

La politica come comunità

FRANCESCO VIOLA

Se riconosciamo che l'identità è uno dei beni fondamentali di cui la vita politica deve in qualche modo occuparsi, allora dobbiamo trarne tutte le conseguenti implicazioni riguardo al concetto politico di comunità. Anche ammettendo che l'identità personale e collettiva si costituiscano indipendentemente e al di fuori della politica, tuttavia, dato che esse avanzano una richiesta di riconoscimento politico, dobbiamo rimettere in discussione il modo liberale d'intendere la comunità politica.

Il fatto che la domanda di riconoscimento del bene dell'identità si faccia sempre più pressante vuol dire che nella società post-moderna le identità etico-culturali si trovano in uno stato d'insicurezza e incertezza. E' proprio la società liberale a provocare quello spaesamento dell'identità che è terreno fertile per il comunitarismo (cfr. A. Etzioni, ed., *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1995). In una società d'individui separati si sente il bisogno di essere rassicurati sulle proprie scelte di vita e si perde ogni sicurezza che tali scelte siano buone anche agli occhi degli altri. Se esse non lo fossero, allora resterebbe l'incertezza sulla loro validità e, in più, ci sentiremmo emarginati ed esclusi dalla vita comune. Il riconoscimento politico dell'identità ha, perciò, questo ruolo importante di assicurazione per gli individui, che ripongono tutto il senso della loro vita nelle scelte fatte e nei progetti esistenziali. Nel conflitto identitario si tratta d'individuare ciò che ciascuno è *politicamente*, cioè la soggettività politica di ciascuno. Ma questo significa che la politica contribuisce in qualche modo all'edificazione dell'identità personale e collettiva. Non si può infatti equiparare l'incertezza degli interessi e delle preferenze con l'incertezza delle identità. Gli interessi sono negoziabili, mentre le identità non lo sono (cfr. A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 187 ss). Tra le varie ragioni del conflitto, quali l'imperfezione e la contingenza degli esseri umani, la scarsità delle risorse necessarie, la sete di dominio dell'uomo sull'uomo, l'inconciliabilità delle preferenze e degli interessi, la molteplicità di modi di fare legittimamente le cose, c'è anche il conflitto di riconoscimento, cioè la lotta per l'accettazione politica dell'identità personale o collettiva. Tale conflitto non è negoziabile, perché altrimenti si dovrebbe ammettere che l'identità non è già formata anteriormente alla vita politica. Tuttavia non sempre il riconoscimento politico richiesto riguarda un'identità preesistente al conflitto

(com'è il caso dell'identità nazionale, etnica, linguistica, culturale...). Talora essa si va formando nel conflitto riguardante l'appartenenza e nel corso del discorso politico. La stessa vita politica non solo presuppone identità già costituite, ma anche è produttiva di nuove identità. Pertanto, l'incertezza identitaria non riguarda soltanto ciò che già si è, ma anche ciò che si vuole diventare. Una minoranza culturale spesso non richiede soltanto di essere riconosciuta, ma anche con ciò stesso di partecipare ad una cooperazione collettiva con identità differenti, che può approdare a nuove forme di vita comune. E' questo il contenuto della richiesta di cittadinanza.

Da tale punto di vista la tesi dell'appiattimento della comunità politica in una dimensione mono-culturale è non solo inattuale, ma neppure suffragata dall'esperienza storica del passato. L'impresa dello Stato non è forse quella di far convivere gli estranei? Ma ciò è forse possibile se restano estranei? Non è forse necessario che si superi in qualche modo quest'estraneità?

