le immagini dialettiche contengono «un sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»; si tratta di un'arte di «esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo passato, in verità si riferisce. Adempiere il passato nel ricordo del sogno!» (Benjamin), il che significa redimere il passato, realizzare quel sogno nella veglia, risvegliandosi e introducendo il mutamento che toglie la violenza, il destino e lo stato demonico di infelicità. L'immagine del passato non illumina o spiega il presente, ma si unisce all'ora in una costellazione. E queste non sono immagini arcaiche, dice Benjamin, mentre il professore della Sorbona colloca il suo mondo immaginale sotto il segno dell'arcaico, ma

immagini che se lette schiudono alla verità del tempo.

Che il mondo possieda già il sogno di una cosa della quale non ha a che da possedere la coscienza per possederla realmente, prima di Benjamin e Debord, lo aveva detto Karl Marx. Questo è il sogno del comunismo, mentre che tutto continui così, come auspica il sociologo, è solo la realtà della catastrofe.

13. Un altro pensatore progressista fortemente persuaso della caducità del marxismo, è Michael Walzer che si fa promotore di una pluralizzazione della democrazia che, dopo il collasso del totalitarismo, sappia coniugare l'universalità della richiesta democratica (l'unica rimasta a galla dopo la tempesta della Storia) e l'aspirazione all'autonomia rivendicata dalla politica della differenza, una geografia della morale che ambienta l'universale dell'autodeterminazione nel particolare e nel locale, un approccio particolaristico della giustizia ma nel quadro dell'universalismo. Walzer, in sintesi, propone in un delicato gioco di equilibri dinamici una teoria politica che ha un'ambizione universale che la democrazia incarna (divieto della repressione e dell'arbitrio, giustizia distributiva), ma che, al tempo stesso, si adatti alle differenze locali, poiché «la differenza è, ed è sempre stata, il mio tema centrale e il mio costante interesse» (Walzer, *Geografia della morale*) e, soprattutto, lo fa senza appoggiarsi ad una teoria della natura umana (una Grande Teoria), ma piuttosto concentrandosi sugli oggetti, sulle cose concrete che dovrebbero essere l'oggetto di una giustizia distributiva.

110

D'altronde, il libro *Geografia della morale* si apre con un racconto di identificazione che ambienta la Morale nella Geografia, quando Walzer ricorda che, davanti alla televisione che trasmetteva le manifestazioni di piazza dei praghensi nel 1989, si era immedesimato nella loro causa sebbene fra i manifestanti e lui non ci fossero molte affinità culturali. I praghensi scesero per le strade chiedendo giustizia e verità non per rispondere e tradurre in pratica qualche modello epistemologico o perché mossi da qualche visione giusta della storia o della giustizia, magari quella di Marx o John Rawls. Ciò che volevano dire non risale, per il suo senso, alla rivoluzione hussita, ma al fatto che quei praghensi, in quelle condizioni locali (geografiche), esigevano la fine degli arresti arbitrari, la fine delle brutalità, la fine delle menzogne, la fine dei privilegi dei burocrati di partito. Non stavano intavolando una discussione politica, non volevano produrre teoria, ma esprimevano termini *morali* elementari, cioè *minimi* (sottili, *thin*) e chiedevano adesione e sostegno, non repliche, glosse o rettifiche dotte. Un minimalismo morale che si libera nella crisi, personale e generazionale, come quella praghese. A Praga, come a New York o a Parigi, tutti, dice Walzer, sapevano che la tirannia cecoslovacca era ingiusta, sbagliata, intollerabile. Il minimalismo, infatti, implica una sorta di

universalismo, cioè di patrimonio categoriale e emotivo condiviso. Sicuramente nel momento delle manifestazioni i praghensi non potevano essere relativisti, credere che qualcuno nel mondo relativizzasse la tirannide burocratica a cui erano assoggettati da decenni. Certo, se avessero cominciato a discutere di sistema sanitario, sistema elettorale o sistema scolastico, allora sarebbero emerse differenze e distinzioni all'interno del gruppo compatto contro la tirannide.

