



Roberto Esposito

AMICIZIA E COMUNITÀ

I – Questo piccolo testo non va inteso come un intervento *su* Derrida, ma piuttosto *per* Derrida o *con* Derrida. Un omaggio, un saluto, un ringraziamento ad un amico e maestro che conobbi quasi trenta anni fa a Parigi, appena dopo essermi laureato e che ho incontrato l'ultima volta nel gennaio 2002 al colloquio sull'opera di Jean-Luc Nancy organizzato dal Collège International de Philosophie ancora a Parigi. Ricordo che per due giorni interi Derrida fu sempre presente, seduto in prima fila, a rispondere e a dialogare con tutti noi, con quella serietà e responsabilità con cui prendeva tutte le cose. Poi, dopo qualche mese, la notizia improvvisa della malattia, la speranza in un miglioramento e infine la morte, comunicatami dal giornale "la Repubblica", per il quale scrissi con emozione ed affanno un ultimo ricordo. In questo intervento partirò dal tema dell'amicizia, per poi venire, nella seconda parte, come Derrida avrebbe voluto, a qualche osservazione critica sul suo libro o, forse meglio, a qualche domanda che gli rivolgerò come se fosse qui tra noi, ad ascoltarci.

E dunque, cosa è l'amicizia? Dove è l'amicizia in questo nostro mondo diviso dal conflitto, tagliato dall'ineguaglianza, segnato da povertà, esclusione, oppressione? È possibile fare ancora risuonare l'eco di questa antica parola in un tempo che sembra averla non solo abbandonata, ma anche rovesciata nel suo opposto? È questo l'interrogativo da cui – insieme con Derrida – dobbiamo partire, ben sapendo che non esiste, per essa, una risposta semplice. Meglio, che ogni risposta è afferrata nel vortice che vorrebbe riempire, spinta lungo una linea di orizzonte il cui senso è abitato dal non senso fino a fare tutt'uno con esso. Ciò che si può fare, come lo stesso Derrida ci ha insegnato, per avviare un discorso che sembra sempre sul punto di sfuggirci di mano – o di prenderci la mano – è assumere il problema dal lato del suo rovescio. Piuttosto che tentare, invano, di definire cosa è, o cosa caratterizza affermativamente, l'amicizia, conviene partire dalla definizione di ciò essa *non* è. Da una decostruzione, o da uno scioglimento, dei nodi che il linguaggio filosofico, ma anche il senso comune, ha stretto intorno a questo concetto, spingendolo sempre più lontano dal suo significato originario.

Il primo di questi nodi, di queste sovrapposizioni indebite, è quello che assimila l'amicizia all'amore, la *philia* all'*eros*. Benché la *philia*, nel suo senso greco, implichi un'intimità che arriva al contatto fisico – *philema* in greco vuol dire "bacio" – essa resta ben diversa dalla mania erotica. Mentre l'*eros*, nella sua essenza, conserva una connotazione di travolgente passione, allude a una forza di scatenamento difficilmente governabile, l'amicizia appartiene alla sfera del *logos*. Implica il contatto e l'intimità, ma non la compenetrazione dell'amore. Colpisce ma non travolge, assimila ma non possiede. Non è traducibile nel lin-



Il tema di B@bel

guaggio del possesso, della possessione, dell'appropriazione – lascia l'altro essere tale, ne rispetta e, se possibile, ne custodisce la differenza. L'altro – o anche gli altri. Perché, a differenza dell'*eros*, l'amicizia non esclude il terzo e neanche i più. È un modo della pluralità, non necessariamente della dualità. È precisamente questa misura molteplice a consentirne una, certo problematica, trasposizione politica. A rendere pensabile – sia pure in maniera antinomica – una politica dell'amicizia, come suona appunto il titolo del libro di Derrida. L'amicizia non è un "due" che tende violentemente all'uno, come invece l'amore assunto nella sua assolutezza. Non è soggetta alla sindrome fusionale, al vincolo irresolubile, alla cogenza irresistibile dell'*eros* – è un legame che scioglie, che libera, l'altro alla sua alterità costitutiva. Ecco, si può dire che tutto l'enigma dell'amicizia sia racchiuso in questo ossimoro – un legame che scioglie, un contatto che consente la distanza, che non distrugge il "fra" che insieme ci relaziona e ci distingue.

