

Alberto Pirmi

Dire comunità, oggi?*

1. Premessa: quale futuro (concettuale) per la comunità?

Ci si propone qui di tratteggiare le linee fondamentali di un percorso – si spera non immediatamente condannato a trasformarsi in un vicolo cieco – di ripensamento della nozione di *comunità*, al fine di renderla uno strumento adeguato o, per lo meno, meno inadeguato ad interpretare le sfide etiche e politiche dell'età contemporanea. Quale sia il contenuto di queste sfide è per larga parte noto e, comunque, non potrà qui essere ripercorso: in estrema sintesi, si tratta delle sfide connesse al *pluralismo*, la più grande e, al tempo stesso, la più controversa conquista della modernità, che coincide con la piena ed irrinunciabile espressione della libertà individuale ma che sembra, oggi, sempre più difficilmente in grado di liberarsi dal rischio di cadere, da un lato, in un relativismo etico radiale e, dall'altro, in un indifferenzismo politico desolante.

Rispetto al contenuto di tali sfide, il contributo che la nozione di comunità non può non proporsi di offrire è costituito da un tentativo di risposta ad una domanda irrinunciabile ed *universale*, ovvero coinvolgente l'uomo, ad ogni latitudine si trovi a vivere e ad agire: «come possiamo vivere insieme?». Si tratta di una domanda che presuppone una risposta al tempo stesso etica e politica ma che, se si intende affrontarla a par-

* Dopo una prima serie di spunti ricevuti in occasione della Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme, il testo è stato ulteriormente presentato e discusso nell'ambito del corso "Geografie politiche del Novecento", tenuto presso la Scuola Superiore Sant'Anna nell'a.a. 2006/07. Sono grato a tutti coloro che, in entrambi i contesti, mi hanno proposto integrazioni e stimoli di riflessione, dei quali ho cercato di tenere conto nella redazione finale.

tire dalla nozione di comunità, si scontra con una serie di difficoltà terminologiche e storico-concettuali. Queste ultime si pongono innanzitutto sul piano ideologico: dopo la caduta del III Reich, per un verso, e a seguito dello sfaldarsi dell'U.R.S.S., per l'altro, il termine *comunità*, pur diversamente interpretato ma, comunque, pur sempre semanticamente avvicinato all'una o all'altra di queste temperie spirituali del secolo appena trascorso, è parso indirizzato verso un destino di oblio, al pari delle prospettive dalle quali era stato maggiormente utilizzato, per fini il cui giudizio è affidato alla storia (e alla storia delle interpretazioni, ovviamente).

Tuttavia, all'inizio degli anni Ottanta, mentre cominciano già ad avvertirsi i primi scricchiolii anticipatori di quello che sarebbe stato il crollo del muro di Berlino, al di là dell'oceano Atlantico inizia a muovere i primi passi un variegato *movimento* filosofico e intellettuale, che costituisce la più rilevante ripresata della riflessione sul nucleo problematico sotteso al concetto di comunità e che sarebbe divenuto noto sotto l'etichetta di *comunitarismo*. Il comunitarismo, entro i cui confini, – in prima approssimazione – si riconoscono autori di diversa provenienza e orientamento quali Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Philip Selznick, Robert Bellah, Amitai Etzioni, Roberto Unger e Michael Walzer¹, nato come moto di

1. Al solo scopo di offrire un primissimo ragguaglio bibliografico di riferimento, ci si limita a ricordare qui di seguito un saggio per ognuno degli autori menzionati: A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1981 (poi: University of Notre Dame Press, Notre-Dame (Ind.) 1984) [*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988]; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1982 [*Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994]; Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989 [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993]; Ph. Selznick, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, University of California Press, Berkeley 1992; R. Bellah (ed.), *The Good Society*, Knopf, New York 1991; A. Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown, New York 1993 (poi: Simon & Schuster, New York 1994); R.M. Unger, *Knowledge & Politics*, Free Press-Mc Millan,

reazione e insoddisfazione nei confronti del paradigma liberale contemporaneo – animato dalle prospettive (per molti versi differenti) di John Rawls, Robert Nozick e Jürgen Habermas² – si propone di riequilibrare l' (esclusiva) attenzione conferita da queste ultime alla libertà individuale e al tema dei diritti e, nel fare ciò, elabora una serie di proposte teoriche opposte, alternative o complementari rispetto a quelle liberali, che si muovono lungo due direttrici di fondo.