Il minimalismo di Walzer non è, nell'ottica del suo esecutore, una morale povera o impoverita, debole e remissiva, anzi, è la morale più forte, massima, quella che più si avvicina aristotelicamente alla *sostanza*: cioè che la giustizia ha a che fare con fenomeni concreti e individuali come la tirannia politica e l'oppressione dei poveri. La sua forza è che non è una Grande Teoria, è concreta e astratta (conoscete filosofi che abbiano esordito: *questa mia filosofia è astratta?*).

Walzer, come conferma *Esodo e rivoluzione*, identifica la libertà – che egli colloca nel campo semantico della morale – con la liberazione dalla sofferenza (povertà) e dall'oppressione (tirannide). Il problema della libertà, diceva la Arendt, è il nocciolo della politica, pertanto, qualsiasi teoria politica – come quella di Walzer – non può evadere da questo nocciolo. Ma, quando Walzer identifica liberazione e libertà si chiude qualunque accesso alla soluzione del problema. La liberazione dalla tirannide o dalla povertà sono solo una premessa alla libertà che deve accompagnarsi alla compagnia di altri uomini e all'esistenza di uno spazio pubblico e comune dove incontrarsi.

Quanto poi al totalitarismo, che Walzer dichiara scomparso con il crollo del socialismo reale, questo, secondo la classica definizione della Arendt, è la subordinazione di tutti i settori della vita assoggettata alla politica che rifiuta di riconoscere i diritti del cittadino, mentre organizza la retorica dei diritti umani. È il nostro campo. Il totalitarismo è quella realtà effettiva che si rappresenta come ciò che non si può modificare, nasce dalla paura che la nascita di ogni nuovo essere umano possa introdurre un principio di mutamento nella realtà e la semplice disfatta dei *regimi* totalitari (l'argomento di Walzer) non prosciuga questa fonte spirituale del totalitarismo. La Arendt ha già spiegato che esso non sorge solo nelle condizioni della plebaglia himmleriana, ma che esso può darsi nel supporto di masse di filistei perfettamente allineati e disponibili a partecipare o ad assistere ai crimini più efferati a patto che questi vengano rappresentati nella veste rassicurante della *routine* e non dell'eccezione, che assicuri, se possibile, ancor di più la sicurezza personale e quella dell'*intérieur* domestico. Il totalitarismo non ha più bisogno di annullare trattati o sterminare vite, si dissemina nella vita amministrata (Adorno o *7 Women* di John Ford) e nella *rete* del controllo (Deleuze), che trovano nella democrazia, sempre incessantemente

impegnata nella propaganda della sicurezza personale e familiare, nell'assolutizzare le parzialità entro cui rinserrare gli uomini e la loro facoltà di introdurre il nuovo. Il totalitarismo, scriveva Lyotard nel 1988 (*Letture d'infanzia*), è una *sopravvivenza indaffarata*, una banalizzazione-totalizzazione del tempo che – nell'epoca del trionfo del dispositivo condiviso dello Sviluppo e della performatività affaccendata – bandisce «la distinzione tra il bene e il male».

So quanto questa mia diagnosi sia brutale. So che lo sviluppo è effettivamente uno sviluppo rispetto alla società di tradizione. So quali siano i vantaggi della democrazia, il fatto che essa lasci spazio al giudizio in modo incomparabilmente maggiore di quanto non lo faccia il nazismo e che ci permetta di non tremare al suono del campanello all'alba. Lo prova il fatto che siamo qui.

14. Ritornando al minimalismo, perché secondo Walzer il marxismo non sarebbe adatto a comprendere e, soprattutto, trasformare la società? Perché non può introdurre la libertà nel mondo, il *nuovo* arendtiano?