Ma se l'amicizia appare diversa dall'amore, il termine, la figura, da cui la sua idea va ancora di più distinta, tenuta a riparo, è quello di fraternità. Questa diversità – ed anche divergenza – tra amicizia e fraternità è al centro del libro di Derrida *Politiques de l'amitié*. In che senso? Perché la nozione – e anche la pratica – dell'amicizia va liberata dalla sovrapposizione con quella di fraternità? Cosa ha, la fraternità, di distante e anche di opposto alla vera amicizia? Già il fatto che sia nella nostra tradizione ebraico-cristiana, sia in quella greca, la fraternità abbia spesso costituito il luogo, simbolico e reale, di un conflitto mortale tra i fratelli dovrebbe metterci sull'avviso. Si pensi ai miti di Caino e Abele, di Romolo e Remo, di Eteocle e Polinice, finiti tutti nell'omicidio e nel sangue di uno dei fratelli, o, nel caso di Eteocle e Polinice, di entrambi. Si pensi a quanto dice René Girard dei gemelli, tanto più destinati allo scontro mortale quanto più prossimi, simili, identici. Perché ciò accade? Perché, nella nostra tradizione, la fratellanza richiama la violenza omicida – non solo tra fratelli, ma nell'archetipo freudiano di *Totem e tabù*, anche nei confronti del padre, ucciso e divorato dai fratelli che ne prendono il posto? Certo, a questo mitologema si può legare la nascita della democrazia come passaggio dal dominio verticale del padre al potere orizzontale e condiviso dei fratelli. Ma il racconto di Freud contiene anche un'altra verità, del tutto consonante con l'analisi di Derrida: che altro significa il divoramento del Padre da parte dei fratelli se non che essi sono destinati a riprodurre, nel loro stesso corpo, i connotati di violenza? È questa l'altra verità del testo di Freud: la differenza è prigioniera della ripetizione, lo stesso prevale sul molteplice, la morte, o il morto, riafferra la vita e la tiene in scacco? Perché ciò accade? Perché i fratelli non riescono a fondare la differenza – o, in termini politici, una vera democrazia?

Derrida risponde a questa domanda riferendosi al carattere biologico della fraternità. È questo che non ne consente una traduzione politica. Se ciò che accomuna gli uomini, ciò che crea legame e solidarietà reciproca, è appunto il sangue, la consanguineità, l'esser figli di uno stesso padre, cioè discendenti da uno stesso gruppo etnico, da una stessa stirpe o addirittura da una stessa razza, come avviene appunto tra fratelli, ebbene quel legame, quella solidarietà, non potrà che essere inteso in termini di ostilità e di conflitto contro coloro che non le appartengono, contro coloro che discendono da un padre diverso. È esattamente ciò che è accaduto, e ancora oggi accade, dovunque la fraternità è invocata contro tutti coloro che in un modo o in un altro ci appaiono biologicamente alterati, che ci sembrano avere un san-

gue diverso dal nostro. Non a caso il nazionalismo – già a partire dalla Rivoluzione francese – si è impossessato della nozione di fraternità, usandola come arma ideologica per espandere la propria nazione a danno delle altre. Nel momento in cui l'idea, originariamente universale, di fraternità si lega alla nazione – attraverso il richiamo a una nascita comune, a una stessa patria, ad una medesima etnia – essa diventa una vera e propria macchina da guerra che distrugge tutto ciò che incontra. Questo spiega la difficoltà, e anche l'ambiguità, di fondare l'amicizia sulla fratellanza. Legare il rapporto tra gli uomini – fraternità è un termine a connotazione maschile, che esclude le sorelle, spesso schiacciate dallo scontro tra i fratelli, come accade ad Antigone – legare il rapporto tra gli uomini, dicevo, alla naturalità di un'origine di sangue, alla consanguineità di un'unica discendenza, alla immediatezza della biologia, significa stimolare i nazionalismi, i localismi, i regionalismi che hanno insanguinato ed ancora insanguinano il mondo contemporaneo dall'Africa, all'Asia alla stessa Europa. È per questo che l'amicizia, e soprattutto un'amicizia plurale, o in senso lato politica, deve prendere le distanze dalla figura della fraternità, almeno dalla forma particolaristica ed etnocentrica che questa ha assunto negli ultimi duecento anni.