Da un lato, è avviata una profonda riconsiderazione della nozione di sé, valorizzata in quanto dotato di profondità etiche ed emotive irrinunciabili per la prospettiva individuale a partire dalla quale ognuno guarda al e agisce nel mondo che lo circonda. Di tale complessità le dottrine liberali non avrebbero tenuto alcun conto ovvero l'avrebbero inconsapevolmente misconosciuta, considerandola sostanzialmente irrilevante nel contesto della dimensione pubblica del vivere. Dall'altro, è criticata la (solo presunta) neutralità della giustizia sostenuta dai *liberals* e il suo correlativo primato, che non considererebbe il fatto che ogni idea di giustizia presuppone una certa idea del bene condivisa all'interno di una comunità, che ne informa e definisce i profili. Questa seconda obiezione, in estrema sintesi, si sostanzia a partire dal convincimento in base al quale definisce che cos'è giusto/ingiusto a partire da una preliminare e condivisa – per quanto soggiacente od inespressa – definizione di che cos'è bene fare o evitare in senso complessivo.

Pur rappresentando nel suo insieme uno dei momenti più

New York-London 1975 [*Conoscenza e politica*, tr. it. di S. Cremonesi, il Mulino, Bologna 1983]; M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, in «Political Theory», 18 (1990), n. 1, pp. 6-23.

2. Per lo stesso scopo della nota precedente, si ricordano qui i seguenti volumi: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971 [*Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982]; R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974 [*Anarchia, stato e utopia*, tr. it. di E. e G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981 (poi con pres. di S. Maffettone, tr. it. di G. Ferranti, il Saggiatore, Milano 2000, 2005²)]; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, 2 voll. [*Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di E. Agazzi, tr. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986 (2 voll.)].

rilevanti del dibattito contemporaneo, il comunitarismo è stato tuttavia variamente criticato per aver messo in campo, tramite i suoi numerosi esponenti, un concetto ambiguo e per molti aspetti generico di comunità, che non è mai stato definito in modo rigoroso e, proprio per questo, è stato applicato e riferito con una certa disinvoltura agli insiemi sociali più vari per natura e dimensioni: dalla famiglia al villaggio, dal gruppo etnico alla nazione, dall'associazione volontaria allo Stato e alle unioni di Stati³.

A partire da una prospettiva di più pacata valutazione, aliena dagli eccessi non di rado polemi e tipici delle prime fasi del dibattito, gli esiti ai quali la riflessione *communitarians* è pervenuta sembrano oggi suggerire almeno due direzioni di ulteriore riflessione. Da un primo punto di vista, a conferma del fatto che il *comunitarismo* ha dato voce, per quanto in termini forse inadeguati, ad un costante bisogno umano, si avverte con forza e da più parti l'emergere di una *voglia di comunità* – per usare una celebre espressione di Zygmund Bauman⁴ – che richiede di essere analizzata, compresa e, nei limiti a noi consentiti, soddisfatta. È questa un'esigenza che va di pari passo con un indefettibile bisogno di sicurezza, che si riversa a sua volta nella necessità di riprendere, riformulare e dare una risposta individuale alla domanda sull'identità, pur all'interno della *società del rischio*⁵ alla quale siamo consegnati.

Da un secondo punto di vista, si profila la necessità di tenere conto di questo insieme di bisogni inserendoli all'interno dell'*ethos* del nostro tempo occidentale – la tradizione liberale – e, contestualmente, di provare a ripensare, per nuova via,

3. Offrono opportunamente riscontro a tale critica i due volumi di V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, pref. di M. Bovero, Laterza, Roma-Bari 2002 e Id., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

4. Z. Bauman, *Missing Community*, Polity Press, Cambridge 1999 [*Voglia di comunità*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001].

5. Il riferimento è qui al celebre studio di U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 [*La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Carocci, Roma 2000].

il discorso sulla comunità, cercando di ridefinire il profilo e i limiti. Si tratta, in altri termini, di affrontare un'operazione di risemantizzazione che si trova di fronte alla difficoltà, da un lato, di trovare nuovi significati, più adeguati al nostro tempo e, dall'altro, di individuare un correlativo oggettivo, un qualcosa di già esistente o che potrebbe/dovrebbe esistere per quello che altrimenti rischia di rimanere un mero *flatus vocis* o uno sterile esercizio retorico. Tenendo sullo sfondo il primo punto di vista, è in particolare sul secondo che il presente lavoro intende concentrarsi.

2. Un inevitabile punto di partenza

Per provare ad offrire riscontro all'esigenza di ripensamento e risemantizzazione del concetto di comunità, sembra opportuno partire da quello che ne è e deve rimanere il centro ed il soggetto: l'uomo, considerato però non come essere in sé e per sé concluso e autosufficiente nella propria individualità, bensì come quell'essere fondamentalmente aperto all'altro da sé e che si costituisce proprio grazie ad una costante relazione con ciò che gli è – fenomenologicamente – esterno, ma anche – eticamente – estraneo.

