

## Recensione

**Costanzo Preve, *Elogio del comunitarismo*,  
Controcorrente, Napoli 2006, pp. 266.**

Giacomo Pezzano

0. In un'epoca in cui anche le voci che si levano contro l'individualismo che contraddistingue non solo la filosofia ma anche e soprattutto la società faticano nel migliore dei casi a pronunciare la parola "comunità" (ancor meno, chiaramente, quella "comunismo"), o – più spesso – finiscono persino con il denunciarne i pericoli di "chiusura" e di "autoreferenzialità", paventando un'ancora misteriosa "terza via" né individualistica né comunitaristica, ci vuole coraggio per scrivere un *elogio del comunitarismo*. Ma come deve essere concepita la comunità? Detto altrimenti, quale tipo di "comunitarismo" si tratta di elogiare? A scanso di equivoci, non si tratta di una sorta di "nostalgico" ritorno all'idea di comunismo pre-1989, perché – detto con quella sintesi che non lascia spazio a nessun dubbio – «la prima e fondamentale cosa che deve essere messa in comune in una società è la verità su questa stessa società, e per mettere in comune la verità su di una società bisogna ovviamente mettere in comune la libertà di critica, di espressione e di interpretazione» [p. 63], ciò che appunto il "comunismo storico" non ha minimamente inteso fare e non ha fatto. Anche perché «se è comunità, non è totalitaria, e se è totalitaria, non è comunità», perché «ciò che è comune ai membri della comunità, è la loro libertà fondata sulla loro natura umana comune» [p. 194]. Insomma, una comunità ha senso ed è tale solo se – in una formula – non rifiuta l'errore (pur considerandolo un avversario da sconfiggere) ma non accetta la menzogna (vero e proprio nemico con cui non si può venire a patti) [p. 64].

1. Prima di tutto, a non essere in gioco sono allora il comunitarismo «localistico-provincialistico», xenofobo ed esclusivo, quello «organicistico», che bandisce ogni dissenso anticonformistico individuale, quello «fascista-nazionalista» e quello «etnicistico» che distrugge per frammentazione ogni possibile sovranità nazionale. Anzi, si tratta di abbandonare ogni "provincialismo", per pensare il «processo storico di universalizzazione umana» [p. 7], quell'«universalismo reale» reso possibile dalla costruzione di un «campo dialogico di confronto fra comunità unite dai

caratteri essenziali del genere umano, della socialità e della razionalità» [p. 242], ma questo può essere fatto non partendo dall'*atomo*, dall'«individuo isolato», nemmeno però dal “corpo organico” della società, bensì dall'*individuo sociale*, ossia dall'«individuo in comunità»: il comunitarismo prospettato da Preve (che al contempo si rifà e si discosta da alcune importanti letture “neocomunitaristiche” come quelle di Alasdair MacIntyre e Charles Margrave Taylor) è allora il solo apparentemente paradossale «punto di vista dell'individuo collocato in una comunità, sia pure ovviamente in modo critico e anticonformistico» [p. 7].

2. Il punto è dunque certo superare la visione “neoliberale” dell'assolutismo individualistico, laddove l'assolutismo è proprio legato al fatto che l'evidenza fenomenologica fondamentale è rintracciata in un individuo *privo di relazioni*, secondo quanto già Marx ha colto, ma questo non significa affatto “sciogliere” a sua volta l'individualità nel “corpo della società”, perché anzi si tratta affermare (*ancora con Marx*, come l'autore ha mostrato in diverse sue opere) la *libera individualità*, l'*egalibertà*, che altro non è se non un modo di nominare il fatto che *individuo e comunità non devono essere pensati in maniera oppositiva*: «il modo migliore che ha un comunitari sta di perdere la sua causa è quello di cadere nella trappola dicotomica [...] che oppone in modo rigido e polare il Comunitarismo all'Individualismo» [p. 244]. Proprio in questo senso *l'individuo è sociale*: non è pensabile una personalità liberamente realizzata al di fuori di una comunità (di liberi individui) e senza relazione alcuna, così come non è pensabile una comunità solidale e reale (dunque *sovrana*) priva di individui liberi e “unità minime” di resistenza a ogni potere.