Ma in quale direzione? A favore di cos'altro? Qui bisogna essere molto attenti a non rovesciare l'unità assoluta, naturale, biologica, della fraternità nel suo opposto. A non trasferire l'idea – e la pratica – di amicizia dal polo della fraternità, o anche dell'amore, al suo contrario, vale a dire al polo della semplice e generica benevolenza. Questo indebolimento, questo scioglimento, della forza dell'amicizia è già implicito nel passaggio dall'*agape* greca alla *dilectio* latina. *Diligere*, pur con il suo significato di preferenza, rimanda ad una sorta di benevolenza generale, o di misericordia universale, in cui si spegne non solo il fuoco dell'*eros*, ma anche l'intensità della *philia*. Derrida coglie a pieno questo pericolo di entropia – se si è amici di tutti, non lo si sarà veramente di nessuno. Quella stessa molteplicità, che è condizione di amicizia, oltre una certa soglia è destinata a imbrigliarla ed estenuarla. Ma il vero rischio, per la qualità specifica dell'amicizia, sta in quell'ulteriore slittamento semantico che la spinge a ridosso dell'idea di tolleranza. Il pericolo, in questo caso, è che si riduca l'amicizia alla sopportazione della diversità – questo significa tolleranza – almeno fino a quando tale diversità non turbi la *nostra* pace e non metta in discussione la *nostra* identità. Su questo rischio di riduzione dell'amicizia a semplice tolleranza bisogna concentrare l'attenzione, mettere in gioco tutte le nostre capacità critiche, perché si tratta di un'ideologia che porta dentro di sé un argomento assai suadente.

II – Esso, tale parola d'ordine a favore del relativismo e della tolleranza, suona più o meno così: l'unica maniera di custodire la pace, di esorcizzare i fantasmi della guerra, è quella di sospendere il giudizio sui valori, mettendoli tutti sullo stesso piano, relativizzandoli e quindi neutralizzandoli in un'equivalenza generale. È il principio liberale che tutto può andare bene, tutto può essere accettato, purché non entri nella sfera della nostra libertà personale, purché non tocchi le basi dei nostri interessi e della nostra identità. L'esito di tale punto di vista, che si presenta moderno, aperto, disponibile, è l'addomesticamento delle differenze, della loro forza e intensità. Le differenze esistono, ma sono indebolite, urbanizzate, governate da un principio di equivalenza che evidentemente non è diverso da quello del mercato generale in cui ciò che conta è la scambiabilità delle merci. È una linea di discorso che

Il tema di B@bel

nasce dalla sfiducia di poter sostenere a fondo il proprio punto di vista, le proprie convinzioni – anche per la sostanziale indifferenza di tutti i punti di vista, di tutte le convinzioni. Come dire: le differenze esistono, ma in quanto reciprocamente indifferenti, senza forza di persuasione e senza anima, come semplici sfumature di un unico quadro, quello della globalizzazione integrale che regola le nostre vite e definisce il nostro orizzonte. Dove, naturalmente, c'è poi sempre un punto di vista che si ritiene superiore agli altri perché si definisce aperto, comprensivo e appunto tollerante con coloro che, pur non avendo raggiunto la stessa maturità, sono in cammino verso di essa o comunque non ci minacciano. È precisamente per questo che vengono tollerati nella loro diversità, ammessi nel club multiculturale delle differenze, accettati in un sistema che essi non potranno gestire in prima persona, ma che ne consente la sopravvivenza. Come questa tolleranza sia tutt'altro da un'autentica amicizia, è evidente. Al punto che si deve considerare l'amicizia lontana da essa quanto dalla fratellanza nel senso prima definito. Se l'amicizia non può configurarsi come legame biologico tra eguali – i fratelli – non può neanche ridursi alla semplice tolleranza rispetto ai diversi. Essa non è, non può essere, né fusione in uno, né pura compresenza di molti, né rigida chiusura in sé né semplice relativizzazione di ogni diversità.

