

LA COMUNITA' FILOSOFICA

Rossella Fabbrichesi

Nella nostra tradizione il filosofo è attore di una commedia nella quale gli viene concesso di indossare principalmente due maschere: quella del solitario, dell'eremita isolato e un po' dimentico del mondo, e quella dell'interprete geniale e 'sintetico' del pensiero della comunità. Basti ricordare da una parte Eraclito, l'oscuro, che non amava farsi comprendere e guardava con disprezzo i propri concittadini, orgoglioso della propria superiorità intellettuale e devoto ad una vita di solitudine e silenzio (eppure è proprio a lui che dobbiamo il pensiero del *logos* a tutti comune dal quale prende avvio la nostra tradizione culturale); dall'altra, Socrate e la sua voce 'pubblica', Platone. Socrate non esisterebbe senza la sua città: è a questa che si rivolge, ed è essa che lo produce, determinandone la nascita, come primo vero filosofo della nostra storia, e insieme la morte, in un corto circuito che fa pensare che il 'comune' costituisca per il filosofo un destino, ma, insieme, un pericolo costantemente sovrastante e potenzialmente esiziale. Ogni filosofo ha di fronte il modello minaccioso di Socrate, imprigionato dal suo stesso grembo natale. Un modello tragico, ma certamente anche esaltante: la morte di Socrate rappresenta la vita stessa della *philo-sophia*, come amore per un sapere più forte di ogni ostacolo terreno e per una ricerca che, ergendosi sulle ceneri dei corpi mortali, può diventare interminabile e infinitamente feconda.

In definitiva, dunque, come scriverà Emerson, "la solitudine è impraticabile e la società fatale"¹. Se questo vale per ogni uomo, tanto più deve valere per il filosofo. Ma è inevitabile aggirarsi sperduti nelle strette di quest'aporia, finendo per militare per l'una o l'altra posizione?

Gli esempi tratti dalla storia della filosofia sembrano farlo pensare: da Diogene che dimora in una botte e vive l'essere filosofo come uno stato di emarginazione e estrema indigenza – di totale eccentricità rispetto all'ordine costituito – a Fichte che ragiona sulla missione del dotto e si mette alla guida del suo popolo contro la dominazione straniera; da Nietzsche che enfatizza la "solitudine delle vette" a Husserl che amava pensarsi come "funzionario dell'umanità". Eppure, anche Diogene aveva bisogno di un pubblico a cui affidare le proprie taglienti osservazioni, e Nietzsche idealizzava la capacità dei grandi uomini greci di "sparire come individui", di non essere più persone e di divenire "una città"². Se poi pensiamo alla 'fatalità' del mescolarsi con il mondo, per il filosofo, intendendola come un destino non solo ineludibile, ma penoso e funesto, basta fare i nomi di Giordano Bruno, di Campanella, di Spinoza, di Gramsci, per capire perché molto spesso chi si occupa di pensiero preferisce che esso si liberi puro e incontaminato 'tra gli amici', piuttosto che comprometersi in ambiti troppo anonimamente – e pericolosamente – pubblici.

Ritorniamo allora alla città greca, anzi, alla *Politeia* platonica. Com'è noto, il grande dialogo sulla costituzione cittadina è dedicato – si potrebbe dir così, credo – al tema di 'come si può fare comunità'. Come

¹ R.W. Emerson, *Società e solitudine*, a cura di N. Urbinati, Diabasis, Reggio Emilia, 2008, p. 36.

² F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2005, § 783.

si può trovare un luogo comune, una *koinonia*, si chiede Platone, in un'epoca di divisione, di *stasis*, di lotte fratricide? E, soprattutto, come si può individuare il carattere ideale della giustizia, partendo dalla ferita lacerante e profonda prodotta dalla massima ingiustizia: l'uccisione dell'uomo più nobile che frequentasse la città, Socrate?

