

Mark Hunyadi

La tirannia dei modi di vita

Sul paradosso morale del nostro tempo

traduzione e cura di

Gabriele Vissio

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Mark Hunyadi

La tyrannie des modes de vie

© LE BORD DE L'EAU 2015

33310 – Lormont (France)

Traduzione di Gabriele Vissio

Revisione di Graziano Lingua

© Copyright 2016

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messagerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674675-7

PREFAZIONE

1. *Un'etica troppo piccola*

Sempre più spesso accade che gli esseri umani del secolo XXI debbano imparare a vivere e coesistere con nuove pratiche, nuove tecnologie, nuovi saperi e, in un'unica espressione, nuovi “modi di vita” che modificano l'esistenza individuale e sociale di ognuno. Proprio queste trasformazioni, così rapide e, al contempo, così radicali, sono ciò di cui, nel nostro tempo, l'etica non riesce a rendere conto. È questo, dice Hunyadi, il paradosso morale del nostro tempo, l'*impasse* in cui, senza neppure che ce ne accorgessimo, siamo rimasti intrappolati. Eppure, potrebbe obiettare qualcuno, non abbiamo mai visto un così grande proliferare di prodotti etici nel mondo: abbiamo comitati etici per ogni sorta di attività umana, regolamenti e codici deontologici che normano ogni aspetto dell'agire e persino certificazioni etiche che garantiscono la bontà morale delle merci che acquistiamo e consumiamo quotidianamente. Inoltre, a ben vedere, assistiamo ormai da tempo a un processo di specializzazione e diversificazione dell'etica in una serie di ramificazioni che cercano di occuparsi di ogni aspetto della vita. Dalla

bioetica all'etica medica, dall'etica ambientale a quella degli affari, dall'etica animale all'etica professionale: ogni campo della nostra vita di agenti morali diviene oggetto di uno sguardo etico specifico. L'etica pervade ogni aspetto della nostra vita, come forse mai prima di oggi, e a ogni nuova innovazione sul piano tecnico o sociale assistiamo alla stesura di nuove regole e norme etiche che definiscono le sue regole d'uso e i limiti entro cui questa risulta ammissibile.

È però proprio questa la situazione paradossale che Hunyadi denuncia ne *La tirannia dei modi di vita*. Questo smisurato proliferare di prodotti etici non corrisponde a una crescita dell'etica, ma a una sua riduzione. L'onnipresente etica dei codici deontologici, dei comitati di vigilanza e controllo, dei regolamenti e delle certificazioni è una "piccola etica", un'etichetta: essa si limita a mettere le cose in ordine, a dargli un aspetto accettabile e a definire delle regole d'uso. Quest'etica, l'etica liberale dei principi, non mette mai in discussione il valore etico di un certo aspetto della vita umana, ma si limita a considerarlo eticamente neutro, stabilendo un certo codice di comportamento valido in quel determinato contesto. È quello che è avvenuto e avviene, per esempio, ogni qual volta ci confrontiamo con l'utilizzo di una tecnologia inedita. La Piccola etica non pone la questione sulla cosa stessa, ma si chiede, più semplicemente: «può questo, in qualche modo, ledere qualcuno? Quali

sono gli accorgimenti comportamentali da adottare, affinché il suo utilizzo non risulti inaccettabile e lesivo?». Certo, sarebbe piuttosto strano cercare di determinare se uno smartphone o un tablet rappresentino qualcosa di intrinsecamente buono o cattivo dal punto di vista etico, ma sarebbe al contempo ingenuo credere che l'introduzione di questi due dispositivi tecnologici nella nostra quotidianità abbia lasciato inalterate le nostre vite. Dinanzi ai conflitti etici del mondo contemporaneo, l'etica dei principi opera così secondo uno schema abbastanza ricorrente: in un primo momento essa pare riconoscere l'effettiva esistenza di un conflitto all'interno della realtà umana, a partire dal quale viene di solito messo in campo un dibattito più o meno pubblico in merito; in un secondo tempo gli "esperti" di etica, pur conservando opinioni differenti, convergono generalmente sull'impossibilità di risolvere la questione in maniera definitiva, riconoscendo l'inesistenza di una soluzione universale e conclusiva; di qui la decisione di individuare una serie di principi, al fine di elaborare un qualche prodotto etico (una commissione, un codice, un regolamento, una legge) il cui scopo non è quello di risolvere il conflitto, ma quello di limitare i danni. È ciò a cui assistiamo, per esempio, ogni qual volta il paradigma securitario – che, nonostante le critiche novecentesche¹, gode oggi

