
Roberto Esposito

LIBERTÀ E COMUNITÀ

Per introdurre il tema di questo intervento – il rapporto tra libertà e comunità – è bene enunciare il presupposto essenziale da cui esso nasce: si tratta dell’idea che la Modernità, nel suo complesso, sia interpretabile attraverso la categoria di “immunizzazione”, intesa come la pressante esigenza di conservazione della vita rispetto ai rischi che la minacciano. La tesi che da qualche tempo ho avanzato è che essa abbia una connotazione costitutivamente negativa, come del resto si evince, anche sul piano etimologico, dalla sua relazione, appunto negativa o privativa, con il *munus* e con la *communitas* di coloro che lo condividono: se costoro sono legati da un impegno o da una legge comune di donazione reciproca, sul piano giuridico-politico è immune colui che ne risulta esente o dispensato. Ma la categoria di immunizzazione è negativa anche in un altro senso più intenso, che attiene questa volta alla sua semantica specificamente biologica: essa salva, assicura, conserva l’organismo, individuale o collettivo, cui inerisce – ma ad una condizione che contemporaneamente ne nega, o riduce, la potenza espansiva. Come la pratica medica della vaccinazione nei confronti del corpo dell’individuo, anche l’immunizzazione del corpo politico funziona immettendo al suo interno un frammento della stessa sostanza patogena dalla quale vuole proteggerlo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale.

Naturalmente, istituendo una connessione strutturale tra modernità e immunizzazione, non intendo sostenere né che la modernità sia interpretabile unicamente attraverso il paradigma immunitario né che questo sia riducibile soltanto alla stagione moderna. Quanto alla prima questione, ad esempio, non nego affatto la produttività euristica di modelli esegetici di uso più consolidato come quelli di “razionalizzazione” (Weber), di “secolarizzazione” (Löwith) o di “legittimazione” (Blumenberg). Ma mi pare che tutti possano trarre vantaggio dalla contaminazione con una categoria esplicativa al contempo più complessa e più profonda perché rimanda ad un orizzonte semantico di per sé plurivoco, come è appunto quello della vita. Quanto alla seconda questione, è vero che l’esigenza autoconservativa è ben più antica, e anche più durevole, dell’epoca moderna propriamente detta. Si può anzi plausibilmente sostenere che essa sia coestensiva alla storia intera della civiltà, dal momento che non potrebbe esistere alcuna società senza un apparato immunitario, per quanto primitivo, capace di proteggerla. Quello che cambia è, però, la consapevolezza della domanda e, dunque, l’entità della risposta. Il fatto che la politica si sia sempre, in un modo o nell’altro, rivolta alla vita o che la vita sia sempre stata implicata nelle procedure politiche, non toglie che solo ad un certo punto, coincidente appunto con l’origine della filosofia moderna, e in particolare con l’opera di Hobbes, tale implicazione sia stata riconosciuta in quanto tale – e

cioè non più semplicemente come un dato, ma da un lato come un problema e dall'altro come un'opzione strategica. Si potrebbe arrivare a dire che non è stata la modernità a porre la questione dell'autoconservazione della vita, ma questa a porre in essere, e cioè a "inventare", la modernità come apparato storico-categoriale in grado di risolverla. Ciò che intendiamo per modernità, insomma, nel suo complesso e nel suo fondo, potrebbe essere inteso come quel metalinguaggio che per alcuni secoli ha dato espressione a una richiesta che proveniva dai recessi della vita attraverso l'elaborazione di una serie di racconti capaci di risponderle secondo modi, di volta in volta, più efficaci e sofisticati. Se ciò è vero, vuol dire che tutte le grandi categorie politiche della modernità vanno interpretate non per quello che dichiarano di essere, ma piuttosto come le forme linguistiche ed istituzionali assunte dalla logica immunitaria per garantire la vita dai rischi derivanti dalla sua configurazione collettiva – dalla *communitas* nel senso più impegnativo del termine. Il fatto che la risposta che esse danno a tale problema risulti non soltanto deviata, ma anche autocontraddittoria nei confronti dei propri presupposti, è la conseguenza, o l'espressione, di una dialettica per definizione negativa come quella immunitaria. Se la protezione della vita cui essa è deputata si determina sempre in maniera antinomica, inibendo e occludendo la stessa entità che intende custodire, vuol dire che le categorie politiche ordinate ad esprimerla sono destinate a rimbalzare sul proprio significato e a ritorcersi su se stesse.