3. Quindi non si tratta né di essere “pro” individuo né “contro” individuo, si tratta invece di comprendere la contraddizione legata al fatto che nella nostra tradizione l'idea di “comunità” («o più esattamente di comunità politica democratica» [p. 9]) nasce «*insieme e congiuntamente* al suo potenziale elemento dissolutore», ossia proprio «il libero individuo pensante, e spesso pensante contro la maggioranza dei membri della sua stessa comunità» [p. 9]. Il ruolo che Preve assegna all'individuo è un ruolo centrale (lo stesso che forse ha dovuto giocare la sua individualità all'interno di un contesto “chiuso” e “organico” come quello dell'ortodossia marxista), perché se è vero che l'ente naturale generico possiede una natura tale da rendere «impossibile manipolarlo al punto tale da ridurlo ad una sorta di individuo puro ed astratto, un semplice supporto del sistema dell'individualismo proprietario capitalistico» [p. 220], è altrettanto vero allo stesso tempo che «l'uomo è un ente naturale generico che si costituisce storicamente dicendo “no” e non dicendo “sì” e che «chi dice no è prima di tutto l'individuo» [p. 244], perché se l'uomo è *Gattungswesen* («ente naturale generico» appunto), nella sua “genericità” ci sta la potenzialità della contestazione dei costumi comunitari. Proprio in questo senso l'individuo si propone come unità minimale di resistenza al potere:

è vero che il potere può essere vinto unicamente da aggregazioni collettive, laddove la singola coscienza critica rimane solo testimoniale. Ma è anche vero che la testimonianza individuale è la premessa logica e storica delle successive aggregazioni vincenti. Dunque, l'individuo non è mai solo il "portavoce" di un collettivo, come di fatto sostengono le concezioni di tipo organicistico della società. L'individuo, inteso come unità minima di resistenza al potere, è anche, in ultima istanza, il titolare originario della libertà come creazione continua di visioni del mondo diverse ed opposte, il che non è per nulla in contrasto con la concezione "comunitaria" della verità [...]. L'individuo non è solo il profilo dell'imprenditore capitalistico che trasforma la società umana in un sistema dell'egoismo relazionale, ma è soprattutto il titolare della libertà di coscienza, nonché l'unità minima pensabile di resistenza al potere. [...] L'individuo non si riduce a supporto e soggetto ([...] *hypokeimenon* [...]) dell'impresa capitalistica, ma è un'unità di razionalità, o meglio il modo specifico in cui la razionalità si sposa con la socialità dell'uomo (che è *politikón* solo in quanto è *logon echon*), il che lo porta ad essere appunto l'unità minima di resistenza al potere [p. 245].

4. Il punto è che per Preve chi prende una posizione "controcorrente" rispetto alle sorti della comunità lo fa proprio perché si sente partecipe di esse: il coraggio di non aver paura di essere in minoranza è il coraggio di chi intende costruire una diversa maggioranza, per così dire, di chi "resiste" al potere perché intende rimanere all'interno della comunità a patto che questa sia più giusta. Ci si potrebbe spingere a dire che individualità e collettività devono essere viste come le due facce della stessa medaglia, la prima mette in discussione la seconda quando questa si è incancrenita o "monodimensionata", ma la seconda è «il solo luogo» in cui l'individuo possa *agire autonomamente* (giacché non ci sono auto-nomia, ossia "morale", senza etero-nomia ed etica senza comunità) e *liberarsi*, ossia «esercitare congiuntamente la sua doppia natura razionale e sociale» [p. 251], in un processo dialettico che non culmina mai in una "fusione", perché – per così dire – c'è sempre lo spessore della medaglia a garantire lo «spazio del rapporto fra individuo e comunità, un luogo in cui è possibile proporre un superamento del destino di oscillazione fra onnipotenza astratta e impotenza concreta dell'individuo contemporaneo» [p. 252], ossia lo spazio di «*mediazione* concreta» (hegelianamente, la *Sittlichkeit* con il suo carattere di *Bestimmung*) di cui l'individuo ha bisogno per «collegare la sua irriducibile singolarità all'universalità astratta dell'umanità pensata in modo planetario» [p. 253]. Se fossimo dèi o animali non avremmo bisogno della *mediazione* comunitaria, ma siamo esseri umani, esseri cioè per i quali – parafrasando Kant – la libertà senza solidarietà è cieca e la solidarietà senza libertà è vuota:

astrattamente parlando, l'individuo libero inteso come unità minima di resistenza al potere non ha bisogno della comunità per rapportarsi all'universale. In concreto, invece, il passaggio per la comunità gli è essenziale, altrimenti non potrebbe neppure pensarsi come individuo. Infatti, ogni individuo, per pensarsi come tale, ha bisogno di pensarsi per differenza rispetto ad altri individui, e questo può farlo solo nella prossimità comunitaria. La comunità è allora il luogo dove si incontrano la libertà e la solidarietà. Una libertà senza solidarietà è un'illusione narcisistica destinata a sparire quando l'umana fragilità materiale costringe anche l'individuo più riluttante a relazionarsi con i suoi simili. Una solidarietà senza libertà è una coazione umanitaria estrinseca e di fatto ricade nella tipologia

dell'organizzazione politica dell'atomismo. Solidarietà e libertà sono entrambe necessarie [pp. 253s.].

5. Preve è un autore che non si limita a discutere filosoficamente un tale coraggio di presa di posizione senza poi prenderla in prima persona, perché il suo punto di partenza è una serrata critica alla cosiddetta "fine delle ideologie", qualcosa di impossibile non solo perché «ciò che viene chiamato "ideologia" non può essere eliminato dal pensiero umano» [p. 14], ma anche e soprattutto perché oggi viviamo in piena epoca ideologicamente connotata, nell'epoca della globalizzazione intesa come «prescrizione imperativa (globalizzatevi, o la pagherete cara!)» [p. 14]. Viviamo cioè in un mondo il cui ogni sovranità del popolo o della nazione viene «irrisa e condannata come residuo barbarico» [p. 18], venendo sostituita da una «sovranità sotto tutela o più esattamente sotto condizione» [p. 18], parole che se si pensa essere state scritte nel 2006 suonano come un (inascoltato) avvertimento profetico. Agli attacchi militari (Jugoslavia, Iraq, Afganistan, Libia, forse presto Siria ecc., in ossequio a quella che Preve definisce come *hitlerizzazione del nemico*) si sono sostituiti (o, meglio, aggiunti) quelli economici, i veivoli di guerra lasciano il campo alla scure dello *spread* (la «dittatura totalitaria dell'economia gestita da una oligarchia politica che fonda il suo potere sull'impotenza atomizzata dei suoi sudditi» [p. 39]): l'ideologia più sottile e pericolosa è quella secondo cui sarebbe finita ogni ideologia, la parzialità più assoluta è quella secondo cui non avremmo di fronte nient'altro che neutralità e terzietà. Non si sono forse giustificati interventi militari la cui matrice di interesse economico era persino palese con i nuovi mantra della «religione dei Diritti Umani e della Democrazia» [p. 32]? Si può davvero pensare che tutto questo non abbia con sé un *fall-out* ideologico, che ne sia immune a differenza di ogni altra religione del passato? La cosiddetta "inevitabilità dell'economia" altro non è che la «forma volgare e laicizzata del vecchio e ben più nobile "destino"» [P. 37], anzi è una forma di religione ben più penetrante ed efficace di quelle che la hanno preceduta, come ha altrove ricordato Preve con parole che vale la pena citare nuovamente per la "profeticità" che sembra animarle (sono parole di una lettera tratta da un carteggio tra Preve e Norberto Bobbio del 1992):

il laicismo non è che una secolarizzazione più rigorosa e meno fondamentalista della tradizione morale religiosa, che trasferisce in modo più rigoroso le caratteristiche della religione al modo di produzione capitalistico spiritualizzato. Il modo di produzione capitalistico, atomizzando il singolo e perciò rendendolo disponibile alla "chiamata" di un Essere di cui si è persa la capacità di decifrarne la genesi, è molto più *religioso* del modo di produzione feudale. La sua religiosità, però, si manifesta in modo meno organicistico-comunitario, perché si interiorizza nella singola individualità estraniata come *credenza* nella insuperabilità destinale del modo di produzione capitalistico e nella fatalità delle leggi della sua riproduzione. A sua volta questa fede si manifesta nel duplice aspetto del *monetarismo* e del *moralismo*, che ne secolarizzano rispettivamente le due vecchie modalità religioso-classiche della Necessità e della Libertà. a) Monetarismo-Necessità: i vincoli dell'economia ci obbligano, lo vogliamo o no (governo Amato, sacrifici dolorosi ecc.); b) Moralismo-

Libertà: qualcosa possiamo però pur sempre fare, riforma morale (no ai ladri, no a tangentopoli ecc.) e politica (riforma elettorale ecc.)<sup>1</sup>.