¹ Mi riferisco ovviamente ai lavori di Foucault su questo

di ottima salute – entra in conflitto con l'istanza liberale della tutela della privacy dinanzi al potere statale: si tratta ogni volta di problemi di fatto generati da una contrapposizione di due principi diversi (il diritto alla privacy e il diritto alla sicurezza) che non trovano però una soluzione di diritto. Non è possibile, infatti, decidere quale dei due principi sia, in linea generale e definitiva, preferibile all'altro e, allo stesso tempo, non è possibile identificare un principio superiore che determini una gerarchia di valore, se non il principio della minimizzazione dei danni. Ci si accontenta allo-

tema. In particolare penso a M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014 e ai corsi al Collège de France: M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard, Paris 1997; trad. it. di A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2009; M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2010; M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015. Al paradigma securitario è spesso associata la nozione di «società del controllo», elaborata in particolare negli anni '80 e '90 proprio a partire da *Sorvegliare e punire*. Cfr. G. Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», in *Pourparler*, Ed. de Minuit, Parigi 1990, pp. 240-247; T. Negri, M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); trad. it. di A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2013.

ra di perseguire il male minore, rimandando a un momento teorico non ben definito il conflitto di principio e attuando nei fatti una soluzione il cui unico vincolo è la minor produzione possibile di danni. Si stilano allora documenti e regolamenti che cercano di rendere le pratiche di controllo securitario a cui siamo sottoposti il più possibile rispettose della nostra privacy. Si addestrano gli operatori del settore sicurezza a una sorta di “galateo” del controllo e della perquisizione affinché abbiano, nel loro compito, un atteggiamento il più possibile educato. Si inventano e si generano sistemi di controllo automatici e anonimi, che ci garantiscano la possibilità di essere sottoposti alle verifiche necessarie quasi senza rendercene conto. Ci si convince così collettivamente che il problema sia risolto e che il conflitto di principi abbia trovato una soluzione di fatto.

Il punto problematico, tuttavia, permane. Anzi, esso appare accresciuto e aggravato, almeno nella misura in cui la piccola etica, con i suoi regolamenti, finisce con l'affievolire, se non cancellare del tutto, la nostra percezione del problema. Ci sentiamo appagati, soddisfatti, dalla soluzione che il sistema ha prodotto per noi, ma non ci accorgiamo che essa non è che un espediente che il sistema escogita, con la complicità della Piccola etica, per continuare indisturbato la propria esistenza. Come un bravo idraulico, la Piccola etica mantiene liberi i tubi del sistema, impedendo che qual-

cosa li possa intasare, ma senza porre la questione su dove le condutture ci conducano. È il sistema o, se vogliamo, il mondo nella sua globalità il vero bersaglio mancato dell'etica dei principi. Non ci si chiede, per esempio, se vogliamo vivere e perché dovremmo volerlo in un mondo securitario, ma ci si limita, invece, a domandarsi come rendere più accettabile la vita in un mondo securitario. L'uomo contemporaneo, l'uomo che ragiona secondo gli schemi della piccola etica dei principi, è dunque come un prigioniero che, invece di domandarsi come e perché egli sia condannato a vivere in una cella, si adoperi per renderla più confortevole e accogliente. Non si tratta di dire che ogni innovazione, ogni trasformazione, ogni nuovo aspetto del vivere umano debba essere condannato in quanto disumanizzante o intrinsecamente cattivo. Al contrario: si tratta di sostenere che ogni innovazione tecnica o sociale comporta una necessaria innovazione dal punto di vista etico e antropologico. Sarebbe davvero ingenuo credere che le trasformazioni del vivere quotidiano degli ultimi venti o trent'anni abbiano lasciato inalterato il nostro modo di esistere, e che non abbiano avuto alcuna ripercussione su ciò che siamo come esseri umani e come agenti morali. Questo è ciò che il sistema di cui parla Hunyadi vuole farci credere: che non vi sia nulla di nuovo sotto il sole, che ogni cambiamento sia vanità dinanzi al perdurare del sistema stesso. E questo, ci dice Hunyadi,

perché il sistema è intrinsecamente conservatore, esso ammette cambiamenti anche spettacolari e scenografici, ma solo a patto che essi ne garantiscano la costante riproduzione. Alla Piccola etica, infaticabile funzionaria al servizio di questo progetto, dobbiamo dunque opporre un'altra etica, un'etica Grande, capace di mettere in discussione il mondo nel suo complesso e di funzionare come principio trasformativo al suo interno.