Le società umane, argomenta il filosofo politico, sono tutte particolari, hanno membri e memorie, membri con memorie. È umano avere festività, calendari, beni sociali, ma questa universalità si declina sempre al particolare (di questo ci informa pure un manuale universitario di antropologia); non è *l'umanità* ad avere festività, ma sono i *determinati* gruppi umani, i membri di questi gruppi dislocati in una geografia umana non riconducibile ad unità. Già in *Sfere della giustizia*, Walzer scriveva che non esiste un insieme singolo di beni primari e fondamentali per tutti i mondi materiali e morali, buono per tutte le stagioni. Gli uomini di questi gruppi in quanto umani possono prendere spunto da quanto accade negli altri gruppi che sono a loro volta umani, e a volte marciare anche nella stessa direzione – come quando Walzer si identifica con i praguesi - ma non possono confluire nella medesima direzione, convergere in un unico percorso fosse pure quello dell'Internazionalismo marxista. «La pretesa che stiamo andando tutti nella stessa direzione perché una sola è la direzione nella quale uomini e donne che ragionano correttamente e giustamente dovrebbero marciare, è un esempio – scrive lo scrittore ceco Milan Kundera nell'*Insostenibile leggerezza dell'essere* – del *kitsch* della sinistra» (*Geografia della morale*). Questo, semmai, è un esempio della Grande Teoria, un'Astrazione, un Universale assolutista che non si adatta affatto alla nostra concreta esperienza che è una geografia dislocata. Dunque, Walzer, che nelle pagine iniziali si era mostrato prudente e aveva dichiarato di non credere negli assoluti, subito si fa detentore e monopolista del concreto e dell'immediato

(neppure fosse Hegel), mentre l'Internazionalismo marxista sarebbe solo un'astrazione, una Grande Teoria. Subito il progetto comunista viene inopinatamente collocato nell'ambiguo campo semantico del socialismo reale, delle oppressioni staliniane e dei fantasmi metafisici. Come se non bastasse, per fondare il suo giudizio inarticolato, anziché entrare nel merito della struttura della teoria marxista o della struttura sociale dell'URSS, cita il noto romanziere-filosofeggiante e polemico, per completare il quadro senza cornice e tela, archiviando il problema. Ma, in primo luogo, Kundera confondeva marxismo e capitalismo di stato burocratico; e, in secondo luogo, ancora una volta Walzer vince la catastrofe e l'impossibilità logica del comunismo dalla barbarie del capitalismo di stato sovietico e dei suoi satelliti dell'Est europeo: l'espressione «comunismo ceco», con tutto il rispetto per le sofferenze patite dai praghensi e non solo, è solo uno scherzo crudele, non un teorema che smonta il marxismo e l'orizzonte comunista. Bordiga, Lyotard e Debord negli anni Trenta o Cinquanta combattevano il socialismo reale perché *sapevano* che non era socialismo. Comprendo il sospetto di Walzer per la Grande Teoria, ma un po' di teoria per non blaterare sciocchezze occorre pure frequentarla. Che non abbia letto Bordiga, Claude Lefort o Lyotard, certo, si può comprendere, ma nemmeno Noam Chomsky, che è americano e non è marxista (*Capire il potere*)?

In che senso allora ha fallito il socialismo? È vero che l'Unione Sovietica e i suoi satelliti si definivano "socialisti", ma si definivano anche "democratici". Erano socialisti? Potete discutere su cosa sia il socialismo, però ci sono alcuni concetti basilari, come il controllo dei lavoratori sulla produzione, l'eliminazione del lavoro salariato, cose del genere. Quei paesi avevano cose del genere? Nemmeno per idea. Nel periodo prebolscevico della Rivoluzione russa ci furono alcune iniziative socialiste, ma furono schiacciate immediatamente dopo la presa del potere da parte dei bolscevichi, nel giro di pochi mesi. Anzi, mentre venivano schiacciati i progressi verso la democrazia, venivano schiacciati anche i passi avanti verso il socialismo. La presa del potere dei bolscevichi fu un colpo di stato, e all'epoca lo si capì perfettamente. Il filone principale del movimento marxista giudicò la presa del potere di Lenin come un gesto controrivoluzionario: per i progressisti indipendenti come Bertrand Russell fu subito ovvio; per la sinistra libertaria era lapalissiano.