La formazione della città medioevale è stata possibile grazie al superamento dei vincoli feudali di prossimità ancora dipendenti dal gruppo parentale e dai legami di sangue. Individui che vivono insieme, che lavorano insieme, che insieme amano e soffrono, vedono crescere tra loro vincoli di reciprocità e di aiuto scambievole. La città medioevale è il luogo della sfida della cooperazione tra estranei. Max Weber ha riconosciuto in ciò l'apporto culturale del cristianesimo, che è in linea di principio un avversario del primato dei vincoli di sangue, razza o nazione. Proprio perciò in tutte le città asiatiche e in quelle mediorientali è mancato il comune, cioè la cittadinanza. Non si può dunque negare che la politica sia volta a creare una comunanza, cioè ad interferire sull'identificazione dell'identità personale e collettiva. Tra lo Stato etico, che intende conferire l'identità ai suoi cittadini d'autorità, e lo Stato neutrale, che elimina il problema dell'identità dai compiti della giustizia, c'è lo Stato sociale, che ha tra i suoi fini quelli di creare le condizioni migliori per la ricerca comune del bene dell'identità, cioè "sociale" nel senso di rivolto alla società civile. Ciò significa che una teoria della giustizia deve prevedere tra i beni primari anche l'identità. Poiché la determinazione di tale bene è incerta, in quanto non si può presumere che sia precedente ed indipendente dalla vita politica, allora è inevitabile che la giustizia se ne occupi in qualche modo.

Tuttavia la giustizia non si deve occupare dell'identità nel senso di predeterminare ciò che deve invece essere conquistato dal discorso pubblico, ma nel senso di rendere possibile quel dialogo cooperativo, che è essenziale al superamento dello spaesamento identitario. Il passaggio dal problema della distribuzione dei beni tra soggetti già identificati al problema della giustificazione del contesto entro cui la distribuzione deve aver luogo, il passaggio cioè dalla giustizia distributiva alla giustizia politica, non è solo un modo diverso d'intendere la teoria della giustizia, ma è anche un modo diverso d'intendere la politica e i suoi rapporti con la società civile. In questo senso la crisi dello Stato sociale deve intendersi come dimenticanza della sua funzione di legittimità.

Nella sua idea di "unione sociale" Rawls distingue due significati di bene comunitario. Il primo è quello basato sugli assunti individualistici e utilitaristici, per cui gli individui hanno interesse a cooperare per raggiungere i loro fini privati. Rawls distingue la propria concezione da questa, perché dal suo punto di vista i partecipanti hanno certi scopi finali comuni e considerano lo schema della cooperazione come un bene in sé. Ma anche questa concezione è individualistica, in quanto assume l'individuazione antecedente dei soggetti della cooperazione, le cui effettive motivazioni possono comprendere anche obiettivi generosi e disinteressati. La differenza sta solo nel fatto che nella prima concezione (quella utilitaristica) la comunità è completamente esterna agli obiettivi e agli interessi degli individui, mentre in quella di Rawls è parzialmente interna ai soggetti, in quanto coinvolge i sentimenti di coloro che sono impegnati nel progetto cooperativo. È vero però che entrambe le concezioni restano a livello delle motivazioni del soggetto e non penetrano nella sua costituzione stessa.

Se esaminiamo più da vicino le forme della cooperazione, che ovviamente si distinguono tra loro sulla base del tipo di beni cui mirano, ci accorgiamo facilmente che ve ne sono alcune in cui la condizione per accedere ad un bene fondamentale per l'identità personale è che non solo anche gli altri abbiano questa possibilità, ma in più che si uniscano a noi per la stessa costituzione e fruizione del bene finale. Taylor ha distinto i "beni convergenti", che possono essere prodotti solo dall'unione degli sforzi, ma che poi sono goduti individualmente, dai beni comuni, che esistono solo in quanto vi sono o vi possono essere azioni comuni anche nel momento finale della loro fruizione. Potremmo considerare questi ultimi come beni relazionali, cioè beni che si raggiungono e si fruiscono solo insieme agli altri. Un tipico esempio è quello dei beni culturali. Per godere del bene della musica ho bisogno che vi siano delle orchestre, cioè azioni comuni e coordinate, ma anche che questa fruizione sia condivisa con altri. Come nota Taylor, Mozart-con-te è diverso da Mozart-da-solo. Il bello sta nel condividere (cfr. Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara, a cura di, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 149). Nella misura in cui la problematica dell'identità è legata a questi beni comuni, allora la comunità politica è obbligata a renderli possibili.