Non mi interessa in questa sede seguire le disposizioni e le proposte platoniche. Preferisco procedere direttamente ad una parte per me illuminante del quarto libro, là dove Platone ricorda il detto, di probabile origine pitagorica, *koina ta philon*: siano rese comuni le cose tra amici (424c). L'argomentazione platonica, in questo passaggio, cerca di situare due problemi fondamentali, interni alla costituzione della città: l'educazione e l'allevamento. Senza questi due pilastri, l'uomo, tradizionalmente portato a fare gli interessi propri, vagherebbe senza un fine e un interesse comune. Una solida educazione, nutrita da un necessario allevamento (*trophe*; Nietzsche parlerà di *Züchtung*, in un senso non molto diverso) sostiene dunque nature considerate pessimisticamente inette a guardarsi da sole. L'obiettivo è quello di rendere ogni 'proprio' (*oikos, idios*) comune (*koinos*), di abituare i cittadini a 'far corpo' uno con l'altro, come membra di un unico organismo. La vera unità è quella del complesso corpo comune che si fonda in *politics*, e non quella solipsistica della semplice singolarità. Proprio qui si inserisce il riferimento alla 'comunità eletta'. Come all'interno della setta pitagorica la vita era comune e si dividevano beni e proprietà individuali, così l'ideale della ristretta comunità degli amici deve pervadere la *kallipolis* platonica. Non a caso, infatti, il tema è riproposto all'inizio del cruciale libro quinto, là dove Adimanto esorta Socrate a riprendere il breve cenno fatto nel libro precedente e ad ampliarlo, perché esso potrebbe essere risolutivo nell'indicare una "trasvalutazione di valori" appropriata per la città giusta. Dunque, la comunità degli amici potrà diventare una comunità istituzionalmente pubblica, fondata sulla comunanza di donne, figli, beni, proprietà private, e dominata da un *archicon genos* (444b) "stirpe per natura piccolissima" rappresentata dai filosofi, da coloro che sanno e amano il sapere. Eccoci di nuovo di fronte all'aporia: il filosofo appartiene ad un genere superiore, atto al "comando", dominatore e primo (*archicon*), eppure, se può governare gli insipienti, è perché si associa in comunità e mette in comune tutto ciò che ha, a partire dal sapere, che è sempre dialogico e partecipato. Come scriveva Eraclito, il *logos* è pubblico, o non è. Platone aggiunge nelle *Leggi*, con decisione anche maggiore, che "ciò che viene detto privato [deve essere] eliminato da ogni aspetto della vita" (739 c) e che dunque comune sarà perfino ciò che è legato alla persona "come ad esempio gli occhi, le orecchie, le mani, di modo che si abbia l'impressione di vedere, ascoltare e fare in comune". Se nella *Repubblica* il corpo rimaneva l'unica vera proprietà privata, le *Leggi* dissolvono così anche quest'ultimo possesso individuale e la comunità si fa corpo nel senso più organico della parola (*polis-soma*, 464b). La parola 'mio', la parola 'io' è cancellata dal vocabolario. Si è riflettuto a sufficienza su questa radicata aspirazione platonica, anti-privatistica e anti-soggettivistica, evacuata rapidamente dal *corpus* della filosofia successiva? Nella costituzione ideale, affetti, impulsi, sentimenti, ma anche capacità d'ascolto, visioni, gesti, discorsi sono della comunità, e non proprie e personali, insiste Platone. Lo stesso pensiero del filosofo si produce in

questo tessuto comunitario: mira a formarlo, ma anche a sciogliersi in esso, senza alcuna velleità di primazia.