Eppure questo fatto così evidente è stato scacciato dalla testa della gente con il passare degli anni come esito dello sforzo

prolungato per screditare l'idea stessa di socialismo associandola al totalitarismo sovietico. E questo sforzo ha avuto un enorme successo.

Il minimalismo morale difende le tribù, le differenze locali, dall'assalto unificante e totalizzante del comunismo sempre aggrappato «a qualsiasi unità esistente» (evidentemente Walzer non ha letto né il Marx dei Manoscritti, né il Libro terzo del Capitale, però considera archiviato il marxismo, d'altronde è un difensore della differenza). Mentre il minimalismo morale pur non credendo che la negoziazione delle differenze possa mai produrre un accordo definitivo, ma un accordo sì, il comunismo, al contrario, è un universalismo assoluto che in nome del suo astratto principio (la causa di tutta l'umanità) nega le differenze e scongiura qualsiasi accordo. Se c'è un programma di ricerca che non ha fede nell'accordo definitivo questo è il comunismo, perché per i comunisti il comunismo non è né meta, né Accordo definitivo o fine della storia. D'altronde, continua sprovvisto di nozioni e cognizioni Walzer, l'Internazionalismo della sinistra «deve molto all'imperialismo degli Asburgo e dei Romanov»: tante nazioni diverse vivevano insieme sotto il dominio imperiale, perché non potrebbero continuare a farlo sotto il socialismo, pensavano i socialdemocratici, o sotto il comunismo, pensavano gli stalinisti? Di nuovo Walzer, facendosi sponda su slogan e luoghi comuni, appare confuso: 1) quando addebita a Marx il fantasma di un'ideale astratto, un paraocchi ideologico, dimenticando l'anatomia della società presentata nel Capitale; 2) quando attribuisce l'imperialismo, che è una categoria storica ed economica ben precisa, a paesi arretrati come Austria e Russia che non potevano permettersi l'esportazione di capitali, che non erano l'epicentro di processi di concentrazione dei mezzi di produzione, né di formazione del capitale finanziario (forse il filosofo fa un uso più generico del termine? Può essere, che impari ad usare le parole allora); 3) quando identifica marxismo e comunismo prima con la socialdemocrazia della Seconda Internazionale e dopo con lo stalinismo. Credo, che il rigurgito unificante ce l'abbia Walzer tutto teso ad annullare le differenze e a classificare dentro le caselle stereotipate della *doxa* la complessa vicenda del movimento operaio intrecciata con la storia del marxismo. Con il suo metodo logico potrei affermare che Michael Walzer è un giocatore di baseball o uno stato del Sudamerica.

Ciò nonostante, il problema di Walzer, sebbene posto in termini più rozzi e assertivi, è quello da cui siamo partiti: l'uguaglianza cui alludeva Blanchot con ben altra consapevolezza e profondità senza disfarsi come Walzer – campione di *understatement* – attraverso argomenti presi a prestito dall'opinione pubblica, di Marx e del marxismo, ma, al contrario, esercitando

la domanda che tiene aperto il discorso sul comunismo e sulla comunità. È su questi temi (essenza umana, umanità, comunità) che, infatti, occorre meditare inquisendo la scrittura filosofica e la storia del comunismo che è pure quella delle esperienze consiliari (dalla Comune di Parigi alla Guerra di Spagna del 1936) che, prima di qualunque politica della differenza, si erano già ampiamente fatte carico, nella teoria e nella pratica, della geografia umana, respingendo nei fatti qualsiasi astratto universalismo violentemente unificante.

15. La caricatura del marxismo offerta da Walzer, diventa in Blanchot e Nancy pensiero interrogante. Il comunismo, dice Blanchot, volendosi fondare sull'uguaglianza e soddisfare ugualmente i bisogni di tutti gli uomini presuppone un'immanenza, una società trasparente che trova eco nello sguardo nostalgico e retrospettivo della comunità perduta, tratto fondamentale della costituzione dell'Occidente. L'immanenza sarebbe l'opera da fare: ecco perché la proposta di Nancy è la comunità inoperosa.