6. La questione del comunitarismo e la critica alla “comunità globale” contemporanea di stampo capitalistico offrono la sponda per tematizzare quell’intero lavoro di ripensamento della (storia della) filosofia che l’autore è andato sistematizzando nel corso degli ultimi anni (cominciando a suscitare l’interesse di alcuni ricercatori), culminando in una capitale storia della filosofia<sup>2</sup>, e che ha come suo punto di partenza l’idea fondamentale secondo cui «la filosofia greca nasce da un fatto storico e sociale», vale a dire «dalla minaccia di insensatezza totale della vita individuale e associata che risultava dalla dissoluzione delle forme di vita comunitarie precedenti», che erano tenute insieme «dal mito e dalle cerimonie religiose familiari e tribali», dissoluzione connessa alla «correlata formazione di una nuova società maggiormente “individualistica”, in cui la comunità precedente era spezzata e indebolita dal nuovo potere dissolutore del denaro» [p. 83]. Detto altrimenti, è solo indossando gli “occhiali da vista” della deduzione sociale delle categorie e dotandoli delle “lenti focali” dell’esigenza di ristabilire un’unità comunitaria minacciata dalla dissoluzione mercantile che è possibile poi rileggere la filosofia antica e la filosofia in quanto tale. Pur non essendo questa la sede per ricostruire in maniera analitica o sintetizzare le diverse interpretazioni che Preve ha avanzato in merito al pensiero dei principali pensatori (dall’antichità alla contemporaneità), è comunque opportuno dare almeno le coordinate essenziali di una simile “riscrittura” tenendo conto del nucleo centrale del testo qui presentato e in particolare riferimento all’età antica [pp. 88-108]<sup>3</sup>.

7. In quest’ottica, per esempio, l’*apeiron* di Anassimandro è la metafora cosmologica e giudiziaria (*diken didonai*) dell’infinito e dell’indeterminatezza delle ricchezze

<sup>1</sup> C. Preve, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio. Per una critica del bobbianesimo cerimoniale*, C.R.T., Pistoia 2004, pp. 127s.

<sup>2</sup> L’opera (in pubblicazione per Petite Plaisance, Pistoia, con il titolo *Storia alternativa della filosofia. Per una nuova ontologia dell’essere sociale*), pur nella sua indiscutibile originalità si riallaccia a interpretazioni come quelle contenute in J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci* (1965), tr. it. di M. Romano, B. Bravo, Einaudi, Torino 1978; A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda: proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1979; Id., *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982; R. Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze 1934; Id., *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958; Id., *Polis, lavoro e tecnica*, introduzione e cura di M. V. Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1979; Id., *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica*, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2012; R. Mondolfo, E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1951; G. Thomson, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica* (1955), tr. it. a cura di P. Innocenti, Vallecchi, Firenze 1973.

<sup>3</sup> Si vedano però anche perlomeno C. Preve, *Storia della Dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 21-60; Id., *Storia dell’etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 30-55; Id., *Storia del Materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 73-107; Id., *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, pp. 55-64.

monetarie che vanno in tutti i modi contrastate per impedire la comune rovina (*phthora*) che avverrebbe infallibilmente secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*) senza l'intervento della giusta misura (*dike*; *metron*) secondo calcolo razionale sociale (*logos*); il *to on* di Parmenide (diversamente da quanto ritiene lo "ieratico" Emanuele Severino) quella dell'eternità atemporale e della permanenza del tempo immodificata ed immodificabile della perfetta legislazione pitagorica (ben rotonda e perfetta, una sfera tutta piena), la cui formulazione *more geometrico* la rende verità non opinabile e non modificabile (*episteme* che si erge al di là e sopra ogni *doxa*): l'Essere (La Categoria Filosofica per eccellenza) è allora la metaforizzazione della permanenza simbolica di norme e costumi sociali comunitari a rischio di essere perduti e così elevati a vero e proprio immutabile eterno (la stabilità permanente della buona legislazione comunitaria capace di esorcizzare il "divenire" della dissoluzione individualistica portata dalla ricchezza monetaria); di rimando, il Nulla è l'annichilimento dei rapporti comunitari, della struttura della comunità stessa, la perdita di ogni senso e significato per l'esistenza, la distruzione dell'umanità contenuta nei rapporti sociali.