C'è dunque una commistione di piani, fin dall'antichità, che domina la filosofia: essa non vegeta che in un fertile terreno di comunità, ma appartiene solo a menti eccezionali, atte al comando - per lo meno intellettuale - che sanno asservire, sottomettere e valersi del potere in funzione armonica e regolativa, fino a confondersi nel 'pensiero comune'. Il potere deve essere saldamente in mano ai migliori, agli *aristoi*, ma poi esso va redistribuito in una circolarità collettiva e pubblica che finisce per nascondere l'*arché* e far emergere solo l'intonazione plurale (si dirà "i figli, i padri, le madri...", cambierà l'uso del linguaggio in riferimento ad ogni assetto singolare, e cambieranno di conseguenza le condotte, 463d-e). E in quest'intonazione plurale, inevitabilmente, il filosofo rischia di perdersi e di essere venduto al mercato degli schiavi. Perché il comune è anche l'ordinario, il banale, l'abituale, il medio....

Com'è noto, l'esercizio della *dynamis politiké* e l'instaurazione della amicizia del/nel sapere (*philo-sophia*) sono affermate con vigore nel quinto libro come caratteristiche della terza ondata che travolge ogni valore tradizionale e afferma la prevalenza dei filosofi. Nel progetto platonico prevale allora la *dynamis* o la *philia*? La *sophia* dei pochi o la *koinonia* che deve pacificare la città e le sue moltitudini? Socrate come singolarità eccezionale o quel Corpo Comune di Interpreti che Platone accalca intorno al suo primo attore, in questo dialogo più che in ogni altro della sua produzione? Vale di più, insomma, il carattere atopico del pensiero che procede per pure visioni (cf *Simposio* 175b) o il faticoso lavoro dell'intelletto che scambia domande e risposte con l'altro "in amicizia" e produce un corpo di sapere che è un risultato comune e, come tale, viene incarnato abitualmente nel vivere di ogni giorno, e dunque molto spesso anche svilito e snaturato, omologato (ma l'*omologhia* non è poi l'aspirazione di ogni dialogo socratico?). D'altronde, non sono certo casuali le parole scolpite in pietra della Settima Lettera. "In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta" (341c-d). La filosofia non si può comunicare *ad* altri, dottrinalmente, ma nasce nella compartecipazione di una vita vissuta in comune *con* altri. Mirabile sintesi dei due percorsi delineati prima: la pura visione e il *pathos* del sentire comune, anzi dell'interpretare comune, vivendo in famiglia (ricordando, come nota Nicole Loraux³, che se intendiamo la città come una famiglia, la *stasis* le è connaturata).

Il filosofo si trova, dunque, fin dall'antichità in quest'aporia: nei termini emersoniani già ricordati, tra società e solitudine. Ma questa difficoltà, che il pensiero greco dominava in modo adeguato, anzi, dalla quale, si potrebbe dire, era germinata la sua stessa necessità, nella nostra epoca diviene un ostacolo assolutamente impervio, che spesso è impossibile oltrepassare con grazia. E questa è, io credo, la ragione del

³ La *stasis* è dunque il cuore del politico, non la sua degenerazione. E' la divisione che "contribuisce a fondare il politico in quanto comune". La concordia non ha nulla di statico: la sedizione vi vive dentro. Loraux fa riferimento a Menesseno 243e: la guerra *oikeios*, intestina, è la guerra che conduce al vero affratellamento. Cfr. N. Loraux, *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza, 2006.

malessere profondo del filosofo, oggi. Anzitutto, perché, come è evidente, egli è privo di una confacente *agorà* pubblica in cui si creino le condizioni di un vero ascolto, ma soprattutto perché oggi non c'è più una comunità filosofica (e in verità neppure politica o sociale) in cui si radichi fortemente la nostra appartenenza e gli appelli a ricrearla finiscono per rimanere sterili grida dell'anima⁴.