Per Maffesoli l'uomo pensa ai fatti suoi, si adatta alle circostanze e, di tanto in tanto, entra in palestra, in parrocchia o partecipa a qualche concerto pop; per Walzer pensa alle battaglie sue e, di tanto in tanto, si immedesima in quelle altrui. Opera, in entrambi gli autori, una sotterranea logica individualista. Ma, l'individuo è di per sé un'astrazione, quella che ripugna sia il sociologo della sfumatura che il *liberal* dal basso profilo. Perfino la coscienza e la voce, come hanno mostrato Peirce e Wright o Derrida e Sini, sono già diversificate, fratturate nella loro supposta origine solitaria. Non siamo soli nemmeno con noi stessi. L'individuo non è che un atomo, risultato astratto e estratto dalla comunità. «Per fare un mondo non bastano dei semplici atomi. Ci vuole un *clinamen*. Ci vuole un'inclinazione, una pendenza, dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell'"individuo"» (Nancy). Forse, sarebbe bastato guardare, con attenzione, qualche western di John Ford per capirlo, ma Walzer tende a dimenticare che il problema dell'individuo e della sua differenza, è il problema del mondo e della comunità. Noi siamo orientati verso l'oggetto, il soggetto, il mondo, qualcosa in generale, diceva Husserl. «Presenza a sé è presenza ad un mondo differenziato» (Merleau-Ponty). «Qui abbiamo a che fare non soltanto con la coscienza ma con un mondo» (Jean Cavallès). È il tema di un film come *Uncertain Glory* di Raoul Walsh o di *The Far Country* di Anthony Mann – ma, forse, sociologi e politologi non vanno al cinema. È il senso della filosofia dell'ultimo Althusser che, citando Lucrezio, scrive Piove; c'è la pioggia. Il suo materialismo dell'incontro, aleatorio e contingente, rende conto di questo *clinamen* e dell'esistenza della libertà umana nel mondo stesso della necessità. Perché gli atomi esistono

necessariamente, ma il loro incontro lungo il *clinamen* dà luogo a imprevedibili costellazioni. Senza la deviazione e l'incontro, gli atomi avrebbero solo un'esistenza fantomatica, simile a quella che hanno nella politica della differenza. Domando, sulla base di questo elogio della Deviazione: dove ha letto Walzer che i marxisti e il materialismo ordinano di marciare verso un'unica Direzione? Forse, si riferiva al comunismo? Ma, questo non è mai stato la meta finale e assoluta per i comunisti. Ogni incontro è aleatorio, come nei western citati da Althusser, sottratto al logocentrismo dell'Origine o del Senso, perfino il capitalismo è nato da un incontro tra il proprietario di denaro e il proletario sprovvisto di tutto salvo che della propria forza-lavoro, da questa presa risulta il capitalismo che non è anteriore a questo incontro che avrebbe anche potuto non aver luogo, segno della non-teleologia del processo storico che è Deviazione e non Direzione.

16. Per queste ragioni l'uomo come Produttore e Soggetto non può produrre l'Opera della comunità, poiché non preesiste ad essa, questa non può essere il risultato dell'operazione del Soggetto. Il rapporto, cioè la comunità, taglia qualsiasi pretesa di separazione o di anteriorità. L'uomo non si dà che nell'incontro con la comunità che, a sua volta, è la presa stessa di questi incontri, la reciproca pendenza dell'uno sull'altro. Sulla soglia del *clinamen* si con-costituiscono la singolarità (non l'individuo atomizzato ma l'individuo nella partizione) e la comunità che non può mai essere immanenza o fusione, come l'estasi delle forme dello stare insieme descritte da Maffesoli, logiche del suicidio.