Si vorrebbe prendere avvio, per dare corpo a questo assunto, da un riferimento a quella che, nella *Critica della ragion pura*, Kant chiama l'*estetica trascendentale* e che definisce come «una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità»⁶. In questo contesto, operando una significativa semplificazione del discorso kantiano, potremmo semplicemente considerarla come quella disciplina che studia le coordinate fondamentali del come gli oggetti esterni entrano all'interno del processo tramite il quale il soggetto – ovvero l'«essere dotato di ragione» – conosce. Si tratta, in altri termini, dell'indagine relativa a come il soggetto conoscente viene in contatto con il mondo che

gli è esterno. Com'è noto, Kant delinea «due forme pure d'intuizione sensibile», ovvero due modalità essenziali attraverso le quali *funziona* l'insieme dei nostri sensi esterni, la nostra sensibilità per ciò che ci circonda: lo *spazio* e il *tempo*. Sono queste le due direttrici fondamentali che innanzitutto connotano il nostro *stare al mondo* e attraverso le quali ogni altro essere, persona o cosa, entra all'interno del nostro campo percettivo e, quindi esperienziale; noi facciamo esperienza di e, quindi, conosciamo qualcosa o qualcuno solo nella misura in cui riusciamo a collocarlo in un orizzonte spaziale e temporale.

Ebbene, il tentativo di traslare tali modalità fondamentali, ovvero di riconoscerle in maniera più vicina alla grammatica di senso impostaci dalla contemporaneità ci avvicina, in maniera quasi paradossale, ad una sensazione di *dilatazione*, da una parte, e ad una di *compressione*, dall'altra.

Innanzitutto lo spazio a disposizione dell'uomo – ovvero quello a disposizione del singolo uomo – si è decisamente allargato e *dilatato*. Al di là di ogni semplicistica esaltazione delle «magnifiche sorti e progressive» del nostro tempo, è indubbio che lo spazio lungo il quale può distendersi la percezione e l'azione individuale si è decisamente ampliato, anche, ma non solo, grazie allo sviluppo tecnologico e secondo modalità che è pleonastico qui menzionare. Per altro verso, tale spazio si è anche, per così dire, deformato e *compreso*, in quanto è diventata una possibilità reale avvicinare spazi fisici anche molto distanti tra loro e poter affermare in essi la nostra presenza vocale, visiva o fisica. Solo per fare esempi arcinoti, tramite la videoconferenza o il jet transoceanico, le *virtual communities* o il telefonino, «l'era dell'accesso» o della raggiungibilità perenne è pervenuta ad una sua indubbia maturità⁷.

7. Ci si riferisce qui al famoso volume di J. Rifkin, *The Age of Access. How the Shift from Ownership to Access is Transforming Capitalism*, Penguin Books, London 2000 [L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy, tr. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2000]. Una direzione di utile approfondimento di tale ragionamento sembra averla prospettata Marc Augé, articolando il concetto di *non-luogo*, con il quale allude a tutte quelle costruzioni spaziali tipiche della modernità urbana avanzata (ad es. la metropolitana, ma

Una situazione sostanzialmente analoga coinvolge anche la percezione del tempo. «In contemporanea» o «tempo reale» sono diventate le nuove parole d'ordine delle comunicazioni, ma anche delle aspettative di azione o di reazione a qualsiasi fenomeno. Anche il tempo si è *dilatato*, nel senso che, grazie alla globalizzazione, ci risulta più facile e, soprattutto, più quotidiano – non solo in riferimento al sistema dell'economia –, pensare che altri uomini, in questo momento, stiano vivendo in un altro tempo o un altro momento della giornata; tuttavia, anch'esso si è *compressso*: è cosa normale essere presenti – contemporaneamente o quasi – in più contesti, o scoprirsi a fare, nello stesso tempo, più cose insieme. Certo, è quest'ultima un'esperienza solo banalmente quotidiana ma, da un punto di vista analitico, essa non è altro che la riproduzione, a livello micro-, di ciò che avviene a livello macro-sociale e che ha nelle agende di lavoro dei nostri capi di Stato o di governo un'ulteriore esemplificazione e una conferma di larga evidenza.