È allora vero, come scrive Carlo Sini nel saggio introduttivo a questo numero della rivista, che “oggi il luogo pubblico della filosofia sembra venir meno del tutto, sostituito da luoghi sovente ambigui, bastardi, degeneri, o comunque insufficienti e inefficaci”? Il filosofo deve tornare ad essere un solitario, come l'oscuro di Efeso, magari insieme ad altri suoi accigliati consimili, ritirarsi sui monti e non scendere più nei mercati? Ma si sia consapevoli che così si tradisce anche, come scrive sempre Sini, “la tradizionale intenzionalità filosofica mirante in generale alla ricerca della ‘verità pubblica’, nel suo senso più ampio e profondo e anzitutto nel suo senso latamente politico”.

Ho citato finora due sole, eminenti, figure filosofiche: Emerson e Platone. Entrambi erano convinti che il filosofo manifestasse, con la sua stessa vita, un'aristocrazia naturale in grado di dar forma all'anima, o al carattere; ma quest'aristocrazia si nutriva di una vita in comunità - si trattasse di comunità ristrette o politicamente allargate - che non ne deviasse la natura, ma ne moltiplicavano l'eccezione. La comunità appare dunque essenziale alla formazione del singolo⁵, e, di converso, vi è un altissimo carattere educativo-comunitario nelle vite esemplari dei grandi uomini. Così la pensavano Plutarco, Hegel, Emerson, James, Nietzsche – per fare solo alcuni nomi. Il filosofo potrebbe essere allora considerato come un *exemplum*, una monade che sintetizza ed esalta i caratteri dell'universo dal quale proviene.

Mi interessa di più però seguire un altro percorso, che non è del tutto difforme da questo, ma ci conduce in una diversa direzione. Mi affiderò in questo caso a Nietzsche e ad uno dei suoi aforismi più intensi, tratti da *Umano, troppo umano*⁶: “Nobilitazione attraverso la degenerazione. Dalla storia si può apprendere che in un popolo si conserva meglio quella stirpe nella quale la maggior parte degli uomini possiedono vivo senso della comunità, in conseguenza dell'uguaglianza dei loro principi abituali e indiscutibili, cioè in conseguenza della loro fede comune”. Il pericolo di queste comunità forti, prosegue però l'autore, fondate su individui uniformi e pieni di carattere, è l'istupidimento progressivo, “che ogni

⁴ Sono molti gli autori che si sono impegnati nell'analisi dei termini riferiti alla comunità, da Nancy a Badiou, da Derrida a Blanchot, da Esposito a Agamben. E' noto come Derrida preferisca parlare di amicizia, piuttosto che di comunità, e come su questo piano si sia scontrato con Nancy. Ma non voglio entrare in queste discussioni, che lambiscono solo in parte il concetto che voglio proporre, il quale, come cercherò di spiegare, riguarda più la nozione di corpo comune, complesso ed esteso, che quello di comunità come socialità.

⁵ Non diversamente pensa la tradizione buddhista, a conferma del carattere quasi universale di questi riferimenti sul ruolo del pensatore 'illuminato'. Anche per i buddhisti il vivere in comunità (*sangha*) rappresenta una delle vie più importanti verso una nuova vita e un nuovo universo di valori. Ogni singolo viene così inteso semplicemente come 'luogo di raccolta' di molteplici funzioni, connessioni, relazioni che lo individuano per quel che è. Ciò accade perché – come pensava Nietzsche – ogni individuo, prima ancora di entrare in comunità, è una comunità egli stesso, “un rendez-vous di persone”.

⁶ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, I.224.

stabilità si trascina dietro come un'ombra". Sono invece gli individui liberi, afferma Nietzsche, i quali appaiono più deboli perché isolati, quelli dai quali dipende il progresso intellettuale. Ma essi spesso spariscono senza lasciar traccia, affossati dalla forza della massa. A volte invece "essi ammoliscono l'elemento stabile di una comunità e qualche volta gli arrecano una ferita. Proprio in questo punto ferito e divenuto debole viene per così dire *inoculato* qualcosa di nuovo all'intera comunità; la sua forza deve però essere nel complesso abbastanza grande da accogliere nel sangue e assimilare questo che di nuovo".