A questo fine, pur essendo neutrale nei confronti del modo in cui i suoi cittadini danno forma alla loro vita, una comunità politica non può essere indifferente nei confronti degli orizzonti generali del bene umano. Se non v'è una protezione delle concezioni apprezzabili del bene, il pluralismo finirebbe per distruggere la stessa possibilità di sopravvivenza delle componenti più nobili della nostra cultura (cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford U.P., Oxford, 1986, p. 162). Noi infatti chiediamo allo Stato la tutela dei beni culturali, della natura e dei valori artistici e non pensiamo con questo di sostenere uno Stato etico. Il sostegno dello Stato è necessario per garantire la sopravvivenza di un'adeguata gamma di opzioni a coloro che non hanno ancora definito i loro progetti di vita.

I liberali obiettano che da ciò non si può affatto dedurre la conseguenza che lo Stato debba valutare le particolari concezioni del bene e i progetti personali di vita, come vorrebbero i comunitaristi (cfr., ad esempio, W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, 1996, p. 244 ss). In questo essi hanno ragione, anche se devono riconoscere che la comunità politica non può non avere una propria concezione degli orizzonti generali del bene umano, aperta quanto si vuole e però capace di distinguere ciò che appartiene alla fioritura umana da ciò che ne rappresenta il declino. Questo non significa che la comunità politica s'identifichi con la comunità culturale, perché in tal modo la sua apertura al bene umano ne risulterebbe fortemente mortificata.

Se il compito dello Stato è quello di far convivere degli estranei, e se questa convivenza vuol essere qualcosa di più di un mero *modus vivendi*, allora la sua opera dovrà essere quella di rendere possibile quel "mutuo addomesticamento" (o civilizzazione) che è la ragion d'essere della società civile. Si tratta di edificare un linguaggio comune, che consenta di far dialogare le diversità. «Tu diventi responsabile per sempre di quello che hai addomesticato» scrive Antoine de Saint-Exupéry ne *Il piccolo principe*: attraverso la consuetudine di vita e la cura reciproca si costruiscono le reti della corresponsabilità.

Tali reti devono però essere in qualche modo guidate verso un intreccio unitario, perché di per sé la società civile del nostro tempo è il luogo della frammentazione e della creatività e non è affatto una comunità culturale omogenea. La società civile del nostro tempo non è una comunità culturale ed è per questo che oggi le ragioni della comunità riposano molto sui vincoli politici. La sfida è quella di ipotizzare una vera e propria comunità tra estranei, tutto il contrario di quella descritta da Tönnies.

Il valore di un bene non riposa unicamente sull'utilità che l'individuo crede di percepire, ma deve essere riconoscibile intersoggettivamente. Del pari l'identità di un individuo o di un gruppo richiede l'identificabilità da parte di altri individui, perché solo una collettività identificante può fornire i criteri che rendono possibile la definizione degli interessi dei singoli individui. Quando i valori legati al proprio stato di vita o, più in generale, alle proprie appartenenze sono accolti e protetti, cioè riconosciuti e confermati come tali in senso universale, allora si è assicurati

sulla loro consistenza e validità. In ogni caso nessuno può conquistare la propria identità da solo, ma occorre ricercarla attraverso un dialogo con altri nella dimensione della pubblicità. Se gli altri cittadini non collaborano in qualche misura, se misconoscono o disprezzano il mio modo d'essere, allora questo sarà per me fonte di umiliazione, di oppressione e di alienazione. Qui basti ricordare che molte delle accuse giustificate del femminismo si fondano proprio su questa mancanza di riconoscimento dell'identità della donna, che è così ostacolata nel raggiungere la stima di sé e del suo ruolo sociale. E tuttavia, se chiedo che il riconoscimento degli altri sia sincero e libero, debbo ammettere la possibilità che esso mi venga negato con buone ragioni.