2. *L'uomo moderno e la critica di tutto l'esistente*

Lo scopo della Grande etica non è, dunque, quello di prendere atto dello stato di cose che ci circonda ma, al contrario, di costruire un rapporto cognitivo e pratico attivo nei confronti del contesto in cui viviamo. Non si tratta – dev'essere chiaro – di fare appello a una qualche dimensione utopica o a un ideale noumenico-regolativo irraggiungibile: si tratta di riprendere e assumere come necessario il tratto controfattuale della riflessione etica e sulle sue basi ricostruire un'etica allargata, che superi le secche in cui si è incagliata l'etica ristretta. Da questo punto di vista *La tirannia dei modi di vita* rappresenta una prosecuzione diretta di un progetto filosofico ben più ampio – che l'autore porta avanti sin dall'opera *L'homme en contexte. Essay de philosophie*

morale (2012)² – e che potremmo descrivere come una ridefinizione filosofico-antropologica dei fondamenti della morale. La tradizione filosofica che da Platone giunge sino a Kant, tutta volta a una depurazione dell’etica dagli elementi contestuali, vero bersaglio critico de *L’homme en contexte*, rappresenta la preconditione teorica essenziale allo sviluppo della Piccola etica contemporanea. L’etica dei principi de-contestualizzati è il correlato necessario di un mondo neutralizzato dal punto di vista morale. Da questo punto di vista la posizione che Hunyadi viene elaborando e articolando con *La tirannia dei modi di vita* richiama alla mente la separazione – che risale all’opposizione tra Hobbes e Boyle – tra un mondo delle «cose in sé» e un mondo degli «uomini tra loro» che Bruno Latour ha indicato come la base della «Costituzione moderna»: «Da una parte il soggetto di diritto, dall’altra l’oggetto di scienza. I portavoce politici rappresenteranno la moltitudine vocante e calcolatrice dei cittadini; i portavoce scientifici quella muta e materiale degli oggetti»³. Secondo

² M. Hunyadi, *L’homme en contexte. Essay de philosophie morale*, Les Éditions du Cerf, Parigi 2012.

³ B. Latour, *Nous n’avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 2009; trad. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009, p. 48. Sulla simmetria Hobbes/Boyle di veda anche il volume di Shapin e Schaffer a partire dal quale lo stesso Latour ha elaborato la propria

Latour la costituzione moderna separa la realtà in un dualismo natura/società, rendendo invisibili i punti di contatto tra le due sfere. In questo modo l'uomo moderno poteva presentarsi come uomo «nudo», puro, naturale. Quest'uomo poteva dunque essere oggetto di una scienza naturale e fornire al contempo il termine di paragone per una «moltitudine di culture». Ma egli, ci dice Latour, non è mai stato moderno: «i moderni, lungi dal presentarci un'immagine, seducente e al contempo disperata, di esseri finalmente nudi in un mondo di culture riccamente vestite, ci offrono al contrario una sfilata senza fine di esseri abbigliati, legati, immersi, sempre più imbricati nelle più intime proprietà dei cosmi in corso di elaborazione»⁴. Non siamo moderni e non lo siamo mai stati e i nostri comportamenti, lungi dall'essere quelli di un uomo nudo, scientifico, neutro, possono essere fatti oggetto, sebbene con difficoltà, dello sguardo antropologico. Pur non citando mai Latour e pur collocandosi su di un altro piano, credo che la proposta di Hunyadi radicalizzi in un certo senso questo punto di vista. L'uomo di Hunya-

tesi sulla modernità: S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton 1989; trad. it. di R. Brigati e P. Lombardi, *Il Leviatano e la pompa ad aria: Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Scandicci 1994.