Nietzsche, come si vede, non disdegna il ruolo svolto dalle comunità nello stabilizzare gli individui: esse sono essenziali nell'attivare una fede comune, cioè credenze abituali e verità consolidate, senza le quali nessuno di noi potrebbe vivere. Ma, a lungo andare, l'individuo si appiattisce sul pensiero comune: un pensiero che lo percorre come una linfa vitale, ma che, se non è rivitalizzato, si ispessisce e avvelena l'organismo. Il suo 'far corpo' con gli altri diventa allora non più un elemento rigenerante, ma decisamente declinante: come dirà Heidegger, egli pensa e agisce come *si* pensa e *si* agisce, e ogni originalità è infiacchita. Ecco allora che bisogna lasciar spazio alle nature eccentriche, quelle che lacerano il tessuto spesso del pensare ordinario insinuandosi come un bacillo che fa impazzire le cellule sane. Ogni progresso, avverte Nietzsche, sembra essere dovuto ad un parziale indebolimento, ad una deflagrazione del "tipo comune" grazie all'innesto di corpi estranei. Tale era Socrate, nell'Atene del V secolo. Nient'altro che una ferita, capace di far sanguinare l'intero corpo collettivo, una ferita profonda che solo l'opera scultorea di Platone ha saputo alla fine rimarginare.

Le nature più forti si limitano dunque a conservare il tipo, quelle più deboli lo perfezionano, riuscendo a far sviluppare organi o capacità che erano soffocate o solo secondarie nell'armonioso sviluppo dell'insieme (secondo quella che Goethe chiamava legge del bilancio: ogni perdita organica è compensata dal vantaggio di un'altra parte). La lotta per l'esistenza, prosegue l'autore, spiega molto poco. Devono invece darsi due elementi diversi: "l'accrescimento della forza stabile per l'unione degli spiriti in una fede comune e nel senso della collettività; dall'altra la possibilità di giungere a mete più alte, perché sorgono nature degeneranti e a causa loro la forza stabile subisce parziali indebolimenti e ferite [...] Un popolo che in qualche punto presenta una crepa e un indebolimento, ma che è in complesso ancora forte e sano, può accogliere in sé l'infezione del nuovo e incorporarla a suo vantaggio". Gli individui più elevati risultano essere così dei virus debilitanti, inoculati in un corpo che ha trovato un proprio equilibrio e una propria compattezza. Bisogna presentare delle crepe, insomma, per erigere nuovi bastioni, ed è segno di robusta superiorità quella di poter resistere all'infezione e riparare il proprio tessuto subendone non un danno, ma un rafforzamento. La massa capitalizza ciò che l'eccezione sperpera, leggiamo altrove; dunque gli individui più nobili (ecco il significato dell'aristocrazia 'naturale') sono sia i *risultati di un movimento interno alla comunità*, dalla quale provengono, sia gli *effetti di un contro-movimento del tutto singolare* rispetto alle fedi, alle credenze, alle abitudini collettive che li circondano. Solo la loro incursione, spesso inaspettata e violenta, permette il processo genuinamente metabolico. Così, continua Nietzsche, l'educazione deve produrre delle ferite, o utilizzare le ferite che il destino

le infligge, e, quando sono riconosciuti il dolore e il bisogno, qualcosa di nuovo può penetrare nei punti lacerati e irrobustire l'intero organismo. "Bisogna stare – dirà in una bellissima immagine di *Ecce homo*⁷ – con le mani aperte", saper ritirare gli aculei. Questa era, come spiega Barbara Stiegler⁸, la lezione dell'embriologo Roux: nessuna assimilazione senza eccitazione; dunque nessun lavoro organico, nessuna vita senza uno stimolo che irrompe, che provoca l'alterazione di una ferita e chiama alla ricomposizione dei tessuti. Ma, io aggiungerei, nessuna irruzione del nuovo in un corpo che non sia prima compatto e aggregato intorno ad un centro: ogni possibile discontinuità appare solo se incide un insieme continuo e ben concatenato e ne è, in certo modo, un'eccedenza.