Certo, si potrà obiettare, tutto ciò non riguarda tutti gli uomini; esistono larghissimi strati di persone per le quali può essere tranquillamente affermato che vivono in comunità, e che tuttavia non fanno videoconferenze, non vanno in aereo, non usano il telefonino e non saprebbero neppure accendere un pc; tuttavia lo scenario appena tratteggiato è sempre meno un gioco giocato in pochi, bensì, chi lo pratica, a veri livelli, è una corposa e silenziosa minoranza che si appresta a diventare rapidamente maggioranza, che già ora sta orientando – e ancor più lo farà – non solo il mercato ma anche le politiche pubbliche di numerosi Stati. Si tratta, comunque la si voglia intendere, di una linea di tendenza lungo la quale il mondo non

anche i supermarket), funzionali ad un rapido transito di persone e cose ma, sostanzialmente de-essenzializzate, prive della capacità di conservare memoria o traccia di quei passaggi: sono questi spazi costantemente attraversati da miriadi di persone eppure abitati da nessuna. Anche qui si ritrova, in senso stereotipato, quella dialettica di dilatazione e compressione alla quale si alludeva sopra. Si veda, al proposito, M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une antropologie de la surmodernité*, Seul, Paris 1992 [*Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, tr. it. di D. Rolland, Milano, Eleuthera 1996].

solo occidentale si è avviato e, rispetto alla quale non è, oggi, possibile intravedere un cambiamento di rotta o un segnale di discontinuità.

Sofferinarsi su questi aspetti corrisponde, si crede, al prezzo che la comprensione filosofica del presente deve pagare ad altre discipline rientranti nel complesso alveo delle scienze sociali, per provare in questo modo ad accostarsi dal proprio punto di vista, arricchito dal confronto con discipline solo apparentemente *altre*, al plesso tematico che connota il presente del nostro vivere sociale. Rispetto all'obiettivo che ci si è posti in apertura, sarebbe pertanto difficile non considerare queste ulteriori modalità di strutturazione di comunità che, se da un lato costituiscono un indubbio ampliamento delle possibilità di pensare un'insieme più o meno circoscritto di uomini che agiscono e interagiscono, dall'altro sembrano implicare una sensazione difficilmente sopprimibile di artificiosità e superficialità dei legami che si creano e si mantengono in questo modo. Quest'ultima non può non indurre una sorta di scetticismo circa la riproposizione e l'attuale profondità della nozione di comunità, per quanto lo scenario ora tratteggiato rappresenti un realistico orizzonte di possibilità entro il quale ripensare la comunità, oggi.

D'altro canto, la delineaazione di un orizzonte come quello appena prospettato implica concepire la comunità non solo come una dimensione di condivisione *tra simili*, intendendo con quest'ultimo termine un'insieme di uomini dotati di caratteristiche etniche e culturali affini – pur consapevoli del fatto che questo è stato uno dei principali modi di intendere e declinare il concetto –, ma avviarsi verso una comprensione di essa in quanto dimensione di condivisione tra persone per molti versi *dissimili*. Parafrasando la paradigmatica distinzione articolata da Isaiah Berlin tra *libertà degli antichi* e *libertà dei moderni*⁸, si potrebbe anzi sostenere che una tale immagine di co-

8. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1958, succ. ripreso in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 118-172 [*Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241].

munità *tra simili*, intesa come una realtà organica di comunicazione e azione all'interno di un orizzonte morale condiviso e, comunque, indiscutibile, costituisca *la comunità degli antichi*? Accanto ad essa si colloca quella che potremmo qualificare come la *comunità dei moderni*, ovvero una comunità scandita e determinata in forma contrattuale e pensata nel senso di quello ciò che è noto come *contrattualismo*: è questa, volendo così *bypassare* la nota dicotomia tra «comunità» e «società» paradigmaticamente delineata da Ferdinand Tönnies⁹, una comunità che confina con e risulta anzi coestesa alla società, intesa come un insieme di uomini che convive su uno stesso territorio ed organizza i propri rapporti a partire da un insieme definito e politicamente condiviso di norme giuridiche¹⁰. Proseguendo idealmente sulla scia di Berlin, sembra oggi necessario avviarsi a pensare ad una *comunità post-moderna*, ovvero ad un insieme di persone che, accanto al permanere della regolamentazione giuridica dei loro rapporti – e quindi accanto alla declinazione moderna della comunità – risultano tra loro variamente legate eppure, al tempo stesso, sciolte, connesse ma libere, perennemente raggiungibili e tuttavia svincolate al limite dell'irresponsabilità.

È indubbiamente questa una delle *cifre* che deve caratterizzare la comprensione contemporanea della comunità, che si trova così di fronte al radicalizzarsi di un destino costitutivamente duplice: accanto ad una comunità intesa in senso *topico*, ovvero costituita dalla presenza fisica di più soggetti, si delinea infatti, in maniera sempre più rilevante, una comunità *meta-topica*, che tende ad alleggerire o a ridurre il rapporto meramente fisico tra individui e ad espandere quello che diremmo non materiale. Tale fatto introduce per altro

9. È sostanzialmente questa la tesi sostenuta da A. MacIntyre in *After Virtue*, cit. [*Dopo la virtù*, tr. it. cit.].

10. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Reisslad, Liepzig 1887 (poi: Curtius, Berlin 1912, 1926⁴; poi: Buske, Darmstadt 1935) [*Comunità e società*, Intr. di R. Treves, tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1963].

