

# Universalismo esemplare

---

*Alessandro Ferrara*

## Tre forze che plasmano il mondo

Diverse fra loro e lontane per quanto possano essere le nostre culture, il mondo che voi ed io abitiamo è plasmato da tre grandi forze. La prima e più poderosa è la forza di *ciò che esiste*, di ciò che è già lì, nel mondo – la forza delle *cose*. Sperimentiamo direttamente questa forza in due maniere principali. Qualche volta la incontriamo nelle sembianze della forza dell'abitudine e della routine, della tradizione, dei costumi e della consuetudine, dell'uso comune, della prassi corrente e del sapere consolidato. La società per come la conosciamo sarebbe semplicemente impossibile se dovessimo ogni volta reinventare di sana pianta i termini della nostra cooperazione, se trovassimo caos invece di ordine quando veniamo al mondo, e se la trama di significati e attese condivise che a fatica riusciamo a creare nel corso di una vita dovesse sparire nel momento in cui lasciamo la scena. Altre volte sperimentiamo la forza delle cose in una maniera forse simbolicamente meno appariscente ma non meno oggettiva, come una mano invisibile o un'astuzia della ragione che struttura i nostri destini attraverso le conseguenze inintenzionali di ciò che compiamo intenzionalmente: pensate al modo in cui avvertiamo le oscillazioni del mercato o la marea montante della storia in momenti come la caduta del Muro di Berlino. Nell'una o nell'altra modalità, la forza di *ciò che è* si manifesta a noi nel modo più evidente come resistenza che i nostri sforzi per cambiare il mondo – naturale, sociale e interno – incontrano. Ecco perché – nonostante l'ovvio fatto che non potrebbe esistere alcun mondo sociale o interno se la nostra capacità di agire, originariamente libera, non mettesse capo, volontariamente o involontariamente, a modelli che durano nel tempo – il mondo ci apparirebbe una prigione, ci sembrerebbe ostile alla libertà, se la forza di ciò che è o la forza delle cose fosse l'unica che gli desse forma.

La seconda forza che concorre a trasformare l'ambiente dove si svolge la nostra vita in un mondo umano è la forza di *ciò che deve essere* – la forza delle *idee*. Nuovamente, a prescindere dalla cultura o dal contesto storico in cui siamo gettati, noi percepiamo il mondo e le sue

manifestazioni come qualcosa che può essere valutato positivamente o negativamente. Inerme per quanto possiamo a volte sentirci di fronte ai poteri del mondo, manteniamo sempre la capacità di porre a confronto la realtà delle cose come sono e come pensiamo che *dovrebbero* essere. Questa normatività può assumere forme diverse e la avvertiamo come la forza dei principi, quando ci riesce di identificarli: la forza del dovere morale, del *moral point of view* più in generale, o della coscienza, della legge, della fede, dei valori culturali come immagini del desiderabile, la forza del migliore argomento, la forza della giustizia, l'attrattiva di una buona vita. Questi standard normativi non li troviamo mai soddisfatti in pieno da nessuna parte, ma non per questo li consideriamo inadeguati: è il nostro mondo che si deve adattare a loro, non viceversa. Ora il quadro che andiamo dipingendo comincia ad assumere dei contorni familiari. Per comprendere o almeno intuire come è il mondo condiviso da un gruppo, un popolo, una congregazione religiosa, un partito politico, un movimento collettivo, una generazione o un'intera civiltà occorre farsi un'idea di queste due cose: di ciò che la gente in questione pensa che esista e di ciò che pensa che dovrebbe darsi.

Se considerassimo con ciò esaurite le dimensioni che configurano il mondo per noi, e concepiamo il mondo come plasmato soltanto dalla forza di ciò che è e dalla forza di ciò che dovrebbe essere – la forza delle cose e la forza delle idee – il mondo certo non assomiglierebbe più a una prigione, ma sarebbe la sede di una frattura insanabile fra questi due regni, sarebbe il teatro di uno scontro permanente fra necessità e libertà.

Fortunatamente, il quadro non è ancora completo. Accanto alla forza di ciò che è e di ciò che dovrebbe essere, una terza forza plasma il nostro mondo: la forza di *ciò che è come dovrebbe essere* ovvero la forza dell'*esempio*. Disconosciuta per lungo tempo e fuorviante attribuita al ristretto ambito dell'estetica, la forza dell'*esempio* è la forza di ciò che esercita attrattiva su di noi, in tutti i campi della vita – in arte non meno che in politica, nelle questioni morali non meno che in quelle religiose, nell'agire economico non meno che in quello sociale, nella pratica della medicina non meno che nel dirigere organizzazioni complesse – in virtù della *congruenza* singolare ed eccezionale che quanto è esemplare realizza e palesa fra il piano della sua realtà e il piano della normatività a cui risponde. Autenticità, bellezza, perfezione, integrità, carisma, aura e molti altri nomi sono stati attribuiti a questa qualità del portare realtà e normatività, fatti e norme, non soltanto a un intrecciarsi episodico, occasionale ed imperfetto ma a una quasi completa, durevole e rara fusione.