116

Non solo l'uomo non produce la comunità, ma non è essenzialmente un produttore, se non al costo di rinunciare a ciò che è veramente sovrano, a ciò che egli è per passione e capriccio, rimossi dal dispositivo del bisogno che orienta l'uomo solo verso la produzione e la logica dell'utile (Bataille). «Quelli che parlano di rivoluzione e di lotta di classe senza riferirsi esplicitamente alla vita quotidiana, senza comprendere ciò che c'è di sovversivo nell'amore e di positivo nel rifiuto delle costrizioni, costoro si riempiono la bocca di un cadavere» (Raoul Vaneigem).

Ma, non era lo stesso Marx a credere che l'uomo avesse un'essenza e che questa consistesse hegelianamente nel lavoro? «Marx pensava – e lo ha scritto – che il lavoro costituisca l'essenza concreta dell'uomo». È Michel Foucault che parla, qualificando questa credenza un'idea «tipicamente hegeliana». Condivido il sospetto per la dialettica: che la logica hegeliana fosse inadeguata alla comprensione della realtà (l'esistenza di numerosi processi antagonisti, in natura come in società, non dimostra che siano riconducibili a processi dialettici, cioè contraddittori), lo hanno ampiamente dimostrato filosofi marxisti o che con il marxismo hanno

dialogato, come Merleau-Ponty (*Le avventure della dialettica*) e Deleuze (*Nietzsche e la filosofia*), e lo stesso Althusser nel suo autoritratto si definiva «quasi un filosofo materialista di professione – non un materialista dialettico, che orrore!, bensì un materialista aleatorio». Ma, proprio Althusser ha saputo cogliere in Marx una duplicità, un'esitazione, se si vuole, un'indicazione come l'ha chiamata Nancy, che Foucault nella sua vivace battaglia contro la dialettica non ha potuto cogliere. «Il lavoro non è l'essenza concreta dell'uomo. Se l'uomo lavora, se il corpo umano è forza produttiva, è perché l'uomo è obbligato a lavorare. Ed è obbligato perché è investito da forze politiche, è preso all'interno di meccanismi di potere». Foucault su questo punto è ineccepibile, del resto Marx sarebbe stato senz'altro d'accordo, anzi, Marx l'ha scritto nel Libro terzo del Capitale distinguendo tra finalità esterna (lavoro) delle attività umane e lo sviluppo delle capacità umane che è fine a se stesso (?), fra regno della necessità e regno della libertà, dove “?” non sta per qualche enigma o licenza poetica, ma per l'imprevedibile, il nuovo, la libertà che l'oltre della produzione materiale, di cui Marx parla, potrà necessariamente aprire. La necessità formale della logica dialettica, al contrario, non solo non fa vento e non apre, ma non spiega nemmeno la realtà storica e naturale, ad es. l'alienazione, che non è una contraddizione logica, ma l'oggetto di una lotta, di un rapporto di forze, poteri e contropoteri: Foucault riconosce che si debba combattere questa situazione, ma non per ragioni logiche, come riconosce che la storia è storia di lotte, battaglie, scontri, antagonismi, tutti processi reali, ma non per questo antitetici o riconducibili allo schema hegeliano. (Come scrive Balibar, la divergenza fra Marx e Foucault, fra logica della contraddizione e logica dei rapporti di forza, verte anzitutto a proposito della *pratica*: mentre per Marx la pratica è, per antonomasia, la produzione esterna che genera per contraccolpo degli effetti di soggettivazione, per Foucault, invece, il potere è una pratica produttiva che agisce sui corpi stessi mirando anzitutto ad una soggettivazione).

Pertanto, al di là di alcune esitazioni o del linguaggio, spesso, ineluttabilmente hegeliano (nel Medioevo la lingua dei dotti e della cultura era il latino, nell'Ottocento era la lingua filosofica di Hegel), come spiega Nancy, Marx è più spostato sul *côté* dell'inoperosità che non su quello dell'opera. Ciò che è comune, nel comunismo o nella comunità, è il limite che non ha luogo, non preesiste, ma è la fessura in cui accade lo spaziamento e la distanziamento fra i luoghi. L'opera, la produzione, dunque, è sempre comune, perché non si è mai da soli, ma non si fonde e confonde con la comunità stessa. Marx, in *Per la critica dell'economia politica*:

Nell'industria contadina patriarcale [...] in cui filatore e tessitore abitavano sotto lo stesso tetto, in cui la parte della famiglia filava e

quella maschile tessiva, diciamo per il solo fabbisogno della famiglia, filato e tela erano prodotti sociali, filatura e tessitura erano lavori sociali entro i limiti della famiglia. Ma il loro carattere sociale non consisteva nel fatto che il filato si scambiava come equivalente generale con la tela come equivalente generale o entrambi reciprocamente come espressioni indifferenti ed equivalenti di uno stesso tempo di lavoro generale. Il nesso familiare, anzi, con la sua naturale e spontanea divisione del lavoro, imprimeva al prodotto del lavoro il suo peculiare timbro sociale.

Antichisti o medievisti avranno da obiettare rispetto a questa interpretazione storica, d'altronde lo stesso Nancy non nasconde che essa contiene un'illusione retrospettiva, uno sguardo nostalgicamente retrospettivo, ma l'essenziale è che emerge un pensiero di una comunità che è esposta socialmente e che non è il risultato di una generalità presupposta, ma, come nella industria contadina patriarcale, un'articolazione delle singolarità esposte le une sulle altre, mentre il capitalismo è divisione del lavoro, identità e generalità della produzione e dei prodotti, opera che implica non il nesso sociale, il limite comune, il faccia a faccia, ma l'atomizzazione dei compiti nella divisione industriale. La comunità di Marx è socialità, non fusione. La comunità non è un'opera già bella e pronta, disponibile, in sé, ma è l'essere in comune dell'essere singolare: comunismo. Pertanto, a dispetto di molta letteratura marxista, per Marx la comunità non si fonda affatto su un'essenza umana anticipata e sussistente in sé stessa, nascosta o perduta, di cui riappropriarsi, ma, questa volta a dispetto del pressapochismo di un Walzer che volenterosamente sogna di coniugare particolarità e comunità, è un'articolazione di particolarità, poiché le singolarità (gli uomini non preesistono alla presa, all'incontro, al gioco della giuntura che articola le singolarità) «sono articolati gli uni sugli altri, ripartiti e spartiti lungo linee di forza, di separazione, di torsione, di fortuna, ecc., la cui rete costituisce il loro essere-in-comune» (Nancy). Certo, si tratta di un'indicazione: possiamo solo andare oltre – ma non indietro come Walzer.

17. Come il *symbolon* dei greci, figura chiave del pensiero filosofico di Carlo Sini, la comunità non è una presenza o un'essenza, una cosa, ma un segno che rimanda a se stesso, al *ymballei*, al mettere insieme, alla fessura, il limite che spazia, unisce distanziando e distanzia unificando. L'essere-in-comune, e con esso il comunismo, non riposa sulla presenza preventiva di un'essenza da recuperare o di una direzione da seguire. È un nulla di fondamento (inesistenza dell'originario, della comunità

perduta), un evento, l'orlo dell'ac-cadere della comunità, dell'essere-in-comune delle singolarità, come nella relazione ridotta ma esemplare fra madre e infante. Carlo Sini, in *I segni dell'anima*:

La madre e il bambino sono quello che sono (cioè "madre" e "bambino") in forza della loro relazione, qui esemplificativamente ridotta al rapporto degli sguardi. Non sono tali prima e fuori del rapporto di sguardi (e, ovviamente, di altri ancora dello stesso genere "simbolico").

Essere guardati è allora una disposizione originaria, che per es. ha in sé l'essere accuditi, protetti, curati, tenuti nella evidenza, nella luce, nel punto centrale, nel calore che alimenta e che produce. Tutto ciò significa essere nel mondo come infanti.