Torniamo allora alla questione del Si heideggeriano, prima solo accennata, per incontrare una declinazione diversa, ma risonante, di questi stessi temi. Heidegger⁹ ci insegna che ogni In-essere è un con-essere con gli altri, ma che la modalità dell'essere-assieme può essere avviata in modo autentico o inautentico, a seconda delle disposizioni dell'Esserci quotidiano. Per quanto Heidegger ci tranquillizzi sul fatto che il Si-stesso sia un esistenziale e appartenga alla costituzione positiva dell'Esserci, esso viene distinto in *Essere e tempo* dal Se-stesso autentico, che è "posseduto in modo proprio" e che conduce fuori dalla deiezione e dall'estraneazione tipica del mondo pubblico e comune in cui quotidianamente ci troviamo ad essere, mondo in cui l'Esserci "nasconde a se stesso il più proprio poter-essere". Il Si ci espropria delle nostre possibilità e dei nostri progetti, determinando il luogo neutro dell'anonimo Chi in cui gli altri sono interscambiabili, perché ognuno è esattamente *come* l'altro e dunque è *nessuno* in particolare. Luogo improprio e impersonale, potremmo dire, in cui il *si* sa, *si* dice, *si* conviene, *si* fa, non *si* fa, esercita la propria dittatura. Qui la medietà sorveglia ogni eccezione, ogni primato è uniformato e ogni originalità subitanamente dissolta, conducendo al generale *livellamento* di tutte le possibilità di essere. Nelle forme della deiezione, l'Esserci è innanzi tutto e per lo più presso il mondo di cui si prende cura e ciò lo distoglie da Se-stesso e lo condanna a smarrirsi nella pubblicità del Si. Heidegger – dimenticando forse Eraclito – è molto critico soprattutto su questo piano: il pubblico, ciò che è comune a tutti e dunque a nessuno in particolare, oscura la radicalità di qualsiasi evento, regola ogni interpretazione e alla fine si impone universalmente, avendo "sempre ragione", come afferma l'autore. Ma cos'è che propriamente viene oscurato? "Il momento della decisione", quello in cui l'Esserci è chiamato alla propria responsabilità, cioè autenticità. Non voglio soffermarmi di più su questi celebri passaggi di Heidegger, ma solo invitare a riflettere sull'aspetto non critico, che certamente c'è e mantiene un'intonazione aristocraticamente sprezzante, ma costitutivo, ontologico e fondamentale, di queste analisi del Si. Heidegger offre chiavi di letture aporetiche di questi temi, come è stato ampiamente mostrato. Ma è senza dubbio innegabile che, verso la fine del paragrafo 27, egli sottolinei con vigore

⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1969, p.50

⁸ B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, con un'introduzione di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto, Mantova, 2010.

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, §§ 27, 35, 36, 37, 38.

che “l'esserci effettivo, *innanzi tutto*, è nel-mondo-comune scoperto al livello della medietà. *Innanzi tutto*, ‘io’ non ‘sono’ io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si. E’ a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono ‘dato’ a me ‘stesso’”. E il Si è il comune, il pubblico: né questo, né quello, né la somma di ognuno, ma il Corpo Complesso (organico e dis-organico insieme) della comunità che ci fonda e della verità pubblica che ci destina. Non Io penso, dunque, ma Si pensa in me: un me che non è propriamente un io, come scrive Heidegger, se non in quanto è tutti gli altri. Ogni Io e Mio è cancellato, si rallegrava Platone, e ogni uomo è una città, la *sua* città, il *suo* corpo (*polis-soma*).