Ciò vale in modo particolare per la libertà. Come le categorie di sovranità o di proprietà, anche la sua vicenda storico-concettuale è espressiva del generale processo di immunizzazione moderna. Ciò può suonare strano per un termine carico di accenti costitutivamente refrattari ad ogni tonalità difensiva – e anzi orientati nel senso di un'apertura senza riserve alla mutevolezza degli eventi. Ma è proprio in rapporto a tale ampiezza di orizzonte – ancora custodita nel suo etimo – che è possibile misurare il processo di restringimento, e anche di prosciugamento, semantico che ne segna la storia successiva. Sia la radice *leuth* o *leudh* – da cui provengono la *eleutheria* greca e la *libertas* latina – sia il radicale sanscrito *frya*, cui fanno invece capo l'inglese *freedom* e il tedesco *Freiheit*, rimandano, infatti, a qualcosa che ha a che fare con una crescita, un dischiudimento, una fioritura, anche nel significato tipicamente vegetale dell'espressione. Se poi si considera la doppia catena semantica che ne discende – vale a dire quella dell'amore (*Lieben, lief, love*, nonché, diversamente, *libet* e *libido*) e quella dell'amicizia (*friend, Freund*) – si può desumere non solo una conferma di questa primigenia connotazione affermativa, ma anche una peculiare valenza comunitaria: il concetto di libertà, nel suo nucleo germinale, allude ad una potenza connettiva che cresce e si sviluppa secondo la propria legge interna, ad un'espansione, o a un dispiegamento, che accomuna i suoi membri in una dimensione condivisa.

È rispetto a tale inflessione originaria che va interrogata la riconversione negativa che il concetto di libertà subisce nella sua formulazione moderna. È vero, infatti, che fin dall'inizio l'idea di "libero" implicava logicamente il riferimento contrastivo ad una condizione opposta, quella di schiavo, inteso appunto come "non libero". Ma tale negazione costitutiva, più che il presupposto, o addirittura il contenuto prevalente, della nozione di libertà, il suo confine esterno: benché ad esso legato da una inevitabile simmetria oppositiva, non era il concetto di schiavo a conferire significato a quello di uomo libero, ma il contrario. Sia che la qualifica di *eleutheros* si riferisse all'appartenenza ad un determinato popolo, sia che rimandas-

se all'umanità nel suo complesso, a prevalere era sempre la connotazione positiva, rispetto alla quale il negativo costituiva una sorta di sfondo, o di contorno, privo di una autonoma risonanza semantica. Come è stato a più riprese messo in luce, questa relazione si rovescia nella stagione moderna, allorché comincia ad assumere sempre più rilievo la libertà cosiddetta "negativa", o "libertà da", rispetto a quella definita invece "positiva", vale a dire "libertà di". Ciò che nella ampia letteratura in argomento è, tuttavia, rimasto in ombra è la circostanza che – raffrontate al significato iniziale – entrambe le accezioni così qualificate risultano di fatto interne all'orbita negativa. Se assumiamo la canonica distinzione elaborata da Berlin, infatti, non solo la prima libertà – intesa negativamente come assenza di interferenze – ma anche la seconda, che egli connota in chiave positiva, appare ben lontana dalla caratterizzazione, insieme affermativa e relazionale, fissata all'origine del concetto:

Il senso 'positivo' della parola 'libertà' – egli argomenta – deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e *non* da forze esterne di qualsiasi tipo. Voglio essere strumento dei miei stessi atti di volontà e *non* di quelli di altri. Voglio essere un soggetto, *non* un oggetto [...]. Voglio essere qualcuno, *non* nessuno.