⁴ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 198.

di non solo non è nudo ma è sempre «uomo in contesto», non solo dal punto di vista culturale, ma anche dal punto di vista morale. Lo sguardo a cui dobbiamo sottoporre quest'uomo è quindi quello volto a individuare, dichiarare e valutare i suoi «modi di vita». La nozione di «modo di vita», è lo stesso Hunyadi a dirlo⁵, rappresenta in primo luogo una nuova categoria di analisi sociale e antropologica. Essa rappresenta un'innovazione non solo e non tanto sul piano della filosofia morale, ma su quello dell'epistemologia delle scienze umane. Il merito di questo nuovo strumento concettuale è quello di rendere visibile un nuovo campo di analisi, rendendo immediatamente evidente la propria intrinseca non-neutralità: possiamo credere che i nostri modi di vita più prossimi siano eticamente indifferenti solo finché non li rendiamo specifico oggetto di analisi. Nel momento in cui questo avviene, nel momento in cui un certo modo di vita diviene effettivamente *visibile*, allora diviene anche *giudicabile*, *valutabile* e *criticabile* e, di conseguenza, eticamente rilevante.

In una visione in cui il controfattuale rappresenta il tratto specifico dell'etica, tutto ciò che esiste e che possa essere immaginato come diversamente esistente costituisce interesse per l'etica. La Grande etica, infatti, rappresenta per

⁵ Cfr. *infra*, pp. 59-61.

Hunyadi una ripresa della marxiana «critica radicale di tutto ciò che esiste»⁶. Ma la critica di tutto l'esistente implica necessariamente che questo non possa essere concepito come necessario e naturale, bensì come fattualità contingente a cui possa essere contrapposto un enunciato ipotetico – nella forma del «se invece...» (*what if...*) – che dischiuda la dimensione controfattuale. La Grande etica implica così un ripensamento antropologico radicale e un superamento dell'idea della grande divisione tra l'uomo e il mondo. Bisogna assumere come gesto etico fondamentale, necessario, quello della critica di tutto ciò che esiste. L'etica, ci dice Hunyadi, non è un protocollo di regole, un codice di comportamento prescrittivo, ma un'attività fondamentalmente critica, il cui primo scopo non è quello di determinare l'agire degli esseri umani ma quello di conquistare un punto di vista controfattuale globale. In questo senso scompare anche la distinzione tra la sfera della teoresi pura e quella del pensiero pratico. Non si tratta di rivendicare la priorità della teoria sulla prassi o viceversa ma, piuttosto, di riconoscere che un efficace orientamento all'agire deve fondarsi su di una comprensione critica della realtà e che quest'ultima è realmente possibile solo se non ci illudiamo che essa possa avvenire in un campo di cristallina

⁶ Cfr. *infra*, p. 45.

purezza, ma sempre e soltanto assumendo come epistemologicamente costitutiva la dimensione contestuale di ogni impresa umana. Se vogliamo lasciarci alle spalle l'etica «ristretta» dobbiamo allora abbandonare con essa anche l'antropologia «ridotta» che la sostiene.

3. Dal contesto ai modi di vita, dall'etica alla politica

Un'etica nuova chiede dunque una nuova antropologia. Non si tratta di un proclama in favore di un "uomo nuovo" o nel nome di una qualche prospettiva transumanista. L'etica di Hunyadi non ha nulla a che vedere con alcuna visione utopica o millenaristica. Si tratta invece di una nuova visione dell'umano, che lo veda finalmente inserito in un contesto di vita. Con il contesto si perde il mondo, e con esso l'uomo stesso. L'attore concreto scompare dalla scena e sullo sfondo, in luogo dello sfumato e complesso paesaggio che è il contesto umano, altro non resta se non una scenografia stilizzata e stereotipata. Nella Piccola etica, apparentemente, tutto torna, tutto sembra risplendere nell'architettura cristallina dei principi; ma non appena la realtà riappare a sporcare con la propria concretezza lo schema etico posto a difesa del sistema, risulta immediatamente chiaro che esso non può produrre, al limite, che solu-

zioni palliative. Si tratta allora di riformulare, nel linguaggio di Charles Taylor, la topografia delle nostre fonti morali⁷: esse non possono più trovare dimora né in un Bene oggettivo e assolutamente trascendente, né nelle facoltà di una soggettività universalistica. Esse devono ritrovare il proprio posto all'interno nella dimensione contestuale, ricca di ambiguità e *nuances*, ma proprio per questo l'unica capace di offrire gli strumenti necessari alla costruzione di una topografia morale in grado di orientare l'agire umano. Solo così si rende possibile pensare un'etica capace di prendere in carico il compito di una critica radicale di tutto l'esistente o, in altre parole, un'etica in grado di assumere un punto di vista che, senza essere universalista, eviti la parcellizzazione e l'impotenza.