Questa lettura del Si heideggeriano ci permette di proseguire oltre. In che modo va intesa l'idea di corpo complesso cui accennavo prima? Possiamo immaginarlo come il Corpo Comune delle Interpretazioni, che non è, per altro, in nostra dotazione, ma che incorporiamo allevati dal sentire comune; come il Corpo Linguistico che fonda la nostra immagine del mondo e la nostra forma di vita; come un Corpo Esteso, supportato dalle tecnologie e ibridato dalle protesi nel nuovo millennio, che mutano con i loro artifici i confini stessi del nostro definirci ‘umani’. L'umanizzazione, lungi dal condurre al luogo più *proprio*, appare dunque nutrita da ciò che ne *espropria* la presunta naturalità. Il linguaggio, come prima tecnica, e poi via via ogni ulteriore artefatto del quale l'uomo si serve nel suo essere-nel-mondo, sono eminentemente pubblici, sociali, artificiali, sono la storia del divenire costantemente Altro *da Sé del Sé*, delle alterazioni subite e degli scambi operati con gli altri, che ci impongono un livellamento d'operazioni e di pratiche pubbliche, un'omologazione al corpo comune, che è evidente fin dalle posture e dalle maniere dei nostri corpi individuali.

C'è davvero da combattere contro questo modo di darsi della verità? Se Heidegger era tentato di farlo, Nietzsche in alcuni passaggi sembra essere molto più lucido e disincantato: “Il *livellamento* dell'uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare; anzi, lo si dovrebbe affrettare”¹⁰. Perché “Contro questo rimpicciolimento e adattamento dell'uomo a un'utilità più specializzata, è necessario il movimento opposto – la produzione dell'uomo *sintetizzante, addizionale, giustificante*, dell'uomo per cui quella meccanizzazione dell'umanità è una condizione preliminare dell'esistenza, come una base su cui può trovare la sua *forma d'essere superiore*”¹¹. Torna di nuovo l'idea dell'oltreuomo come “il precipitare di un'eccedenza” dallo strato “comune” dell'umanità. Ma questo fondo omologato, macchinico, uniformato a tutti i livelli ha già trasformato, in verità, l'uomo in qualcosa di diverso. Il grido disperato con cui Nietzsche affida al mondo il suo *Zarathustra* – un libro composto “per tutti e per nessuno” - reca in calce già nel sottotitolo la prefigurazione dell'oltreuomo: né tutti, né nessuno, né in definitiva qualcuno in particolare. Piuttosto, direbbe Agamben¹² (certo, oltre Nietzsche), il qualunque, la singolarità senza identità e assolutamente comune che pervade il nostro mondo senza appartenenze decise.

Tutto quel che è stato detto ci dà allora un'indicazione sul ruolo del filosofo: da una parte, il filosofo è la voce della sua comunità, il proprio

¹⁰ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 898

¹¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 866.

¹² G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

tempo colto col pensiero, come diceva già Hegel. Ma non in un senso elettivo; nel senso che il suo pensiero e la sua voce sono inevitabilmente della comunità, così come Platone diceva che affetti e perfino percezioni sensibili sono in comune, in una *politeia* ben organizzata. Ci si esprime dunque sempre con la voce del Si, voce anonima e in-differente che reca pur tuttavia in sé il germe di molte differenze, o “eccedenze”, possibili.

E come potrebbe essere diversamente? Nessun pensatore è mai ‘originale’, se per originalità si intende la capacità di dare origine, in un vuoto di senso, ad un nuovo filone di ricerca e di pensiero. I migliori filosofi hanno avuto la sapienza di ‘far corpo’ con la materia dei pensare altrui. Si legga Nietzsche, un certo Nietzsche, e si vedrà danzare la penna di Emerson o di Schopenhauer, in modo quasi letterale¹³. Ma Nietzsche ha saputo poi metamorfosare questi concetti, distillarli, presentarli con il proprio ineguagliabile accento, ed essi sono divenuti qualcosa di totalmente diverso: il loro ‘corpo’ è stato tatuato e inciso con un inchiostro particolare e il significato che avevano certe formulazioni è rapidamente trascolorato in una nuova tinta, tanto da non fare riconoscere più quella originale. Come insegna la genealogia, l’origine è sempre là da venire (e anche la supposta originalità di un pensiero).

