

## LA COMUNITA' DEI VIVENTI

Alberto Cuomo

Con la fine, decretata da tempo, degli "eroismi" dell'architettura modernista, rivolta a cambiare il mondo o, almeno, a prendere parte alle politiche rivolte a determinare più significativi livelli di uguaglianza, può la cultura del progetto rassegnarsi ad essere solo propositrice, come è in tante esperienze attuali, di estetizzanti "rivestimenti" per operazioni *real estate*? E' indicativo che, mentre gli stati non prevedono, nei propri bilanci, sovvenzioni per l'edilizia residenziale sociale, gli architetti più in voga disdegnino dall'occuparsi della residenza, e generalmente dell'ambiente di vita che essa induce, mancando loro, come si evince dai propri scritti, ogni idea sull'abitare, singolare e collettivo. Viene quindi da chiedere, in prima istanza, in cosa possa consistere il vivere-con, ovvero quale possa essere il senso della "comunità" cui improntare i nostri luoghi futuri.

In diversi saggi Zygmunt Bauman ha messo in luce la duplicità dell'abitare nella megalopoli contemporanea, quasi una doppia modalità della reclusione che, alla stanzialità immobile di quanti, isolati dagli altri e detentori di incorporei poteri extraterritoriali privi di luoghi deputati, si muovono nell'universo globale con i mezzi informatici, o nel mondo attraverso velocizzati spostamenti meccanici, fa corrispondere l'assorta mobilità di chi è staticamente legato al proprio vivere localizzato, escluso dai territori del globale, non incidente in essi, compreso in una spazialità misurabile su conclusi metri, sino a quella più contenuta di chi è ghettizzato, anche volontariamente, in forza dei suoi connotati, ideologici, sociali, etnici. Ancora secondo Bauman le attuali metropoli, del tutto uniformi negli aspetti architettonici, pur nella riconoscibilità dei siti storici e originari, sono un misto, ed anzi una "bataglia", di mixofilia e mixofobia, in quanto caratterizzate, da un lato, dall'*appeal* della mescolanza delle differenze e, dall'altro, dalla paura nei suoi confronti. In particolare può dirsi che in esse venga sempre più meno lo spazio pubblico inteso quale spazio della libera circolazione e del promiscuo, in cui la diversità sia di arricchimento per il singolo, in favore di luoghi "sterili", ovvero ripartizioni spaziali che, sebbene non private, sono disponibili esclusivamente ad accessi selezionati e specializzati. A questi spazi fanno riscontro quelli residenziali, del tutto separati dal resto della città, detti da Steven Flusty "spazi preclusi", quali ad esempio le *gated communities*, dove abitano e si frequentano persone che si riconoscono simili anche nella comune volontà a tenere fuori il dissimile. Pur nella critica al comunitarismo degli ambienti chiusi che si determinano nel timore delle liquide mescolanze della megalopoli, per Bauman è la ricostruzione di spazi urbani, cui far corrispondere la loro appropriazione da parte dei cittadini, ancora la città cioè, il luogo concreto dove si può sperimentare, oltre lo scontro e la paura, un possibile dialogo tra i diversi, rivolto a costituire e formare quell'*animus* del mondo globale che potrà condurre alla più vasta comunità umana<sup>1</sup>.