8. In tale prospettiva il pitagorismo viene invece inteso come l'affermazione secondo cui il *katechein*, l'impedimento della dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fratricida fra ricchi e poveri, si determina come calcolo numerico delle proporzioni del *metron*, tanto che il numero è «il fondamento del rapporto matematico fra grandezze prima di tutto sociali in vista dell'ottenimento dell'equilibrio, dell'armonia e della concordia all'interno della *polis*» [p. 89]; il *Sulla Natura* di Eraclito è a sua volta da leggere come un poema sul governo della *polis*, come il tentativo di opporre il comune democraticamente inteso (*koinon*; *isonomia*) al particolare del diritto consuetudinario nobiliare e di disciplinare e frenare il *polemos* tramite il riferimento alla natura come modello e alla legge divina in quanto capace di catturare persino il sole se esso si fosse spinto "oltre confine" e di punire l'ingiustizia; la dialettica socratica (*logos sokratikòs*) è da vedere come raddoppiamento nel "cielo" della filosofia del *logos* democratico derivante dall'*isonomia* ateniese e dall'*isegoria*, dal diritto di parola di tutti i cittadini dell'assemblea (*ecclesia*), ossia come raddoppiamento razionale dell'ispirazione filosofica della costituzione democratica di Clistene (equilibrio e armonia tramite mescolanza e concordia), che segnala il graduale passaggio dalla semplice "verità sapienziale" (*sophia*) all'accertamento dialogico, polemico e comunitario della verità (*philo-sophia*; *dia-logos*); Protagora diventerà non uno "scettico relativista", bensì il *fondatore dell'umanesimo*, in quanto avrebbe fatto dell'*Uomo in Generale* (*anthropos*; dunque non di ogni atomo individuale, ma della Natura Umana comune a ogni singolo soggetto) la *misura universale* (*metron*) di tutte le "cose" (*panta chremata*), ossia le ricchezze monetarie e le merci (il mondo crematistico dei "beni materiali", caratterizzato da dismisura e illimitatezza); l'idealismo platonico produce la visione "bimondana" come esito estremo (per questo "inficiato" da un'inaccettabile propensione all'eugenetica antidemocratica) dell'esigenza di salvaguardare la "misura ideale" dei

rapporti economico-sociali tra i cittadini, facendo del Bene (*agathon*) ciò che è “buono a” (atto a: *to agathon*) impedire la smisuratezza e la conseguente dissoluzione della *koinonia* in quanto assolutamente ed eternamente permanente (*ousia*) e capace così di fungere da modello (*paradeigma*) dell’educazione (*paideia*) in vista del sapere veritativo (*episteme*), in una perfetta e ideale (“iperuranica”) corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, nonché tra anima (*psyche*) e città-stato (*polis*).

9. Proseguendo nella sintesi della sua ricostruzione della storia della filosofia, Preve ci spiega che il discorso aristotelico sulla sostanza (*hypokeimenon*) può essere letto come il tentativo, pur di fronte al degrado dei legami comunitari e alla dissoluzione della *polis* parallelo alla diffusione dell’“imperialismo” alessandrino, di metaforizzare filosoficamente la connessione sociale comunitaria, ossia “ciò che sta sotto” e “sostiene” la pluralità degli individui, individuato nel principio normativo comune delle potenzialità immanenti (*dynamei on* e non *katà to dynatòn*, contingenza e casualità aleatorie) alla natura umana (l’uomo come *zoon politikòn* in quanto *logon echon*), all’insegna del giusto mezzo (*mesotes*) e in vista della buona vita comune (*eu zen*); il Portico stoico cerca di ristabilire idealmente e materialmente una nuova comunità al posto di quella perduta attraverso una «fuga in avanti nel grande, ossia nella comunità ideale ed ecumenica del mondo intero (*kosmopolis*)» [p. 106], mentre il Giardino epicureo cerca di rispondere all’identico problema della dissoluzione della sensatezza razionale della comunità politica precedente in maniera “amicale”, ossia attraverso una fuga controllata “all’indietro” in una comunità più piccola e in vista del conseguimento del *piacere* e che consente al più la deviazione creativa individuale (*clinamen; parekklisis*) ma non l’istituzione di una buona e giusta comunità.