Il riconoscimento della diversità, che è essenziale per il processo d'identificazione, richiede un'interazione sociale significativa. Affinché non si riduca ad una mera presa d'atto delle diversità, è necessaria una comunanza di linguaggio, uno spazio comune della conversazione pubblica per cui il significato delle parole-chiave è lo stesso per tutti. Secondo Wittgenstein l'accordo sui significati è la base dell'accordo sui giudizi. Se la politica non desse luogo ad una dimensione comunitaria, allora non potrebbe svolgere la funzione di costituzione di collettività identificanti, mediante cui coloro che hanno problemi simili d'identificazione si aggregano e coloro che li hanno diversi si riconoscono reciprocamente in una dimensione cooperativa.

Inevitabilmente l'eliminazione della dimensione comunitaria dalla politica conduce ad assegnare alle comunità morali e a quelle culturali ruoli e funzioni propriamente politiche. In questo senso il comunitarismo - come s'è detto - è l'effetto necessario del liberalismo e la dimostrazione della sua inadeguatezza. Gli individui sono più attratti dalle loro comunità morali d'appartenenza (o dalle comunità d'interessi), entro cui possono trovare riconoscimento ed esercitare la pratica del bene (o quella che loro credono tale), che non dalla dimensione politica che è un luogo divenuto anonimo e spersonalizzato. Eppure in questo luogo, debole di valori, trovano limitazioni alla loro libertà, obblighi e sanzioni, tutte cose intollerabili se non sostenute da giustificazioni non meramente esteriori. Forte è allora la tentazione di attribuire alle comunità morali o culturali uniformi anche la dimensione politica o, comunque, di sottrarre alla società politica globale quanto più è possibile delle sue competenze.

Il processo in corso nelle società politiche occidentali e orientali (seppur per motivi diversi) è proprio questo. Il risveglio delle etnie, le tendenze federaliste, i processi autonomistici spesso devono interpretarsi come il maldestro (ma irrefrenabile) tentativo di ricondurre la politica alla dimensione comunitaria, che però non è più in senso proprio "politica". Tali movimenti manifestano, comunque, l'esigenza di ripristinare il contatto tra politica e identità personale, che è trascurato o mortificato dalla concezione liberale della democrazia (strenuamente difesa da Bobbio) come puro e semplice metodo di governo.

Poiché è segnata dalla diversità, la società politica non può essere considerata una comunità morale, che ha una visione uniforme

del bene. La politica deve poter accogliere in sé una vasta pluralità di concezioni del bene. Esse non vengono semplicemente "tollerate" (nel senso di "sopportate"), ma approvate e convalidate, pur se in una dimensione critica.

La vita politica ha indubbiamente molti punti di contatto con una comunità culturale, perché non può fare a meno di contesti cooperativi e di forme di vita. Lavorare e vivere insieme anche tra identità diverse genera comunanza nella storia. Significa avere memorie comuni e un comune destino. Avere diritti di cittadinanza non significa primariamente trovarsi in un determinato luogo governato da un'autorità politica, ma costituisce di per sé un fatto culturale. Significa aver consuetudine di vita, collaborare con altri nella vita sociale e nelle pratiche sociali ordinarie. In questo senso si può anche parlare di un *'identità politica'*, con riferimento a determinate comunità storiche di vita. Tuttavia non per questo si deve confondere la comunità politica con la comunità culturale.

L'obiettivo di una comunità culturale consiste nel conservare le proprie forme di vita, che a loro volta sono in funzione dell'identità personale e collettiva. Le strutture comunitarie sono il fine stesso della vita di una comunità culturale. Bisogna proteggere gli usi e i costumi degli aborigeni, altrimenti gli aborigeni perderanno il loro punto di riferimento nel mondo. Per una comunità politica, invece, le pratiche sociali e le forme di vita sono il mezzo attraverso cui individui diversi da tanti punti di vista (anche da quello culturale) possono comunicare, intendersi e comprendersi. Ma il fine della politica non è la comunanza culturale, bensì il discorso che essa permette d'intrecciare tra le diversità. In questo senso si può dire che il multiculturalismo e il pluralismo mettono meglio in luce la ragion d'essere della politica, il cui obiettivo specifico (anche se non il solo) è mettere in comunicazione tra loro proprio coloro che non sono già in possesso di una comunanza nelle idee, negli interessi e nei valori.