Anche l'esemplarità si manifesta in due modalità distinte. Talvolta ciò che è esemplare incorpora e riflette una normatività di cui siamo già consapevoli: sappiamo già di che cosa l'esempio è un esempio. Gli esempi di condotta virtuosa, di buone pratiche nelle professioni, dell'agire da statista in politica, di valore militare o di amore paterno e materno sono spesso di questo genere. Altre volte, tuttavia, l'esemplarità dell'esempio è così pura e innovativa che dapprima ne abbiamo solo una vaga sensazione, grazie al rifarci ad analogie con esperienze passate, e solo in seguito riusciamo a identificare quel momento normativo così potentemente riflesso nell'oggetto o nell'azione che abbiamo di fronte. In questo caso per cogliere appieno l'esemplarità abbiamo bisogno di formulare ad hoc il principio di cui costituisce un'esemplificazione. Le rivoluzioni politiche, la fondazione di religioni nuove, le opere d'arte che inaugurano stili nuovi sono spesso di questo genere: con uno e un solo gesto ci dischiudono nuovi modi di vedere ciò che esiste e nuove dimensioni della normatività. L'attrattiva e la forza con cui ispirano chiunque a seguire il loro insegnamento poggia sull'esemplarità allo stato puro: né la necessità di una realtà che potrebbe essere altrimenti, né le implicazioni di una norma ancora non riconosciuta come tale possono spiegare la loro capacità di dare forma al nostro mondo.

Mentre la forza di ciò che è rende per lo più conto della continuità del nostro mondo nel tempo, e la forza di ciò che deve essere rende conto della nostra sensazione che il mondo sia un posto in cui nonostante tutto vale la pena vivere, l'esemplarità di ciò che è come dovrebbe essere rende in larga parte conto dei mutamenti che nel corso del tempo interessano il nostro mondo, della nascita di nuovi modelli e dell'aprirsi di nuovi sentieri. Il mutamento storico su vasta scala è spesso stimolato dalla capacità, propria delle figure, delle azioni e degli eventi esemplari, di illuminare nuovi modi di oltrepassare i limiti di ciò che è e di espandere la presa delle nostre concezioni normative. Oltre a dotarci di un senso del nostro potenziale trasformativo, la forza dell'esempio spesso ci offre anticipazioni e prefigurazioni di una possibile riconciliazione – in primo luogo, la riconciliazione dello scontro fra necessità e libertà che si riverbera da un mondo plasmato solo dalla forza di ciò che è o dalla forza delle cose per un verso, e dalla forza delle idee ovvero di ciò che deve essere, per l'altro.

Questo libro prova a rendere conto di questa terza forza che, per vari motivi, mai nella storia della filosofia occidentale ha ricevuto un'attenzione comparabile per ampiezza e profondità a quella dedicata alle altre due, con la illustre eccezione di Aristotele, con la sua nozione di *phronesis*, e di Kant, con il suo concetto di *giudizio riflettente*, rivisitato più tardi da

Hannah Arendt nelle sue *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Gli strumenti con cui possiamo pensare l'esemplarità vengono principalmente da queste fonti, ma in questo libro rimarranno sullo sfondo, con l'eccezione di Hannah Arendt, perché il mio intento primario non è di natura filologica, né storica e neppure in prima istanza ricostruttiva.<sup>1</sup> Il mio scopo è piuttosto esplorare gli usi che la nozione di esemplarità può avere per noi nella nostra attuale congiuntura filosofica. Che cosa è l'esemplarità? Come può qualcosa di singolare possedere significato universale? Di quale natura è la forza esercitata dall'esemplarità? Come si rapporta alla forza della legge?<sup>2</sup> Come fa a superare la differenza tra i vari contesti su cui estende la sua portata?

## **Il mondo filosofico in cui abitiamo**

Non posso rispondere a queste domande nel corso di una relazione: ci vorrebbe un volume per ciascuna di esse. Però possiamo tratteggiare una mappatura del nostro contesto filosofico in un modo che ponga in risalto la speciale rilevanza che l'esemplarità normativa – la forza dell'esempio – viene a rivestire al suo interno.

In sintesi, la forza dell'esempio acquista maggiore importanza per noi nel momento in cui diventa più difficile fondare la forza dei principi alla luce di un orizzonte filosofico non ancora superato: l'orizzonte della critica mossa dalla svolta linguistica a tutte le versioni del fondazionalismo moderno. A differenza di 25 anni fa, quando iniziai a delineare questa prospettiva filosofica sulla base del più specifico concetto di autenticità, adesso il taglio culturalistico e intersoggettivo della teorizzazione filosofica intorno alla normatività e alla soggettività, inaugurato dalla svolta linguistica, è sotto attacco e nuove forme di naturalismo – stimulate dalle conquiste delle neuroscienze, della ricerca genetica, della *computer science*, della

---

<sup>1</sup>Per una ricostruzione più dettagliata della *phronesis* e del giudizio riflettente dal punto di vista dell'esemplarità, rimando a A.Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, Londra e New York 1998, tr. it. *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 45-82.