10. Questi sono solo alcuni esempi del percorso intrapreso da Preve, che come detto giunge (senza risparmiare una critica *filosofica* a Marx e al suo utopismo intriso di positivismo) tramite l’età moderna sino alla contemporaneità [pp. 109-179] e che ha uno dei suoi momenti più interessanti nell’affermazione secondo cui tutto l’empirismo moderno (Locke, Hume, Hobbes) demolendo l’idea di sostanzialità, di causalità e di naturale comunitari età demolisce «la metafora naturalistica di una trasposizione ideale di un referente sociale (e comunitario)» [p. 136] e la possibilità che lo scambio economico sia fondato su (*causato da*) una preesistente sovranità politica (giusnaturalistica e contrattuale), facendo spazio a una rete orizzontale di relazioni individuali che è la trama del mercantilismo.

11. Al di là di questo, la ricchezza di questo testo previano permette anche di impostare adeguatamente la questione del pluralismo: il pluralismo culturale comporta, come spesso si legge, anche il pluralismo etico, certo, ma che significa davvero *pluralismo* e – soprattutto – che significa *etico*? Come Preve evidenzia, “etica” significa *costume comunitario*, vale a dire che chiama in causa non tanto e non prima di tutto ciò che ogni individuo fa, ossia il comportamento individuale connesso a volontà, desideri, gusti ecc. personali, quanto piuttosto e in primo luogo

quell'insieme di atti e comportamenti comunitariamente accettati e accettabili (che siano anche concedere e richiedere un prestito al 10%, scommettere su dei titoli derivati, consumare freneticamente e così via). Un costume, un'etica, è un sistema coerente e ordinato, o quantomeno e soprattutto è un tutto organico, non qualcosa di effimero e legato all'arbitrarietà individuale (anche questa d'altronde, come Marx già colse e Taylor ha ribadito, è pur sempre un *prodotto sociale*: è inserita in un determinato costume comunitario): proprio in questo senso non può esistere «un legame sociale relativistico» [p. 49], che non si basi cioè su una qualche scala di valori condivisi (esplicitamente o implicitamente) – siano anche paradossalmente quelli della necessità di porre fine a ogni legame sociale condiviso e di cancellare ogni spazio comunitario.

12. Quando dunque si parla di pluralismo etico si finisce con il lasciare in secondo piano che quanto appare oggi problematico è l'assenza di un'etica in senso pieno, trovandoci di fronte ad azioni individuali che appaiono sempre più slegate tra di loro e a loro volta non connesse a una qualche comunità: in questo senso non è affatto casuale che parallelamente all'affermazione del pluralismo etico possiamo trovare quella dell'inesistenza dell'etica, della morte dell'etica ecc., ossia della fine del principio fondamentale (perché non fonda un'etica specifica ma l'etica in quanto tale, la rende possibile) secondo cui “non tutto ciò che è possibile è lecito”, “non tutto ciò che è possibile è perciò stesso un dovere etico o qualcosa di eticamente permesso” e così via.

13. Insomma, si afferma che ci sarebbero tante diverse e ugualmente (più o meno) giustificate etiche proprio però quando non ve n'è nemmeno una: questo in fondo accade perché – parafrasando il discorso heideggeriano circa il venir meno dell'Essere connesso alla percezione della sua mancanza – proprio quando viene meno l'etica si capisce la sua possibilità (e la sua necessità), si capisce anche che la sua possibilità è una possibilità intrinsecamente plurale (d'altronde possibilità è pluralità, dire la possibilità è dire le possibilità), senza però essere già giunti con ciò ad articolare una vera etica, un determinato costume comunitario (che non sia nella forma dell'*anti*-comunitario). È per questo che il ricorso e il riferimento al pluralismo spesso diventano un modo per dar vita a una semplice relativizzazione che anziché assumere le varie specificità le cancella, ed è alquanto significativo che tutto questo possa accadere in un'epoca al cui centro dei rapporti e delle pratiche sociali c'è il denaro, in cui cioè – come Simmel colse molto acutamente – il trionfo del “mezzo dei mezzi” significa la creazione di uno spazio neutro (il “porto franco” una volta rappresentato dalla chiesa e dalla sua offerta di *asylum*) che presentandosi come equidistante da ogni altro spazio ne cancella però insieme anche le peculiarità: «la filosofia spontanea del capitalismo è il relativismo, per il semplice fatto che tutto è relativo, perché tutto è in relazione esclusiva con il potere d'acquisto di beni e servizi cui ciascuno può accedere a seconda del suo reddito monetario» [p. 78]. Voltaire colse la “neutrale tolleranza” del mercato (esemplificata proprio dal denaro,