11. Su questo punto si veda il volume di F. Fisterri, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003, spec. pp. 135-140.

un'ulteriore caratteristica che connota la partecipazione del singolo alla comunità in senso post-moderno: mentre nell'antichità il singolo uomo partecipava ed era collegato con grande intensità ad un'unica comunità di riferimento, al punto da trattenerne con essa un rapporto pressoché esclusivo, oggi, secondo una tendenza di progressivo affrancamento che ha attraversato l'intera modernità, il singolo individuo non può né – spesso – vuole più essere membro di un'unica comunità, bensì si trova inserito in molte, e condannato così, più o meno consapevolmente, a partecipare a tutte con minore intensità e costanza.

In quest'orizzonte complessivo necessita di essere riconsiderato anche un ulteriore elemento che rientra a pieno titolo nell'universo semantico-concettuale della comunità: dire «comunità» significa spesso, implicitamente, dire «condivisione»; si è in altri termini naturalmente portati a pensare ad una coesistenza dei due termini, ovvero al fatto che i soggetti che accettano di autodefinirsi uniti ad altri secondo vincoli comunitari condividano *ipso facto* con essi ogni opinione, valore, modo di agire, ecc. Una presupposizione di questo tipo è stata ed è tuttora all'origine di molte delle obiezioni e cautele rispetto all'impiego del termine comunità. Non si intende ovviamente qui affermare che la comunità non rimandi all'idea di uno spazio tra più soggetti che è (almeno parzialmente) formato da comunità orizzonti di senso ed interpretazioni valoriali, bensì suggerire che, se è vero che non potrebbe esistere senza quegli orizzonti e quelle interpretazioni, tale spazio non può tuttavia essere ridotto esclusivamente ad essi. All'interno di quello spazio che è la comunità esiste cioè un'ulteriore spazio, che ogni soggetto occupa, indefinitamente suddivisibile e avente per estremi asintotici, da un lato, la piena identificazione, dall'altro la piena estraneità di un soggetto rispetto ad ogni altro¹². In que-

12. Ho sviluppato una differente versione di tale argomento, presentando i due estremi asintotici di tale spazialità come, rispettivamente, «piena integrazione» e «pieno misconoscimento» in A. Pimi, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, in «Cosmopolis», I (2006), n. 1, pp. 205-212 (reperibile all'indirizzo: www.cosmopolisonline.it/pirmi.htm).

sta ideale spazialità e secondo un equilibrio irriducibilmente individuale si colloca il pensiero e l'azione di ogni soggetto. La definizione della propria posizione ovvero della distanza dall'uno all'altro polo è, insomma, un qualcosa di demandato al singolo uomo, che né deve né può essere richiesto come biglietto d'ingresso per questa o quella particolare comunità.

Questa prospettiva è resa oggi ancor più pregnante ed effettiva se pensiamo all'ampissimo numero di persone con le quali entriamo in contatto, quotidianamente, per le più diverse motivazioni. Rispetto al passato, si registra oggi un numero ampiamente cresciuto di contatti interpersonali, e una corrispondentemente maggiore possibilità di confronto e scambio di opinioni e risposte rispetto alle più comuni questioni etiche. È questa, ovviamente, una delle principali conseguenze della società di massa tecnologicamente avanzata che, tuttavia, suggerisce una precisazione e, al tempo stesso, un restringimento del significato della condivisione. La nozione di condivisione rimanda, oggi, sempre più all'idea del mettere fuori, esplicitare, ovvero spostare qualcosa nella sfera pubblica – intendendo con questo concetto ora, semplicemente, l'intera dimensione esterna all'io¹³ – e allude sempre meno immediatamente al raggiungimento di un accordo su ciò che si è esplicitato o messo in comune; su ciò che riempie quello spazio pubblico. Condividere, insomma, significa sempre più *esternare* e sempre meno *approvare*; inoltre, la dimensione dell'approvazione assume oggi il chiaro – e pressoché unico – profilo del risultato, avendo quasi del tutto abbandonato – o comunque fortemente ridimensionato – quello del punto di partenza, chiaramente ravvisabile nella *comunità degli antichi* e, pur con alcune limitazioni, ancora presente nella *comunità dei moderni*.

3. Dinamiche della condivisione

La prospettiva fin qui aperta ha contribuito ad ampliare e ad allargare una delle questioni immediatamente connesse al

discorso sulla comunità, ovvero la domanda sul *come condividere* qualcosa tra più esseri dotati di ragione ma anche di differenti specificità emotive, etiche, religiose, linguistiche e, non da ultimo, etniche. Si tratta insomma della domanda sulle modalità, variamente ampliate, di porci, rimanere e agire in uno spazio comune e abitato anche da altri. Non è tuttavia fin qui ancora stata affrontata una seconda questione, non meno fondamentale, relativa al *cosa condividere* e che concerne i possibili contenuti di tale condivisione.