Ma allora, se amicizia non è nulla di tutto ciò, se non è rappresentabile da nessuna di queste figure – amore, fraternità, tolleranza – ebbene quale sarà il suo vero nome? Quale ne sarà la figura più propria ed intensa? Personalmente, per rispondere a questa domanda sul significato e l'essenza dell'amicizia, farei il nome di comunità. Come è noto, proprio su questo punto, su questa connessione, semantica, concettuale, e anche politica, Derrida pone un problema di fondo relativo all'uso del termine "comunità". E non solo di quello fatto proprio dai vari comunitarismi otto e novecenteschi – da Tönnies ai comunitaristi americani – evidentemente presi nel lessico organicistico e politicamente conservatore, della *Gemainschaft* tedesca o comunque portatori di una posizione filosofica fragile e confusa. La riserva, la diffidenza, di Derrida si rivolge anche a coloro, da Bataille a Nancy, passando per Blanchot, che in anni recenti hanno decostruito la mitologia organicistica ad appropriativa del comunitarismo a favore di una differente concezione della comunità. Benché legato a questi pensatori da tanti fili, riconosciuti e valorizzati in più di un'occasione e nello stesso libro sull'amicizia, Derrida se ne distanzia in maniera netta proprio sulla questione decisiva della comunità. "Comunità", a suo dire, è parola, termine, concetto, troppo compromesso dalla sua storia recente e meno recente, per poter assumere un significato diverso ed opposto a quello che a lungo gli si è dato e che in qualche modo gli si continua a dare. Le stesse formule che tentano di distanziarsene – o di decostruirlo dialetticamente come quelle, appunto elaborate da Blanchot e da Nancy, della comunità inconfessabile o inoperosa – la comunità di coloro che non hanno comunità – ricadono, per Derrida, inevitabilmente preda del significato che intendono negare. Anzi tale negazione, o autonegazione, gli appare il sintomo più evidente della incapacità di uscire da qualcosa, da un circolo semantico, che ha i caratteri di un rimosso della tradizione occidentale – la potenza dell'indiviso, più forte di tutte le differenze, le diversioni, le divergenze e perciò stesso destinato a riprodurre la genealogia del sangue fraterno.

Che dire di ciò? Come valutare questa presa di distanza lessicale e concettuale dal linguaggio della comunità che spinge Derrida lontano da qualcosa che per molti di noi è stato assai più di una parola, un modo nuovo di fare filosofia? A parte la considerazione più ge-