Il meno che si possa dire, in ordine a tale definizione, è la manifesta incapacità di pensare affermativamente la libertà nel lessico concettuale moderno dell'individuo, della volontà e del soggetto. È come se ciascuno di questi termini – e ancora più il loro insieme – spingesse irresistibilmente la libertà a ridosso del suo "non", fino a trascinarla dentro di esso. A qualificare la libertà – intesa come padronanza del soggetto individuale su se stesso – è il suo *non* essere a disposizione di altri. Questa inclinazione della libertà moderna verso il negativo rende ragione di un'osservazione di Heidegger, secondo cui, anche quando parliamo di "libertà positiva", ci riferiamo al massimo a una libertà *non negativa*. Il motivo di tale scambio lessicale – che fa del positivo, anziché un affermativo, semplicemente un non negativo – va cercato nella rottura, implicita nel paradigma individualistico, del nesso costitutivo tra libertà e alterità (o alterazione). È essa che chiude la libertà nella relazione del soggetto con se stesso: egli è libero quando nessun ostacolo si frappone tra sé e la propria volontà – o, anche, tra la volontà e la sua realizzazione. Allorché Tommaso traduce la *proairesis* aristotelica con *electio* (e la *boulesis* con *voluntas*), tale passaggio paradigmatico è in larga parte operato: la libertà diventa rapidamente capacità di attuare ciò che è presupposto nella possibilità del soggetto di essere se stesso – di *non* essere altro che sé. Libero arbitrio come autoinstaurazione di una soggettività assolutamente padrona della propria volontà.

Non può sfuggire l'esito – ma si potrebbe anche dire, il presupposto – immunitario di tale svolta. Nel momento in cui la libertà viene intesa non più come un modo di essere, ma come un diritto ad avere qualcosa di proprio – appunto il pieno dominio su se stessi in rapporto agli altri – già si profila quell'accezione privativa, o appunto negativa, destinata a caratterizzarla in maniera sempre più esclusiva. Allorché questo processo entropico si coniuga con le strategie autoconservative della società moderna, il ribaltamento e lo svuotamento dell'antica libertà comune nel suo opposto immune saranno completi: il significato della libertà tende sempre più a scivolare in quello di "protezione" della propria vita e dei propri beni.

Da questo punto di vista bisogna stare attenti a non travisare il reale senso della battaglia contro le *immunitates* individuali o collettive condotta dalla modernità: che non è quello del-

la riduzione, ma della intensificazione e della generalizzazione, del paradigma immunitario. Esso trasferisce progressivamente il proprio baricentro semantico dal significato di “privilegio” a quello di “sicurezza”. A differenza delle antiche *libertates* medioevali, conferite discrezionalmente a una serie di entità particolari – ceti, città, corpi, conventi – la libertà moderna consiste essenzialmente nel diritto di ogni singolo suddito ad essere difeso dagli arbitri che ne insidiano l’autonomia e, prima ancora, la stessa vita. Nei suoi termini più generali, essa è ciò che assicura l’individuo nei confronti delle ingerenze altrui attraverso la sua volontaria subordinazione a un ordine più potente che lo garantisce. È qui che si origina quel rapporto antinomico con la sfera della necessità che finisce per rovesciare l’idea di libertà nel suo contrario – di volta in volta, legge, obbligo, causalità. In questo senso è sbagliato interpretare l’assunzione di elementi di costrizione come una contraddizione interna – o un errore concettuale – della teorizzazione moderna della libertà. Essa è una sua diretta conseguenza: la necessità è, cioè, null’altro dalla modalità che il soggetto moderno assume come contrappunto dialettico della propria libertà o, ancora meglio, della libertà come libera appropriazione del “proprio”. Così va interpretata la celebre espressione secondo cui anche in catene il soggetto è libero – non nonostante, ma in ragione di esse: come l’effetto autodissolutivo di una libertà sempre più schiacciata sulla sua nuda funzione assicurativa.