Nei saggi di Bauman, nell'idea della riappropriazione dei luoghi urbani, rispetto all'attuale "sovversione dei territori", da parte di una comunità costituita nell'armonizzazione dei differenti, riecheggia la distinzione di Ferdinand Tönnies tra *Gemeinschaft*, comunità, e *Gesellschaft*, società, aggiornata in una possibile commistione. E infatti, sintetizzando il proprio pensiero in una recente intervista, il sociologo polacco, dopo aver ribadito che la comunità è il luogo delle "radici", della sicurezza offerta dalla vita in comune, del senso di appartenenza, del riconoscimento identitario, diversa dalla società, articolata sui diversi inter-essi, sul loro conflitto, aperta alla vastità del mondo e, quindi, insicura, spaesante, disidentitaria, ha osservato come l'uomo non possa non vivere in entrambe, tra la necessità della sicurezza, pure nel rischio di un limite alla sua libertà, che lo conduce a ricostruire comunità diverse nella stessa odierna liquidità dei rapporti sociali, e quella del proprio espandersi nella società globale, malgrado il pericolo della dispersione, così come mostra in qualche maniera la "rete", comunità e società insieme: "la libertà senza la sicurezza sarebbe il caos completo, la sicurezza senza la libertà sarebbe la schiavitù"<sup>2</sup>. Già in *Voglia di comunità*, comunque, il testo tradotto in Italia nel 2001, Bauman aveva precisato la propria idea circa il necessario incrocio di comunità e società. Messa ancora in luce l'insicurezza, la solitudine, del cittadino globale, da cui cresce il desiderio di accoglienza, dicomprensione, in un ricerca del comunitario, Bauman rilevava nel suo saggio come, oltre l'appartenenza territoriale, è sul terreno della cultura che si fonda una sua possibile ricostruzione, sia riferita ad un radicalizzato vincolo originario - si pensi alle comunità che si riconoscono in un credo religioso - sia ad un più effimero legame connotato da momentanee passioni, come è per i fan-club delle stelle rock, o dalla necessità di contrastare una minaccia comune, come è per i gruppi di "aiuto-aiuto", tutte "comunità-grucce", fragili "comunità estetiche", utili a determinare identità precarie, proprie all'uomo globale, anche a quel-

<sup>1</sup> I testi di Zygmunt Bauman che affrontano l'analisi qui riportata, sino a quella sulla condizione della vita sociale di stranieri, paria, parvenu, vagabondi, eroi e vittime della postmodernità, sono *Il disagio della Postmodernità*, trad. it. di V. Verdini, Bruno Mondadori, Milano 2002, i capitoli 2,4,5 e 6 e *Vita liquida*, trad. it. a cura di Policy Press Ltd Cambridge, Laterza, Roma-Bari 2006, al capitolo *Rifugiarsi nel vaso di Pandora* già riportato in *Fiducia e paura nella città* trad. it. di N. Cagnone, Bruno Mondadori, Milano, 2005.

<sup>2</sup> L'intervista a Bauman curata da Carlo Bordoni è in *Communitas, uguali e diversi nella società liquida*, Aliberti, Reggio Emilia, 2013.

lo più "affermato" che rifugge da sentimenti ed intimità, nuovo Don Giovanni mozartiano, il quale pure avverte il bisogno di comunità quale luogo però di cui facilmente fare a meno, del tutto flessibile al suo farne parte o uscire. Oltre l'estetico che, come mostra anche nelle sue analisi sul mondo dell'arte, produce solo momentanee comunità del senso, neppure l'etico, sia inteso nella responsabilità e nell'apertura del soggetto verso l'altro, il suo volto, come è nel Levinas criticato in altri scritti, affidato cioè al singolo, sia quale vincolo di solidarietà collettivo (o collettivistico), appare per Bauman idoneo a migliorare i rapporti tra gli uomini nel nostro mondo, dal momento che, nel primo caso, l'etica singolare non si propone come giustizia, e, nel secondo caso, la solidarietà finisce con l'essere una gabbia, un modo di uniformare gli esseri in una condivisione che mortifica l'identità, il proiettarsi di ciascuno verso l'affermazione di sé. Di qui l'idea di una comunità delle identità, la reinterpretazione del multiculturalismo non inteso come ulteriore diserzione nei confronti dell'altro, ovvero quale indifferente accettazione di una neutra convivenza dei differenti, quanto luogo di una loro intersezione (il "creolismo") costituito da diverse identità collettive ovvero da collettività diverse che nell'incontro esaltino la propria identità e l'identità di ciascuno. Ed è anche in questo senso che si pone la riproposta dell'urbano, del ritorno alla città ed ai suoi spazi pubblici, nell'augurio, con Jonathan Manning, che avvenga "uno spostamento d'interesse che faccia passare dalla progettazione di spazi privati a quella di un più ampio spazio pubblico che sia insieme fruibile e stimolante... agendo come un catalizzatore invece che come una barriera all'interazione umana", o, con NanEllin, che si produca "un'urbanistica integrale" rivolta "a costruire città che siano tali da alimentare la comunità e l'ambiente che in fin dei conti ci sostiene", per concludere che "si può essere differenti e vivere insieme, e si può imparare l'arte di vivere con la differenza, rispettandola, salvaguardando la diversità dell'uno e accettando la diversità dell'altro. Si può farlo ogni giorno, impercettibilmente, in città... e sviluppare realmente le capacità che serviranno non solo sul piano locale, nello spazio fisico, ma - in fin dei conti - anche sul piano globale" essendo la "società umana diversa dal branco animale... nata insieme con la compassione e con l'aver cura, qualità soltanto umane", una compassione ed una sollecitudine che, rivolgendosi al lettore, è necessario estendere al piano planetario "cominciando dalla vostra casa, dalla vostra città, adesso"<sup>3</sup>.