indifferente rispetto al suo “portatore” e così “sop-portatore” di qualsiasi differenza in quanto consente a chiunque indistintamente l'accesso alla merce) sin dagli albori dell'età moderna industrial-finanziario-capitalista: «entrate nella Borsa di Londra, un luogo più rispettabile di tante Corti: vi vedrete riuniti i deputati di tutte le nazioni per l'utilità degli uomini. Là l'ebreo, il musulmano e il cristiano negoziano come se fossero della stessa religione, e non danno l'appellativo di infedeli se non a coloro che fanno bancarotta»; «alla Borsa di Amsterdam, di Londra, di Surat, o di Bassora, il ghebro, il baniano, l'ebreo, il musulmano, il deicola cinese, il bramino, il cristiano greco, il cristiano romano, il cristiano protestante, il cristiano quacchero trafficano insieme; nessuno di loro leverà il pugnale contro un altro per guadagnare anime alla propria religione»<sup>4</sup>. Insomma, andiamo tutti a “Piazza Affari” (o all'*iper-mercato*) e non più in chiesa, non più nella piazza, non più nella moschea, non più in pellegrinaggio, non più a fare ricerca ecc., andiamo cioè in quello spazio di mezzo che è “vuoto” e che proprio per questo cancella ogni specificità (potendosi riempire in maniera illimitata di denaro accumulato senza sosta).

14. In fondo, d'altronde e come già Platone aveva ben chiaro, anche una comunità di briganti ha bisogno di giustizia, di un'etica condivisa, anche chi fa una vita sregolata e ai confini della “normalità” crede nel valore di determinate norme specifiche di gruppo (si pensi ai motociclisti “ribelli” per definizione ma con un forte spirito di gruppo e senso delle regole, agli *hacker* che posseggono a tutti gli effetti una “netiquette”<sup>5</sup>, alle associazioni di stampo mafioso che si nutrono di un profondissimo senso di appartenenza e di rispetto dei comportamenti condivisi ecc.). Sia chiaro, questo non intende in alcun modo professare un “relativismo” estremo, perché anzi intende sottolineare che persino nelle forme più distorte o semplicemente “non convenzionali” rispetto all'etica “comune” è presente una spinta propulsiva di fondo che è quella della comunità, che è quella dell'eticità. Certo, compito della filosofia e ancor più dell'agire è quello di concepire ogni comunità come se fosse una comunità universale, ricordando però che l'agire è sempre situato, ossia deve fare i conti con la situazione e le circostanze che incontra: per questo, il primo passo dev'essere quello della presa di coscienza dell'enorme paradosso in cui viviamo. Un primo passo *individuale*, «perché da che mondo e mondo la comprensione è sempre e solo individuale», che però apre le porte al secondo fondamentale passo, ossia «la modificazione pratica» che «è sempre e solo collegiale e collettiva, e quindi comunitaria» [p. 37] e che sola consente di spezzare quel pericoloso binomio colto da Lukács tra *onnipotenza astratta* dell'individuo e sua *impotenza concreta*.

<sup>4</sup> Voltaire, *Lettere inglesi* (1734), tr. it. a cura di P. Alatri, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 47s.; Id., *Dizionario filosofico* (1764), tr. it. a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 2006, voce *Tolleranza*.

<sup>5</sup> Cfr. p.e. P. Himanen, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione* (2001), tr. it. di F. Zucchella, prefazione di L. Torvalds, postfazione di M. Castells, Feltrinelli, Milano 2003.