Anche rispetto a tale questione, sembra fruttuoso proporre un nuovo riferimento a Kant e, in particolare, ad una distinzione terminologica, che si è soliti far risalire alla Scolastica settecentesca – ovvero eminentemente a Pufendorf e a Thomasius –, ma che il filosofo di Königsberg ha avuto il merito di sviluppare in una forma rimasta paradigmatica. Mi riferisco alla distinzione tra *doveri perfetti* e *doveri imperfetti*, alla quale l'autore accenna nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), per riprenderla nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). In estrema sintesi, mentre il «dovere perfetto» è «quello che esclude ogni eccezione a favore dell'inclinazione»¹⁴, il «dovere imperfetto», per converso sarà quello che contempla tale possibilità.

Tenendo presente tale distinzione, potremmo a nostra volta proporre una ulteriore, scandita a partire dalla domanda sul *cosa condividere*. Tra i doveri perfetti, si potrà in questo modo distinguere una questione su cosa *dobbiamo* condividere e una su cosa, invece, *non dobbiamo* condividere. Al tempo stesso e in maniera complementare, dovrà essere esaminata una questione su cosa *possiamo* condividere e, quindi, una su cosa *non possiamo* condividere.

Rispetto a questa preliminare partizione possono essere notate alcune varianti, ma anche alcune conformità rispetto a quella kantiana. Innanzitutto, può essere notato che entrambe le questioni sono poste in senso sia positivo sia negativo, e ciò

14. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Akademie-Ausgabe: *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Bd. IV, p. 421 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 102].

in conformità al modello kantiano, che prevede *doveri restrittivi* e *doveri estensivi*, ovvero «doveri d'omissione» e «doveri d'azione»¹⁵.

In secondo luogo, pur rientrando entrambi all'interno dei *Principi metafisici della dottrina della virtù*, ovvero nella seconda parte della *Metafisica dei costumi*, che segue quella dedicata ai *Principi metafisici della dottrina del diritto*, deve essere ricordato che i «doveri perfetti» rimandano a quella che Kant qualifica come un'«obbligazione stretta», tipica del diritto, ovvero assoluta e incondizionata, mentre i «doveri imperfetti» si attesterebbero su un'«obbligazione larga», nel senso che «nella pratica (nell'osservanza), <lasciano> al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*), vale a dire che non <possono> indicare in modo determinato come e quando si deve agire»¹⁶. Per altro, ciò non significa che il «dovere imperfetto» sottintenda il permesso di sottrarsi ad esso – si tratta pur sempre di un «dovere» –: esso contiene infatti soltanto il permesso «di limitare la massima di un'azione doverosa con un'altra (per esempio l'amore del prossimo in generale con l'amore per i genitori)»¹⁷. Nella nostra rivisitazione, pur lasciando sullo sfondo questa precisazione, si è cercato di riprodurne il senso, utilizzando, rispettivamente, i verbi *dovere* e *potere*.

Infine, si è per il momento tenuta sotto traccia un'ulteriore distinzione, posta da Kant nel medesimo contesto in cui distingue tra «doveri perfetti» e «doveri imperfetti» e che incrocia la precedente: sia i primi sia i secondi devono infatti essere pensati entro un'ulteriore duplice declinazione: «verso se stessi» e «verso gli altri», fatto che sortisce una complessiva quadripartizione dell'insieme dei doveri. Come spero risulterà chiaro in seguito, avendo tentato una riconsiderazione di tale insieme imperniata sul concetto di condivisione, che già costitutivamente implica l'aprirsi e il rivolgersi del singolo ad altri,

15. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in Akademie-Ausgabe: *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Bd. VI, p. 419 [*Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 19732, p. 274].

16. *Ivi*, p. 390 [trad. it. cit., p. 240, trad. mod.]

17. *Ibidem*.

l'accento sarà in questa sede mantenuto sul sé, sul singolo individuo che, come si ricordava nel paragrafo precedente, deve trovare il proprio equilibrio tra le due opposte polarità della piena identificazione e della piena estraneità rispetto al rapporto all'altro da sé.