Il ripensare la comunità, ancor prima del saggio di Bauman del 2001, e in termini del tutto diversi, è stato al centro della riflessione di alcuni filosofi e, particolarmente, dei più significativi interpreti di quella che Dario Gentili ha definito *Italian Theory*: Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, con il francese Jean Luc Nancy<sup>4</sup>. Se in Bauman la comunità, pur non ponendosi in opposizione alla società per coltivare anzi le sue differenze, si riconosce ancora nell'appropriazione, molteplice e comune, sia di prerogative immateriali che di cose fisiche, nell'appartenenza ad un sentire, ad una cultura, ad una tradizione intesa propria o nel far proprio un luogo, la città, gli spazi urbani da allestire nella stessa megalopoli, i filosofi hanno indagato invece il cuore stesso di quel "proprio" che animerebbe il soggetto comunitario.

Già nel 1983 Nancy, con un articolo per la rivista «Aléa», *La communauté désœuvrée*, che produrrà un volume dal medesimo titolo, si interroga su ciò che è "in comune", su quanto ci accomuna o si pensa comunemente ci accomuni. A partire dal declino del comunismo e dal considerare, secondo quanto scriverà anche nella introduzione al libro di Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, che nel mondo globale non vi è guerra di civiltà, quanto "la guerre civile d'une improbable communauté mondiale traduite dans l'appel à une communauté suessentielle contre le commun du commerce et de la communication" che sfugge "la difficulté véritable de l'être en commun", Nancy osserva come l'idea della comunità, in occidente, abbia una natura "sovrassenziale", nel senso che se ne presuppone una essenza, ritenuta essenza dell'uomo, da realizzare: "una comunità presupposta in quanto comunità degli uomini presuppone la realizzazione integrale della sua propria essenza, che diventa così il compimento dell'essenza dell'uomo"<sup>5</sup>. Ed è in tale modo di intendere la comunità che si manifesta la sua *operosità*, ovvero il richiedere, a quanti si riconoscono nella sua presupposta essenza, di operare per la sua e la propria realizzazione. La comunità si pone cioè in una riconosciuta essenza comune che impone il suo inverarsi, poco importa se di natura economica, come in Marx, o fondata sul sangue e sul suolo, possedendo tutte le sue figure un'impronta metafisica (che imparenta tanto il socialismo reale che il più spinto individualismo liberale) identificativa di un assoluto. Sviluppata la critica - la decostruzione - della contraddizione intrinseca all'assoluto, alla sua presunta solitudine e separazione che lascia ciò da cui si separa a propria volta in una separata, assoluta, solitudinesì da renderlo un relativo, Nancy rileva come oltre ogni presupposto, ogni principio metafisico, comune/comunitario, da cui far discendere verticalmente l'operare per il suo realizzarsi, non si dia che l'esposizione orizzontale di diverse "singolarità" - "un corpo, un viso, una voce, una morte, una scrittura" - che com-paiono (cum-pareo, apparire insieme)

<sup>3</sup> Z. Bauman, *Vita liquida*, op. cit. e, anche, *Voglia di comunità*, trad. it di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2001.

<sup>4</sup> Il saggio di Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna, 2012, percorre la parabola del pensiero filosofico italiano recente che va oltre i filosofi citati, i quali però sono quelli che maggiormente si sono interrogati sul concetto di "comunità" e, generalmente, sulle prospettive sociali e politiche del mondo globale.