Se già per Machiavelli «una piccola parte [dei cittadini] desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri», è, come sempre, Hobbes il teorico più conseguente e radicale di questo passaggio: la libertà si conserva – o meglio conserva il soggetto che la detiene – perdendosi, e perdendolo conseguentemente in quanto soggetto di libertà. Che in lui la libertà venga definita come «l’assenza di tutti gli impedimenti all’azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell’agente», vuol dire che essa è il risultato negativo del gioco meccanico delle forze all’interno delle quali il suo movimento si iscrive e che dunque in ultima analisi coincide con la propria necessità. In questo modo – se colui che sperimenta la libertà non poteva fare altro da ciò che ha fatto – la sua de-liberazione ha il senso letterale di rinuncia a una libertà indeterminata o di chiusura della libertà nei vincoli della propria predeterminazione: «Ed è chiamata *deliberazione*, perché è un porre fine alla libertà che avevamo di fare o di omettere di fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione».

Quanto a Locke, poi, il nodo immunitario si fa ancora più stretto ed intrinseco. È vero che, rispetto alla cessione hobbesiana, per Locke la libertà è inalienabile, ma esattamente per la stessa ragione che muoveva il ragionamento di Hobbes: vale a dire perché essa è indispensabile alla sussistenza fisica di chi la detiene. Perciò risulta congiunta in un trittico indissolubile a proprietà e vita. La libertà è ciò che consente ad un uomo di essere proprietario della propria vita e dei propri beni. A partire da tale drastico ridimensionamento semantico il significato della libertà tende a stabilizzarsi sempre più a ridosso dell’imperativo della sicurezza, fino a coincidere con esso. Se per Montesquieu la libertà politica «consiste nella sicurezza, o nell’opinione che si ha della propria sicurezza», è Jeremy Bentham ad operare il passo definitivo: «Cosa significa *libertà*? [...]. *Sicurezza* (*security*) è la benedizione politica che ho in mente: sicurezza dai malfattori da un lato, dagli strumenti del governo dall’altro». Da questo punto di vista l’opera di Bentham segna un momento cruciale nella riconversione immunitaria delle categorie politiche moderne. La condizione preliminare della libertà è individuata in

un meccanismo di controllo che blocca ogni contingenza nel dispositivo della sua previsione anticipata. La progettazione del famoso Panopticon esprime nella forma più spettacolare questa deriva semantica scavata nel cuore stesso della cultura liberale.

Come si sa, Foucault ha fornito un'interpretazione biopolitica del liberalismo tesa a mettere in luce questa antinomia. Nella misura in cui non può limitarsi alla semplice enunciazione dell'imperativo della libertà, ma implica l'organizzazione delle condizioni alle quali questa risulta effettivamente possibile, il liberalismo finisce per entrare in contraddizione con le proprie premesse. Dovendo incanalare la libertà in una direzione non nociva per l'insieme della società, esso rischia continuamente di distruggere ciò che pure dice di volere creare:

Il liberalismo come io lo intendo – scrive Foucault – implica un intrinseco rapporto di produzione/distruzione nei confronti della libertà [...]. Con una mano bisogna produrre la libertà, ma questo medesimo gesto implica che, con l'altra, siano stabilite delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni, degli obblighi basati su delle minacce.

Non è possibile determinare la libertà che contraddicendola. Il motivo di tale aporia è palese sotto il profilo logico. Ma esso si rivela ancora più rilevante se ricondotto alla cornice biopolitica in cui l'autore lo ha fin dall'inizio immesso. Hannah Arendt ne aveva già colto i termini fondamentali: «Secondo la filosofia liberale, la politica deve occuparsi quasi soltanto di conservare la vita e salvaguardarne gli interessi: ma se è in gioco la vita, ogni azione viene intrapresa sotto la spinta della necessità».