II

Roberto Esposito
Amicizia e comunità

nerale che se non fosse possibile lavorare ad una trasformazione semantica di parole che hanno una storia complessa, non dovremmo più usare termini come quelli di democrazia, e alla fine anche come amicizia, sui quali Derrida è invece, giustamente, sempre tornato – il mio punto di vista in proposito è espresso nel mio lavoro dell’ultimo decennio. Sono d’accordo sul fatto che se ci si limita a far ruotare il termine di comunità su se stesso – secondo la formula della comunità dei senza comunità, della comunità assente, inconfessabile, indicibile – si può correre in qualche caso il rischio di rimanere intrappolati nella semantica che si vorrebbe decostruire. Ma proprio perciò, l’unica via che mi pare capace di ridare senso a una parola irrinunciabile come, nonostante tutto, resta quella di comunità è un’interrogazione capace di penetrare a fondo nella sua scatola nera, vale a dire nella fonte di senso custodita nella sua origine etimologica. Solamente in questo modo – tornando ad un’analisi radicale del termine *munus* – da cui quello di *communitas* deriva, è possibile spezzare la crosta che si è formata lungo la sua storia, liberare la parola e il concetto di comunità da quel significato appropriativo che l’ha stravolto e perverso nel suo opposto. Senza naturalmente volere istituire nessun paragone con quelle esperienze inimitabili, è quanto hanno fatto da una lato Heidegger e dall’altro Benveniste sui termini originari della tradizione occidentale – non limitandosi a rovesciarli orizzontalmente o a dialettizzarli nella implicazione del loro opposto, ma aprendoli per cercarvi dentro qualcosa, un nucleo di senso, irriducibile a tutto ciò che storia e tradizione vi hanno sedimentato nel corso dei secoli. Se dunque è lecita una riserva, di metodo e di merito, nei confronti della linea batagliana della «comunità di coloro che non hanno comunità», lo è meno nei confronti dell’operazione più complessa tentata a ridosso del termine *munus* e dei suoi derivati. Perché è proprio il significato originariamente donativo ed espropriativo del *munus* ad impedire quella ripresa di organicismo riappropriativo che Derrida rintraccia nella semantica tradizionale della comunità. Se è vero che, per quanto indicibile, inconfessabile, inoperosa, la comunità non riesce a liberarsi del tutto del suo significato moderno, che rischia sempre di essere riaffermata da ciò da cui pure prende le distanze, ciò non vale per la *communitas*, che non si limita a rovesciare a posteriori un significato canonico, ma fin dall’inizio ne origina uno diverso ed ampiamente compatibile con ciò che lo stesso Derrida intende per amicizia.

Dirò anzi qualcosa di più. Mentre il concetto di amicizia, di *philia*, per quanto decostruito, resta inevitabilmente esposto ad un tonalità umanistica, ciceroniana, di carattere etico-morale, la *communitas*, intesa nel senso appena definito, ha una connotazione meno recuperabile dal linguaggio del soggetto. In fondo l’amicizia, comunque la si declini, resta inevitabilmente situata all’interno di un lessico intersoggettivo. Ad essere amici sono pur sempre soggetti individualmente definiti e rivolti l’uno al riconoscimento dell’altro. Mentre i membri della *communitas* – in quanto costituiti dal *munus* comune – non sono riconducibili a una figura della soggettività, né all’*ego* né all’*alter*, ma ad un taglio originario che apre ed altera il soggetto in tutta la sua estensione. Se amicizia ha inevitabilmente un timbro di carattere etico, comunità apre un orizzonte di tipo ontologico. Forse è proprio per questo, per questo timbro originariamente heideggeriano, che l’ultimo Derrida, sempre più lontano da Heidegger perché sempre più vicino a Lévinas, ne ha preso le distanze. Ma, rischiando in questo modo di riaccostarsi a quella semantica umanistica che proprio egli aveva magistralmente decostruito negli anni precedenti.

Il tema di B@bel

Un riscontro anche esterno di quanto dico – del *deficit* derivato dalla mancata elaborazione del concetto di “comunità” inteso nel suo senso originario – lo ricavo dalla teorizzazione avanzata nelle ultime opere di Derrida dell’idea di “immunità” o meglio di “autoimmunità”. È singolare – ma anche sintomatico di un dato che definirei addirittura epocale – che il tema dell’immunità, sia pure diversamente declinato, sia apparso quasi negli stessi anni in Italia, in Francia, ma anche in Germania e negli Stati Uniti. Penso in particolare ai lavori di Peter Sloterdijk e di Donna Haraway. Per quel che riguarda Derrida, esso allude alla potenza autodistruttiva di un apparato difensivo tanto intenso da doversi rivolgere necessariamente contro se stesso, come appunto accade nelle cosiddette malattie autoimmuni. La globalizzazione, intesa come una sorta di comunicazione, e anche di contaminazione, generale, ha scatenato una reazione di rigetto, una sindrome immunitaria, destinata a devastare lo stesso sistema che vorrebbe proteggere. Non a caso, mai come a ridosso della caduta del grande muro simbolico di Berlino, si sono innalzati tanti muri, simbolici e reali, come forse mai era accaduto nella storia recente. Come e quanto questa analisi colga un tratto decisivo della situazione internazionale è sotto gli occhi di tutti. Si può dire che il conflitto in corso sia stato appunto scatenato dalla collisione tra due sistemi immunitari – quello del fondamentalismo islamico e quello del fondamentalismo occidentale – entrambi usciti fuori di controllo e come impazziti. Da un lato il folle tentativo dell’islamismo radicale di sottrarsi alla contaminazione della secolarizzazione occidentale, dall’altro la corrispondente pretesa dell’Occidente di sottrarre le proprie risorse in eccesso alla condivisione con quella parte del mondo che ne è disperatamente priva.