<sup>5</sup> J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1995, p. 22.

nella loro finitezza<sup>6</sup>. Ed è in tale com-parire che può riconoscersi già il comunitario, essendo il comparire sempre quello dell'uno all'altro, ciascuno nel limite che si determina nell'incontro e che è in fine segnato dalla morte, non intesa nel senso di mero termine della vita, quanto dell'*essere-per* heideggeriano, della possibilità del non essere nella possibilità che accomuna entrambi, nel loro stesso vivere, o nella "gioia di fronte alla morte" di cui scrive Bataille, esperita da una singolarità che raggiunge, nell'incontro con l'altro, nella somiglianza quale condivisione della finitezza e nella differenza da lui, il proprio con-fine<sup>7</sup>. La comunità si determina cioè su tale limite, comune nel suo essere nullo, luogo della fine, il quale, potrebbe dirsi, identifica senza identificare, dal momento che, costituendosi nell'incontro con l'altro dove è condiviso dai due senza che nessuno di essi lo oltrepassi per appropriarsi dell'altro, ancora nella terminologia di Bataille soglia della passione, del contagio in cui si forma la singolarità, di fatto non "c'è", sfrangiato com'è nella moltitudine degli affetti e privo di precisati lineamenti, sì che può dirsi non ci sia né definitiva singolarità, né definitivo limite, essendovi solo il molteplice scambio in cui essi, singolarità e limiti, si ritagliano sì che la comunità sia l'immillato tracciato che si intesse nella duale "spartizione" dei bordi che si determinano negli incontri esposti appunto in un neutro, vuoto, limite. Senza soffermarsi qui sulle modalità secondo cui il "bordo" di ciascuno, offra una identificazione ed insieme, quale confine di una affettività nei confronti di un'altra singolarità, un affaccio verso questa che rimane in sé, e su come nelle dualità dei bordi si diano i limiti del comunitario, è palese come una tale comunità non si fondi su proprietà comuni presupposte - e semmai sulla differenza di ciascuno - o su essenze da realizzare, quanto nelle relazioni che ogni singolarità muove costituendosi in un sé plurale, sì da poterla dire, nell'assenza di un lavoro da e verso una essenza comune, *inoperosa*. L'inoperosità cioè consiste nel fatto che non c'è da realizzare alcun prefissato progetto o solo carattere, comune alle singolarità, e che essa vive nello scambio del "limite", nel "dono" continuo del loro comune comunicare. In questo la comunità è attiva, ma di una attività che non mette in opera qualcosa se non se stessa così come si determina negli scambi, nei doni, nelle affezioni, nei contagi, nelle passioni tra le singolarità, ovvero di "un'attività inoperosa e inoperante", una "praxis" che ha in se stessa il fine e che quindi discoglie ogni tessuto sociale o comunitario quale definito intreccio di trame, di ruoli, in cui il comune, irrigidendosi in definite parti, di fatto viene meno. Nè "l'infinito intrattenimento" dei sensi del comunitario che si determinano nelle spartizioni delle singolarità nasconde ancora un presupposto, il limite nullo su cui esse si ritagliano come fonte originaria sia pure vuota, se tale limite su cui si instaurano le spartizioni, gli incontri, delle singolarità non è inteso né come un prius né come un fine, costituendosi, indecifrate, fuori dal senso, in ogni spartizione, in ogni senso.