In questo modo il cerchio “metafisico” – dalla libertà alla necessità – è chiuso: anche al di là e attraverso il contrasto di superficie tra paradigma repubblicano e paradigma liberale, entrambi interni e diversamente espressivi del generale processo di immunizzazione della libertà. La sua finale identificazione con la proprietà – non solo da parte liberale, ma anche, paradossalmente, del socialismo dei “liberi proprietari” – non costituirà che l'ultimo passaggio di tale deriva anticomunitaria. Strappata alla intensità affermativa della sua antica radice “comune”, la libertà deve ormai adattarsi a non poter essere declinata che in negativo: come non-dominio, non-costrizione, non-comunità. Rappresentata solo a partire dagli ostacoli che si frappongono al suo impossibile dispiegamento, essa rischia di restare senza parole non appena quelli sembrano venire meno – in realtà trasferendosi all'interno di essa fino a svuotarla di ogni effettività. Già Kant aveva ricordato, sia pure poi contraddicendosi, che la libertà o è un “fatto” oppure non è. Che o afferra la nostra esperienza al punto di fare tutt'uno con essa o resta bloccata nel cerchio autodissolutivo dell'idea. Perciò bisogna intenderla non come qualcosa che si ha, ma come qualcosa che si è: ciò che libera l'esistenza alla possibilità di esistere in quanto tale. Una “decisione di esistenza”, per dirla con Nancy, che non può diventare oggetto di teoria, e neanche, propriamente, di pensiero, ma solo pratica di esperienza. Hegel – spingendo la libertà ai limiti della sua significazione filosofica – aveva scritto nell'*Enciclopedia* che «la più alta forma del niente per sé sarebbe la libertà; ma questa è la negatività in quanto s'approfondisce in se stessa nella massima intensità, ed è insieme essa stessa, anzi, assoluta affermazione», volendo con ciò intendere che la libertà non è nulla di dato, di acquisito, di permanente – che non è una sostanza, un bene, un diritto da esigere o da difendere. Che essa non può coincidere neanche con se stessa: non c'è libertà, ma solo liberazione. Così come non si può essere, ma solo divenire, liberi.

Ma liberi per che cosa? E in che senso? È una domanda che resta ancora drammaticamente aperta. Ad essa può approssimarci – certo – la grande riflessione che va da Kant a Heidegger, passando per Schelling. E forse ancora di più una inclinazione per la libertà che tocca profondamente la grande poesia degli ultimi due secoli – da Rimbaud a Mandel'stam, da Keats a Char. Ma ciò non basta ad invertire una deriva che sembra trascinare la libertà verso un esito destinato – e dunque verso la sua negazione stessa. L'unico modo di sottrarla ad essa, di rivitalizzarla e di restituirle potenza affermativa, è forse quello di ricondurla al suo senso originario – e cioè di ripensarla insieme alla comunità. Intendendo simultaneamente la comunità non come luogo di identità, di appartenenza, di appropriazione, ma, al contrario, di pluralità, di differenza, di alterità. È un'opzione – filosofica e politica – che mi pare indicare il compito stesso della filosofia politica contemporanea: quello di liberare insieme la libertà dal liberalismo e la comunità dal comunitarismo. Ciò che va colto e recuperato è l'articolazione costitutiva – della libertà con la comunità – in modo da decostruire una delle false antitesi che la filosofia politica moderna ha costruito nel tentativo di riempire il vuoto di pensiero che essa stessa scavava intorno, e dentro, i grandi concetti della politica: se pensata affermativamente, la libertà non può essere che “comune” – di tutti e di ciascuno perché non propria di nessuno. E cioè espressione di quello stesso *munus* originariamente condiviso dai membri della *communitas*.

Ma, per concludere, qual è questo *munus*, questo dono e questa legge, che libera la comunità nel momento stesso in cui restituisce alla libertà una dimensione comune? Come s'incrociano, senza identificarsi, i due termini, pur sempre diversi, di comunità e libertà? Diciamo che la libertà è la dimensione singolare della comunità. È la comunità stessa nella sua spaziatura infinitamente singolare – e solo perciò anche plurale. Non la comunità al singolare e neanche una singolare comunità – ma la comunità spaziata nelle infinite singolarità che *sono* la pluralità. La libertà è l'intervallo, il limite, la soglia che taglia la comunità nella forma della singolarità – che la affaccia sul proprio fuori o che proietta quel fuori al suo interno. Si potrebbe dire che la libertà sia l'esteriorità interna della comunità. La comunità che si apre alla differenza di ogni esistenza: questa è l'esperienza della libertà.