Complessivamente considerata, la dinamica della condivisione qui suggerita implica innanzitutto un corpus ed impegnativo esercizio di tolleranza, che si pone e si impone a partire dall'irriducibile diversità con la quale entriamo quotidianamente in contatto. Sotto questo profilo, la domanda sul *cosa condividere*, che si apre e si amplifica poi in ulteriori quattro domande, soggiace ad una sorta di imperativo categorico della post-modernità globalizzata, che forse meglio di altri Clifford Geertz ha saputo sintetizzare in una formula: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare»¹⁸. Dobbiamo cioè partire da un orizzonte di tolleranza globale che implica, innanzitutto, la sospensione o la preliminarmente messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell'altro e l'apertura di una dimensione di relazionalità e ascolto. A partire da qui si apre la quadricotomia sopra tratteggiata tra il *dovere/non dovere* e il *potere/non potere* condividere ciò che l'altro esprime ed incarna. La conseguente accettazione o meno è legata alla peculiare qualificazione del concetto di condivisione che si è sopra presentato, ma deve per altro tenere conto di un'ulteriore esigenza semantica o di risemantizzazione. Se *condividere* significa innanzitutto «mettere in comune», «immettere nello spazio pubblico» prima che «concordare», non deve essere dimenticata anche la possibilità di interpretare quel verbo nel senso del «dividere tra più persone senza che ciò che è diviso diminuisca in alcun modo»; non, quindi, suddividere, bensì *distribuire conservando*, al fine di agire in conformità di ciò che si è messo in comune, ma senza per questo dismettere la responsabilità individuale per ciò che si è fatto.

18. C. Geertz, *The Uses of Diversity*, in Id., *Available Light. Anthropological Reflection on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2000 [*Gli usi della diversità*, in «La società degli individui», 3, 2000, n. 8, pp. 71-89, p. 89].

A partire da qui è possibile tratteggiare il profilo di quella che vorrei qualificare come una *semantica della condivisione*, che potrà essere ora solo proposta nei suoi tratti fondamentali a partire da quella quadruplici distinzione. Certo, è questo un tentativo puramente fenomenologico, che non pretende né per altro cerca in alcun modo di definire l'aspetto contenutistico della risposta alla domanda sul *cosa condividere* – e si ancora così appieno all'*ethos* liberale –, ma che non per questo rinuncia all'idea di prospettare una cornice di fondo entro la quale comprendere e, di volta in volta, tentare di rispondere ad essa. Ancora una volta, il punto di partenza e il centro di tale fenomenologia è il sé, ovvero l'identità del soggetto, pensata come costituentesi in senso dialogico e scandita all'interno di una dinamica, costantemente riproponentesi, tra accettazione e rifiuto di ciò che è altro da sé.

All'interno di questo orizzonte, allora, rispetto ai cosiddetti «doveri imperfetti», *non possiamo* condividere ciò che è altro da noi e pretende di coinvolgere il *centro* del nostro sé, mentre, per converso, *possiamo* condividere ciò che è altro da noi e giunge a integrare la *periferia* del nostro sé. Al tempo stesso, sul versante dei «doveri perfetti», *non dobbiamo* condividere tutto ciò che offende la dignità (e l'integrità) dell'uomo mentre, per converso, *dobbiamo* condividere tutto ciò che la promuove.

Questa schematica partizione necessita ovviamente di essere accompagnata da alcune precisazioni. Innanzitutto, può essere notato che entrambe le declinazioni in positivo del «dovere di condivisione» si configurano come altrettante forme di *integrazione del sé*, aventi per fine l'arricchimento spirituale e morale del singolo soggetto agente; esse tendono dunque costitutivamente ad innescare una dinamica produttiva, estensiva e protensiva del sé, che stimola al dialogo e al confronto con l'altro, a partire dalla conservazione di ciò che si è già acquisito e articolato sul piano della propria identità. In maniera reciproca e contraria, entrambe le declinazioni in negativo si propongono invece di bloccare altrettante forme di *stravolgimento del sé* che, invece di interessarne e stimolarne la componente dialogica, sarebbero finalizzate ad un tentativo, rispettiva-

mente, di sostituzione e di annientamento di ciò che noi siamo e siamo diventati.

L'aspetto maggiormente problematico riguarda tuttavia la dimensione dei «doveri perfetti» nel suo complesso. Per un verso, «dovere condividere» tutto ciò che promuove l'idea di dignità dell'uomo significa anche e innanzitutto disporci al dialogo con le molteplici e differenti modalità di affermazione dell'umano che si declinano su base culturale. Per l'altro, l'assolutezza e incondizionatezza di quel comando si scontra con il contenuto di tale idea, che è a sua volta sottoposto ad una costante dialettica ridefinitoria, a partire da un irriducibile *confitto di (auto-)interpretazioni* di ciò che l'uomo è e deve essere, che si distende sia sotto il profilo etico sia sotto quello politico e, non da ultimo, giuridico. Il concetto di dignità dell'uomo, che dovrebbe costituire lo zoccolo duro e l'indiscutibile criterio normativo in base al quale approvare o sconfessare ogni proposta (etica, politica, giuridica) legata al suo promuovimento, si ritrova invece sottoposto ad un costante tentativo di erosione, e risulta quindi costretto ad una reiterata ermeneutica ridefinitoria, in dialogo e, non di rado, in conflitto con una duplice polarità problematica: lo sviluppo scientifico da un lato e la differenza culturale dall'altro.