L'analisi di Nancy, rigorosamente filosofica, possiede implicazioni sociologiche e politiche, ed è sulla necessità di reinterpretare la relazione, anche politica, di Occidente ed Oriente, che Massimo Cacciari si sofferma sulla peculiarità europea per riflettere anche sul *cum* del comparire/confliggere dei distinti. Sono cioè i due volumi, il primo *Geo-filosofia dell'Europa*, nato da un intervento al seminario organizzato da Nancy e Lacoue-Labarthe presso l'Università di Strasburgo e pubblicato nel 1994, ed il secondo, *L'arcipelago*, del 1997, scritto lungo la "traccia" di un saggio pubblicato nella rivista «Études» vol. 384, n.3 del marzo 1996, a soffermarsi, in particolare, sul "conflitto" che è l'Europa sin dall'origine il quale, emergendo proprio all'atto della sua unità comunitaria, impronta tutti i comunitarismi occidentali. Ogni armonia, non solo dell'anima divisa, si fonda in Europa, sin dai primordi in cui si distacca dal tutto, sulla lotta, sull'*agon*, e solo dal *Due*, dalla differenza, o meglio, nel *Due* e nella differenza, emerge la sua e ogni possibile identità. Europa, dalla multiforme Ionia in cui convivono Occidente e Oriente, "senza la fatica di doversi riconoscere", si origina infatti nella scissione determinata dalla *hybris* greca e confermata dalle guerre persiane, in una divisione cioè che vede entrambe le sponde non poter non essere nel conflitto, assumendo un compito più problematico dello stesso *polemos*: conoscere se stesse. Alla ricostruzione storica della divisione di Occidente e Oriente corrisponde altresì il mito, il sogno della Regina Atossa ne *I Persiani* di Eschilo, che vede due donne imponenti aggiogate come cavalle al proprio carro dal figlio Serse, di cui una, Asia, maggiormente disponibile alle briglie, al sistema imperiale, e l'altra, Ellade, riottosa - unita nell'etnia e nella auto-nomia delle *polis* - tale da rompere giogo e carro. E' sulla distinzione da Asia quindi che si identifica Ellade, Europa, ed è in tale distinzione, non solo *polemos*, conflitto, quanto *stasis*, contesa, rivolta e insieme riappacificazione, che entrambe si riconoscono nel loro convivere nella differenza. Una *stasis* pure interna ad Ellade, tanto che, se è "idiota", oltre il "dormiente" d'Asia, anche l'agitato elleno che non intenda come il limite della propria autonomia non possa non sussistere con l'illimito, il greco il quale percepisca nel *polemos* solo la dissonanza o ritenga armonia una determinata connessione, essa stessa conoscerà la catastrofe del *Nomos* su cui si allestiscono le proprie *polis* qualora dimentichi il *Cum* originario da cui si è determinata nella differenza. Parte che vive da e in una de-cisione che in sé rinvia a ciò da cui si decide, Europa non può produrre alcun *Ab-solutum*, così come al suo interno ciascuna singolarità non può non riconoscersi nella differenza che in sé accomuna in quanto

<sup>6</sup> "... la finitezza com-pare e non può che com-parire, intendendo con questo che l'essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti, e che al tempo stesso, la finitezza si presenta sempre nell'essere in comune ..." *ibidem*, p. 66

<sup>7</sup> "La similitudine del simile è fatta dall'incontro degli 'esseri per la fine' che questa fine, la loro fine, ogni volta 'mia' (o 'tua') assimila e separa con lo stesso limite, al quale e sul quale essi com-paiono", J. L. Nancy, *ibidem*, p. 75.