Il filosofo prospera dunque là dove c’è una comunità, di pensiero e di azione. E se davvero non ci sentissimo di appartenere ad alcuna comunità, io credo, non esisterebbe più filosofia. Perché la filosofia, come accennavo, vive della comunanza con le cose degli amici (*koïna ta philon*), e si può trattare della comunità allargata del nostro paese, della nostra cultura, del *social network* cui siamo iscritti, o della comunità ristretta degli amanti e di coloro che scambiano in amicizia il proprio sapere giungendo a riflessioni concordi, ma è sempre di un “luogo comune”¹⁴ che si parla. Non sosterei – come è stato fatto, vedi la diatriba tra Nancy e Derrida che ricordavo prima - sulla necessità di liberarsi dalla parola ‘comunità’, perché troppo infettata di cristianesimo, ma insisterei invece sulla necessità, come voleva Platone, di lottare per far circolare nel comune quest’aria libera ed eccentrica, che è nutrita non da *sophia*, ma da *eros* e *philia*. Anche se ciò oggi viene concesso nelle piazze pubbliche o in situazioni insoddisfacenti e culturalmente avvulenti. Io non credo che il filosofo debba essere un aristocratico sprezzante che si limita ad indicare le vie dell’incontro col Sé autentico, tenendosi a debita distanza dal mondo inautentico della chiacchiera, della curiosità e dell’equivoco: credo, al contrario, che del sentire del Si si nutra e si debba nutrire, e che il suo compito sia quello di intenderne l’ombra, il rovescio, il tempo avvenire. D’altronde, come lo stesso Heidegger indicava, è dal Si che si genera un Sé qualsivoglia. Possiamo allora arrivare a dire che il Sé è null’altro che una figura del Si, tipica della nostra cultura?

In tale prospettiva, il filosofo non è che una natura debole, o debilitante, come diceva Nietzsche, che è però in grado di insinuarsi come un bacillo nel corpo della comunità, rafforzandola e immunizzandola per altre lotte. Esprimendosi così, il filosofo tedesco non faceva che ricalcare, certo non senza consapevolezza, l’insegnamento

¹³ Cfr su questi temi V. Vivarelli, *L’immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Marietti, Genova, 1992; B. Zavatta, *La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson*, in *Nietzsche e l’America*, a cura di S. Franzese, ETS, Pisa, 2005.

¹⁴ Cfr per questo riferimento R. Ronchi, *Luogo comune. Verso un’etica della scrittura*, Egea, Milano, 1996.

del suo grande antagonista, Socrate, che assimilava l'opera del pensatore a quella di un tafano in grado di pungere e irritare la pelle di un animale. La metafora organica risuonava potente anche nell'*Apologia*: la città era vista come "un grande cavallo di razza", però un po' pigro, che andava pungolato e sollecitato a procedere. *Polis-soma*, nuovamente, e il filosofo come una spina irritativa, che non smette di infiammare e alterare i tessuti. Così la vedeva anche Peirce: ho preso la malattia e pensavo di esserne immune, scriveva nella *Legge della mente*, riferendosi alla metafisica e segnalando di sentirsi matematico e scienziato prima ancora che filosofo. Dopo lunga incubazione, proseguiva, si è manifestata nella forma più virulenta e ora, finalmente, posso dirmi filosofo a tutti gli effetti.

I pensatori più diversi ci affidano dunque un'idea analoga della filosofia: non faticoso lavoro dell'intelletto, ma fiamma che si accende, virus che infetta, dolore che morde le carni. La filosofia come un contagio, più che come una cura, che penetra nella pelle della cultura, che circola negli amplessi e negli scambi erotici dei corpi concettuali.