Ma se si vuole usare in maniera filosoficamente fondata – non estemporanea – il paradigma immunitario non si può farlo che a partire dallo stesso concetto di *communitas* e di *munus*, da cui l’*immunitas* nasce in forma privativa e contrastiva. Solamente in questa dialettica, insieme etimologica, filosofica e politica, la categoria di “immunità” può dispiegare il suo significato più pieno e complesso. Non a caso in Derrida l’immunità – priva del riscontro contrastivo con la categoria di comunità – è sempre e solo intesa nel senso dell’autoimmunità. È, cioè, sempre rivolta contro se stessa, appunto perché non è sostenuta filosoficamente da una elaborazione concettuale sulla *communitas* e sul *munus*. In questo modo, priva del rapporto dialettico con la comunità, l’immunità per Derrida non può che essere interpretata come distruttiva ed autodistruttiva. Ora, come invece appare dagli studi più recenti, anche di immunologia medica, il sistema immunitario è qualcosa di più articolato e plurivoco: protezione e negazione della vita. Ciò vuol dire che, insieme e in contraddizione con la sua figura negativa, esso implica anche una potenza positiva – altrimenti non sarebbero possibili né i trapianti d’organo, di cui ha parlato in maniera inimitabile Nancy in *L’intrus*, né le gravidanze, entrambi fenomeni non solo consentiti, ma in un certo senso resi possibili soltanto dai sistemi immunitari. Oltre, e forse più, che barriera difensiva e offensiva contro l’altro da sé, il sistema immunitario può essere inteso anche come un filtro, una cassa di risonanza, in cui il sé si relaziona con l’altro, il medesimo con il diverso, l’interno con l’esterno.

Questo elemento mi porta ad un’ultima considerazione su Derrida: forse egli non ha elaborato una problematica più complessa del paradigma immunitario non soltanto perché non problematizza a sufficienza, anzi rifiuta, la categoria di comunità. Ma anche perché non dà un posto centrale, nella sua opera straordinaria e sterminata, all’idea di vita e di vivente, co-

**II**Roberto Esposito
Amicizia e comunità

me invece fa l'altra linea filosofica francese che va da Canguilhem a Foucault a Deleuze. Anche nel libro sull'amicizia il tema del *bios*, della vita, viene pensato sempre in negativo – in rapporto alla categoria, potenzialmente violenta, di fraternità. Ma se, come si è detto, le sue considerazioni sono assolutamente pertinenti quanto alla deriva etnocentrica della fratellanza, ciò non vuol dire che la vita, il *bios*, in quanto tale non contenga anche una potenza affermativa, costitutiva, come emerge dalla grande tradizione spinoziana e poi dagli studi più recenti sulla biopolitica. Naturalmente questi elementi affermativi – politica *della* vita piuttosto che politica *sulla* vita – non vanno enfatizzati, come non lo sono mai stati dallo stesso Foucault. La politica della vita è sempre esposta ad una relazione complessa ed anche ambigua con una logica di morte. Ciò non toglie, tuttavia, che è difficile lavorare su categorie, come quelle di immunità, comunità ed anche amicizia fuori da un quadro teoretico aperto al paradigma della vita. Naturalmente queste mie osservazioni finali nei confronti di un maestro grande e indimenticabile quale è stato Derrida non vanno intese come una critica o, ancor meno, come una presa di distanza. Nulla del lavoro svolto da tutti noi in questi anni sarebbe stato lo stesso senza il riferimento ad un testo – quello di Derrida – che non solo ha aperto gli orizzonti di questa fine secolo, ma che ancora a lungo segnerà le vie del pensiero.