in comune: "É proprio affermando la mia differenza con l'altro, la mia singolarità, che io sono con lui - anzi: che io *sto*, che stando necessariamente mi oppongo a ciò che mi sta di fronte a sua volta (*stásis*), e che in questo confronto, in questa contesa, mi riconosco *con* lui. L'altro diviene l'inseparabile *Cum*. La mia 'libertà' da lui è la mia 'amicizia' con lui. Per poterlo ospitare dovrà essermi *hostis*."<sup>8</sup> Dal tema preliminare dell'origine divisa di Europa, dal considerare come il dramma di Sofocle rappresenti la necessità di aggiungere la cavalla dorica mediante una Legge più potente dello stesso Grande Re persiano, il "despótes nómos" della *polis*, che tenga il suo 'giusto' anelito alla libertà nella connessione degli opposti, nella memoria del *Cum* originario che la fonda, la cui dimenticanza condurrebbe a una rovinosa sconnessione, Massimo Cacciari attraversa le diverse forme, da Platone a Machiavelli, a Hobbes, in cui si è immaginata la possibilità di armonizzare i distinti tenendo viva, o valutando, la loro differenza, costitutiva dell'Occidente, per osservare che nessuna forma, nessuna armonia, nessuna pace possa concepirsi se non quale connessione tra i distinti, ravvisandosi il comune, ciò che accomuna, proprio nell'essere distinti, nel senso che è la differenza condivisa dai distinti, la reciproca opposizione, ad essere già una connessione, tanto più forte quanto più la distinzione implichi la possibilità del venir via, dello sfuggire la relazione, dove la stessa separabilità, limite ultimo della distinzione, costituisce il nodo della inseparabilità. Né la connessione si fonda sulla tolleranza dell'altro, la quale è invece rivelativa della non considerazione della sua verità, o su una mediazione, quanto sulla condivisione di un reciproco distinguersi/opporsi, dal momento che "la perfezione della distinzione implica che ciò che riguarda essenzialmente il distinto sia ciò da cui esso si distingue. Mai l'assolutamente distinto può ek-sistere se non *con* ciò, *insieme* a ciò da cui si distingue. Nel *Cum*, nello *Xynón* esso è davvero tenuto nella «kratèr Anánke» che lo *individua* ... (e) la *singolarità* non può darsi se non *insieme* all'altro da cui si distingue – ma non ad un altro 'quieto' nella sua distinzione, bensì ad un altro che *fugge*, ad un altro còlto sempre nell'istante del suo prender congedo. E quale assolutamente distinto sarebbe altrimenti? Un distinto *fisso* nel suo luogo, secondo una definita misura, è apriori elemento e funzione di una composizione armonica, parte di un cosmo, in nessun modo *singolarità*. Noi cerchiamo qui, invece, quella forma della connessione che non è altro dall'assoluta distinzione...quella relazione che avviene con ciò che fugge sempre...con quel distinto veramente assoluto (e cioè sciolto da ogni necessaria connessione)...con quel distinto che mi abbandona, che mi manca, che mai comunque posseggo, che mai potrò 'calcolare' nel Numero di un'armonia, a priori dal suo evenire", con il quale "io sono in una assolutizzabile (*non scioglibile*) connessione"<sup>9</sup>. Tra i diversi modi di concepire l'armonia deidistinti, o meglio la loro connessione, Cacciari indica quello illustrato nel *De pace fidei* di Niccolò Cusano, dove le diverse fedi religiose, a propria volta "distinti", sono intese quali congetture, modi cioè di rivelare la Verità "inattigibile", le quali tengono alla propria distinta verità accettando, ed anzi volendo, che altre fedi custodiscano la loro, dal momento che "nessuna congettura è la Verità, ma lo Spirito può, se vuole animarle tutte. Io *non so* dove spiri più forte, proprio perché spira *dove vuole*. Nessuna congettura o nome o lettera può destinarlo, così come in nessun luogo lo si venera veramente, se non nel fondo-non-fondo dell'*éndonánthropos*, dell'uomo interiore. Ma l'uomo interiore è singolarità perfetta e indicibile da *questo* uomo. E dunque soltanto rivolgendoci alla perfetta singolarità troviamo il comune di tutti i nomi e tutte le preghiere. Le nostre congetture 'congetturano' appunto di tale inafferrabile *Singularitas*; sono *in-comune* per l'Inattigibile...". Saprà essere l'Europa, l'Occidente, comunità delle congetture, dei distinti, dell'inattigibile, o non finirà nel naufragio immaginato dai "grandi poeti dell'ultima talassocrazia, ...nel naufragio che è destino di ogni potenza del mare e dell'aria, di ogni oblio della terra?"<sup>10</sup> Saprà cioè accogliere il proprio tramonto nell'estendersi al globo della propria potenza o non farà di tale potenza il luogo di un naufragio? E la figura del mare apre, da questa interrogazione, il testo successivo su *L'arcipelago*, modello della comunità dei distinti cui è chiamata Europa, si direbbe figura del comunitario così come delineato da Nancy. Il mare europeo, mare dai molti nomi, è "il Mare per eccellenza", appunto *archipelagos*, la cui *verità* "in un certo senso si manifesterà, allora, là dove esso è il luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte e tutte dal Mare

<sup>8</sup> E continuando: "Nessuna armonia mai sarà astratto superamento della differenza, e nessuna differenza è affermabile come astratta negazione dell'armonia. Poiché la connessione che l'armonia esprime è molto più del semplice accordo tra opposti: essa vale come l'opporli stesso in quanto a tutti comune." In M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p.25