Non è qui possibile affrontare un discorso su questo punto con l'attenzione che meriterebbe. Si deve tuttavia notare un'ulteriore caratteristica e, al tempo stesso, un limite della riformulazione della distinzione kantiana che si è qui cercato di proporre: mentre i «doveri perfetti» sono per Kant doveri che valgono sempre e in ogni luogo, in maniera assoluta e incondizionata, il dovere di condivisione che, nel suo versante *perfetto* si è inteso collegare al concetto di dignità, si scopre ora *relativo* e *condizionato* all'accordo intersoggettivo e, di volta in volta, discorsivamente raggiunto sul contenuto di quel concetto, e ciò in maniera preliminare al fatto che più soggetti possano dirsi in comunità gli uni con gli altri. Per riprendere una nota dicotomia di Geertz sviluppata da Walzer, è come se della dignità esistesse un significato sottile (*thin*), che ognuno di noi possiede e comprende a livello intuitivo, ma che, nel momento in cui cerca di renderlo esplicito ed evidente a se stesso e di presentarlo

ad altri, esso non potesse fare a meno di declinarsi e prendere forma in una modalità spessa (*thick*), ovvero entro i termini del vocabolario valoriale e culturale proprio di ognuno, che all'altro, al nostro interlocutore, può apparire convincente ma anche risultare strano, incomprensibile, al limite ostile.

Si apre e si ritrova qui la sfida più radicale dell'etica e della politica, che non può né deve riguardare solo gli addetti ai lavori, ma che coinvolge ognuno di noi, nel nostro vivere e agire quotidiani. E questa non è altro che la sfida della convivenza alla quale si faceva riferimento in apertura: *come* possiamo vivere insieme, ognuno nella propria diversità e, nondimeno, *cosa* significa vivere insieme? Il tentativo di risposta a queste domande, al pari di quello ora presentato, riproduce su scala più generale la stessa vicenda connessa al concetto di dignità e ci induce a pensare che abbiamo forse bisogno di poche intuizioni, ma, sicuramente, di più disponibilità alla condivisione. La comunità e il vivere in comune, oggi, costituisce sempre meno una necessità ed assume sempre più chiaramente il profilo di una scelta: resta un compito demandato ad ognuno interpretare quest'ultima come una scelta per e nella differenza o come una scelta in favore dell'indifferenza.

Parte seconda

IDENTITÀ, ALTERITÀ, RICONOSCIMENTO

Comunità, identità e sfide del riconoscimento

a cura di Alberto Pirni

Volume pubblicato con il patrocinio del Dipartimento di Filosofia
dell'Università di Genova e con il contributo del Comune di Acqui Terme,
nell'ambito dei progetti promossi per la 40ª edizione del *Premio Acqui Storia*.

Progetto grafico e copertina
BosioAssociati, Savigliano (CN)

ISBN 978-88-8103-489-5

© 2007 Edizioni Diabasis
via Emilia S. Stefano 54 42100 Reggio Emilia Italia
telefono 0039.0522.432727 fax 0039.0522.434047
info@diabasis.it www.diabasis.it



D I A B A S I S

Alberto Pirri
Comunità, identità e sfide
del riconoscimento

9	<i>Prefazione</i>
	<i>Parte prima</i>
	LA COMUNITÀ FRA MODERNITÀ E INTERCULTURA
15	<i>Rousseau e la fragile comunità: il legame sociale tra politica e rêverie</i> , Roberto Gatti
37	<i>Soggetto e comunità in Hegel</i> , Francesca Menegoni
54	<i>Max Weber e il concetto di comunità religiosa</i> , Francesco Chia
76	<i>Un approccio interculturale al problema delle identità nazionali</i> , Anna Czajka
86	<i>Dire "comunità", oggi?</i> , Alberto Pirri
	<i>Parte seconda</i>
	IDENTITÀ, ALTERITÀ, RICONOSCIMENTO
105	<i>Identità e alterità in Leibniz</i> , Roberto Celada Ballanti
125	<i>Identità e alterità nel pensiero di Fichte</i> , Guido Chia
142	<i>Identità/alterità. Una prospettiva ermeneutica</i> , Francesco Camera
164	<i>Frammenti dell'io. Metamorfosi dell'individualità contemporanea tra locale e globale</i> , Antonio De Simone
188	<i>Conflitti identitari e misconoscimento</i> , Barbara Henry
206	<i>Gli autori</i>