La comunità di Marx lungi dal presupporre un'essenza o un'uguaglianza, semmai, implica conseguentemente la fine dell'uomo, ossia la fine dell'essenza umana, dell'umano, troppo umano. L'uomo non è termine (mortalità) o scopo (telos) dell'uomo, suo proprio fine, dove il proprio heideggerianamente sarebbe il vicino, cioè l'uomo che è il più vicino all'essere, la cui co-proprietà è l'inseparabilità di uomo e essere (co-appartenenza); il proprio sarebbe il rapportarsi dell'uomo al senso dell'essere, di intenderlo e interrogarlo, di star eretto nella sua vicinanza, nella radura dell'essere. Heidegger critico dell'umanismo, come dice bene Derrida, non ha fatto altro che metaforizzare il linguaggio umanista che voleva decostruire, mentre si tratta di far vacillare questa «sicurezza del vicino, questa co-appartenenza e questa co-proprietà del nome dell'uomo e del nome dell'essere» secondo la cui logica fine dell'uomo è il pensiero dell'essere e l'uomo è fine del pensiero dell'essere.

L'uomo, fuori di metafisica e umanismo, piuttosto, è limite, è la sua stessa esposizione agli altri, nella partizione delle singolarità, l'essere-in-comune «oltre la sfera della produzione materiale vera e propria», poiché – per rispondere alle riserve di Bataille, ma anche all'incipit di Blanchot – la libera associazione dei produttori che regolano razionalmente, secondo l'utile, «il loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca», è ancora sempre «un regno della necessità», mentre è solo al di là (e sulla base) di esso che comincia «il vero regno della libertà»: «lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso» (Marx, *Il capitale*, Libro III). Ecco perché i comunisti non possono avere come meta né il Piano razionale, l'Amministrazione delle cose, la General Motors estesa a tutti i settori della vita e nemmeno il Comunismo. Essere-in-comune significa essere esposti al

rischio di cambiare identità. Questo, il senso dell'inoperosità che si profila là dove il processo non porta a termine (opera, essenza, identità) il movimento delle cose. Pertanto, la politica, l'impegno politico dei comunisti non consiste come crede Walzer nel persuadere tutti gli uomini che la storia corra inesorabile verso una direzione che occorre anticipare, ma nel destinarsi in comune sul limite che scongiura ogni sutura e uguaglianza.

Bibliografia

- L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Edizioni Unicopli, Milano 2000.
L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano 2003.
H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006.
E. Balibar, *Foucault e Marx*, in *La paura delle masse*, Mimesis, Milano 2001.
G. Bataille, *Il dispendio*, Armando Editore, Roma 1997.
W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995.
W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000.
W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, voll. 2, Einaudi, Torino 2007.
H. Bergson, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.
M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.
J. Cavaillès, *Sulla logica della scienza e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006.
N. Chomsky, *Capire il potere*, Tropea, Milano 2002.
G. Debord, *Tesi sulla rivoluzione culturale*, «Internazionale situazionista», n. 1, trad. it. Nautilus, Torino 1994.
G. Debord, *Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana*, «Internazionale situazionista», n. 6.
G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.
G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
J. Derrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
M. Foucault, *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994.
M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.
B. Groethuysen, *Filosofia della rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano 1957.
G. Luckács, *Il giovane Hegel*, voll. 2, Einaudi, Torino 1960.
J.-F. Lyotard, *Lecture d'infanzia*, Anabasi, Milano 1993.
M. Maffesoli, *La contemplazione del mondo*, Costa & Nolan, Genova 1996.
K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974.
K. Marx, *Il capitale*, Libro III, Editori Riuniti, Roma 1994.
J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995.
J.-J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 1983.
J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Mursia, Milano 1987.
J.-P. Sartre, *Critica della Ragion dialettica*, tomo II, Milano, Christian Marinotti, Milano 2006.
C. Sini, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari-Roma 1989.
C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
R. Vaneigem, *Trattato di saper vivere*, Vallecchi, Firenze 1973.

G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991.
P. Veyne, *L'impero greco-romano*, Rizzoli, Milano 2008.
M. Walzer, *Geografia della morale*, Dedalo, Bari 1999.
M. Walzer, *Sfere della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.
M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004.

NOTE