<sup>9</sup> Cacciari qui prosegue: " Che cosa è propriamente il Comune, *to Xynón* se non il differire? In che cosa ogni ente è comune se non nel suo differire? Ma la distinzione allora effettivamente vale quando è possibilità della stessa separazione...Il movimento complessivo si dispone, perciò, secondo questi 'tempi': riconoscere che il Cumnon è *méson*, mezzo armonico, né denominatore comune, che esso non è alcun elemento, alcuna rappresentazione in sé determinata, ma il differire stesso; riconoscere che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si *ri-guardano* l'un l'altro, che l'uno ha bisogno dell'altro nella sua verità, proprio per essere l'assolutamente distinto che è; riconoscere che i distinti così considerati, debbono riguardarsi fino alla possibilità della loro separazione, e cioè del loro stesso *venir meno* in quanto distinti, che questo è il limite estremo della loro relazione, e dunque ciò che dà forma a tutto il loro rapporto. Non un'armonia, una connessione a priori, una Legge cosmica li costringe alla connessione (ciò che significherebbe *annullarne* di fatto la qualità di distinti, non tollerarne la *reale* distinzione), ma essi si connettono per l'apparire stesso della loro differenza - una differenza 'libera' di pervenire alla stessa pura separazione". *Ibidem*, pp. 146-148

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 149-159. Il testo di Cacciari non si conclude qui, quanto nella lettura del "Dio Ultimo" di Heidegger che appare qui complesso riassumere.

intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte dal Mare arrischiate”<sup>11</sup>. L’arcipelago si manifesta cioè nel non connettere in un’unica terra, o in un’ordinata gerarchia, le diverse isole, né nel lasciarle disperdere in una isolata deriva, per costituirsi di città autonome che, muovendo l’una verso, o anche contro, l’altra, vivono nella inseparabilità del loro essere distinte.

E non è forse arcipelago il limite mobile che divide e unisce i bordi, ritagliati dall’acqua, sempre la stessa e pure sempre diversa (non eraclitea) delle singolarità-isole di cui parla Nancy a proposito della comunità? Così come nel testo sull’Europa, anche in quello sull’arcipelago, attraversati i diversi modi in cui, particolarmente nei poeti, si è tentato di offrire all’uomo un luogo stabile, posto oltre la fluidità marina, utopico, o di immergerlo nell’atopia, Cacciari giunge a tratteggiare i lineamenti della singolarità in cui si manifesta una “articolazione aperta” alla molteplicità, all’estraneo, ritrovandola nell’*übermensch* nietzschiano, colui “che resiste ‘oltre’ tutte le maschere dell’uomo e la morte dei suoi dei dopo averle tutte attraversate... Chi «dona sempre e non vuole conservare se stesso», chi prova orrore di fronte alla specie degenerata che dice «tutto per me», chi resiste ‘aperto’ alla pura *dépense*, chi sa spegnere in sé ogni volontà di appropriazione delle cose che ama, chi si *svuota*,.... L’Aperto potrebbe essere il suo *nomenpropinquius*: ‘luogo’ che accoglie e che dona, ‘luogo’ che non si appropria di ciò che riceve ma lo alimenta, ‘luogo’ che non trattiene non cattura, ma ri-lascia ogni cosa al suo tramonto. Non altro che questa idea – assolutamente aniconica – è l’Oltreuomo... abbandono di tutte le immagini e di se stesso, il divenire dissimile e straniero a tutto – ma così dissimile da essere dissimile dallo stesso dissimile, e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti” la cui essenza è una “co-essenza, (*ego sum=ego cum*), nel senso... della com-possibilità. L’oltreuomo esprime l’idea di una dimensione libera dal gioco delle determinazioni, dove i possibili si partecipano proprio nel custodire la loro distinzione. Nessuna comunità ‘obbligata’, fondata su *idola* insuperabili – ma comunità di coloro «che amano solo separarsi, allontanarsi», «comunità di quelli che non hanno comunità»... una comunità di «amicizie stellari», dove *philia* si dia veramente nei termini di una *xenia*, come legame di accoglienza, vincolo di ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero” che ci appare come un *dono*, “e cioè, appunto, *donazione* di senso, *Sinn-gebung*”<sup>12</sup>.

Se appare palese in Cacciari un’idea della singolarità e della comunità affine a quella di Nancy, sia pure declinata in modi diversi, è nei saggi di Esposito ed Agamben che pure si avvertono analoghi echi.

<sup>11</sup> M. Cacciari, *L’Arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997, p.16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 144-148.