La tirannia dei modi di vita cerca di rispondere a questo compito attuando, in un certo senso, alcune delle acquisizioni de *L'homme en contexte*. La messa in gioco della nozione di «modo di vita», si potrebbe infatti sostenere, risponde precisamente all'esigenza di offrire un'«ontologia materiale» del contesto, laddove essa permette l'accesso a una dimensione di analisi concreta del mondo all'interno del quale quotidianamente ci

⁷ Ch. Taylor, *The Moral Topography of Self*, in S.B. Messer, L. Sass, R.L. Woolfork (a cura di), *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers, New Brunswick 1988, pp. 298-320; trad. it. di A. Pirni, *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, Pisa 2003.

troviamo a costituirci e ad agire in qualità di agenti morali. E se *L'homme en contexte* si apriva con un confronto diretto ed esplicito con lo Husserl della *Lebenswelt*, la sociologia fenomenologica di Schütz e la filosofia di Habermas, la proposta de *La tirannia dei modi di vita* conserva, di questo confronto, la consapevolezza dell'importanza e dell'ineludibilità, per il progetto di una nuova Grande etica, della dimensione intersoggettiva. Il contesto di cui necessitiamo non è uno schermo bianco, neutro, puro; esso è un mondo di relazioni e di interazioni, un paesaggio popolato e affollato da altri esseri che si costituiscono con noi come agenti morali.

La creazione di una nuova etica non può quindi presentarsi come un'impresa individuale e questo anche perché già la Piccola etica commette l'errore di porre al centro della propria attenzione un individuo-atomo, soggetto portatore di diritti che devono essere tutelati al fine di garantire l'integrità di chi li detiene. Non è ricorrendo a qualche eroismo etico condotto a livello personale che si potrà uscire dalla *impasse* in cui ci troviamo e risolvere il paradosso del tempo in cui viviamo. Anzi, alcune di queste condotte potrebbero in fondo essere parte della strategia del sistema stesso: nella misura in cui esse sono irrilevanti per il sistema e per la sua produzione ma, allo stesso tempo, svolgono la funzione di acquietare le nostre coscienze circa un certo problema etico, esse

costituiscono per il sistema una garanzia a basso costo. Al modico prezzo di ammettere al proprio interno qualche pratica apparentemente contro-tendenza, esso guadagna la certezza di escludere una posizione di problema ben più radicale e compromettente. È invece il punto di vista non individuale e non individualista quello che è necessario assumere, se vogliamo recuperare davvero una dimensione contestuale e concreta dell'etica, capace di trasformare realmente il mondo, e non, semplicemente, di arrecare temporanea soddisfazione alle nostre coscienze.

4. *Per una politica del comune: il parlamento dei modi di vita*

Il punto di vista antropologico che propone Hunyadi è, da questo punto di vista, quello dei modi di vita: questi permettono, da un lato, di recuperare alla disponibilità dello sguardo critico dell'etica un terreno (quello del mondo globalmente inteso) che finora le era stato sottratto ma evitano, d'altro canto, di cadere in un ritorno a visioni che concepiscano il mondo degli enti non-umani come intrinsecamente buono o cattivo. Quello di Hunyadi è un approccio nuovo, «incentrato non sulla valutazione delle tecnologie in quanto tali, né sui rischi etici che esse provocano, ma sui modi di vita che la generalizza-

zione del loro uso induce»⁸. Sono i modi di vita a essere al centro: non come pratiche individuali e intra-soggettive, ma come pratiche generalizzate, collettive, comuni. La risposta alla Piccola etica non può dunque essere un ripiegamento su una pratica da applicare a se stessi, né può immaginarsi come l'elaborazione di eroiche contro-condotte individualistiche che mirino a sottrarre ciascuno di noi, uno alla volta, alla presa dei modi di vita. È necessario, al contrario, un progetto che abbia una reale vocazione politica, un progetto orientato al «comune»⁹, nel senso di una trasformazione collettiva e condivisa su scala generale. «Il peggior errore per una teoria critica con finalità trasformatrici», ci viene detto, «sarebbe quella di sottostimare l'oggettiva intelligenza del sistema»: e Hunyadi fa bene a parlare di *intelligenza oggettiva* perché, anche

⁸ M. Hunyadi, «La sfida politica del postumano: per un parlamento dei modi di vita», in D. Sisto (a cura di), *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp. 97.

⁹ Hunyadi fa riferimento al comune come principio politico. Questo termine, dalla storia complessa, legato a molte delle battaglie contemporanee contro il modello sociale neoliberale, rappresenta anche un modo per elaborare un'alternativa a tale modello nell'ottica di un definitivo superamento dello stalinismo comunista. Proprio questo è l'aspetto ripreso anche da Dardot e Laval, che hanno recentemente ripreso la tematica e che costituiscono, in questo, il punto di riferimento di Hunyadi (cfr. *infra*, p. 98).

se «non si tratta di fare del sistema un soggetto intenzionale (il sistema vuole questo o quello, il sistema agisce in questo o in quel modo, ecc.)» è però necessario «constatare che le diverse norme e pratiche che lo costituiscono tessono una rete di regole e comportamenti attesi del tutto solidale (se non coerente) e plastica, in cui ciascuna piccola decisione specifica da parte degli attori consolida il sistema nel suo complesso»¹⁰. Inutile dunque affannarsi alla ricerca di una qualche contro-condotta alternativa se questa non si traduce in una struttura di comportamento comune: essa non farà che alimentare il sistema e proteggerlo, rendendoci tanto innocui quanto illusi di una libertà che è menzogna funzionale alla riproduzione irriflessa dei modi di vita.

Ma ci chiediamo: «che forma dovrebbe avere allora questa dimensione del comune sulla quale dovrebbe porsi la teoria critica?». Hunaydi non ha dubbi: essa deve essere un'*istituzione*. Infatti, nella forma dell'*istituzione* il comune può trovare espressione e efficacia performativa nei confronti della realtà e l'azione collettiva può individuare nuovi percorsi, senza il rischio di ricadere in irriflesse routine sociali – nuovi «modi di vita» – che finirebbero con l'auto-alimentarsi, perdendo così la propria vocazione etico-critica. Quale forma dovrebbe avere questa *istituzione*? Anche su

¹⁰ Cfr. *infra*, p. 73.

questo Hunyadi ha una risposta precisa, benché meno definitiva: «tutto andrà bene»¹¹. Che cosa significa? Hunyadi ha le idee confuse? Non riesce a immaginare con precisione nemmeno i contorni e le strutture portanti di quello che chiama «il parlamento dei modi di vita»? Non credo sia questo il punto. Credo piuttosto che quel «tutto andrà bene» sia, in effetti, coerente con la presa di posizione a favore del comune che la nuova istituzione richiede: la sua costruzione non può essere il progetto, per quanto elaborato e ragionato, di un singolo individuo – di un filosofo – ma dovrà essere qualcosa che coinvolga davvero la collettività in un'esperienza costituente di *immaginazione istituzionale*. Vi è stata un'epoca in cui si è creduto che la creazione delle istituzioni a venire potesse emergere da due sole possibilità contrapposte: essa poteva essere il frutto del genio di un singolo (o di un ristretto e selezionato gruppo di individui) o, al contrario, di spinte sociali irriflesse e ignare. Quell'epoca è finita: per uscire dalle *impasse* del tempo presente è necessario riuscire a pensare l'immaginazione istituzionale come una facoltà riflessiva del comune, ed è a questa necessità che cerca di dare risposta un «Parlamento dei modi di vita».

Gabriele Vissio

¹¹ Cfr. *infra*, p. 103.

INDICE

Prefazione <i>Gabriele Vissio</i>	5
Parte I Diagnosi	25
Parte II Politica	89
Conclusione	135

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2016