<sup>2</sup> Si potrebbe sostenere che la *forza dell'esempio* – quell'allineamento contingente e tuttavia riconciliativo fra ciò che è e ciò che deve essere – costituisce la vera base di quella "decisione", di cui facciamo esperienza (insieme alla consapevolezza della indecidibilità) piuttosto che assumerla, che Derrida identifica come la fonte ultima della *force de loi* e come il solo momento in cui la legge può essere "pienamente giusta". La forza dell'esemplarità è la sola forza che può dissolvere il fantasma dell'indecidibile. In effetti si può mostrare il collegamento fra questo insieme di aporie che riguardano la forza della legge e il confondere due modelli di ragione – ragione speculativa e ragione deliberativa – che stabiliscono due tipi di rapporto diversi fra esemplarità e principi. Ma non è possibile sviluppare qui ulteriormente questo punto. Cfr. J.Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", in D.Cornell, M.Rosenfeld e D.G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992. Per un commento di grande interesse, cfr. C.Menke, *Reflections of Equality*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 86-103.

sociobiologia – sembrano contenere potenzialità maggiori, quali programmi di ricerca, ed esercitare maggiore influenza come paradigmi in grado di plasmare orizzonti filosofici. Però io rimango sempre un po' scettico in merito a tali potenzialità.

Non proverò nemmeno ad articolare qui una difesa della persistente rilevanza della svolta linguistica ma la darò piuttosto per presupposta. E richiamerò solo alcune delle mosse filosofiche che hanno aperto la svolta linguistica nella prima metà del XX secolo.

L'orizzonte dell'universalismo moderno, per il quale la validità delle proposizioni e delle norme poggia sul loro conformarsi agli standard della umana ragione, teoretica e pratica, è già messo in questione e oltrepassato quando Wittgenstein, nella proposizione 5.6.2 del *Tractatus*, afferma che “Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i limiti del *mio* mondo”. In questo passo Wittgenstein sta negando che noi possiamo pensare il mondo indipendentemente dalla mediazione di un linguaggio. E poichè la pluralità dei linguaggi esiste dal tempo di Babele, non vi è modo di sfuggire alla conseguenza che i diversi limiti dei mondi pensabili da voi e me hanno a che fare con la diversità dei linguaggi in cui e mediante cui li pensiamo.<sup>3</sup>

La concezione moderna dell'universalismo è nuovamente messa in questione nel § 217 delle *Ricerche filosofiche*, là dove Wittgenstein afferma che i nostri tentativi di rendere conto di cosa significhi seguire una regola dopo un certo punto si scontrano con uno strato geologico profondo, uno “strato di roccia” – la pura fatticità di una forma di vita – contro cui la vanga della riflessione filosofica si piega impotente e deve arrestarsi. Nuovamente, non vi è modo di evitare la conseguenza che la normatività di una regola e la fatticità della forma di vita donde essa trae origine formano un tutt'uno inscindibile.<sup>4</sup>

Il medesimo orizzonte moderno viene radicalmente sovvertito quando Quine, in “*Due dogmi dell'empirismo*”, denuncia l'inconsistenza di quella colonna portante della filosofia tanto “idealista” quanto “realista”, sia “razionalista” sia “empirista”, che è la distinzione fra quanto è vero in virtù dei fatti (ad esempio, che oggi fa bel tempo) e quanto è vero “analiticamente”, “a priori”, senza alcun bisogno di controllare come stanno le cose nel mondo (ad esempio, che ogni

---

<sup>3</sup> Cfr. L.Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London e New York 2001, 5.6.2, tr. it. “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, in L.Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A.G.Conte, Einaudi, Torino 1974, 5.6.2., p. 63.

<sup>4</sup> Cfr. L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 2003, § 217, tr. it. *Ricerche filosofiche*, a c. di M.Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 217, 113. Sulla base di un lessico diverso, una tesi simile è stata recentemente difesa con forza da Hilary Putnam nel suo *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA 2002, tr. it. *Fatto-valore. Fine di una dicotomia*, di G.Pellegrino, Fazi, Roma 2004.

scapolo è un uomo non sposato). La distinzione crolla, secondo Quine, quando riflettiamo sul fatto che la pretesa qualità definitoria, “analitica”, “a priori” del rapporto fra “essere scapolo” ed “essere non sposato” è in ultima analisi, proprio come il wittgensteiniano “seguire una regola”, inseparabile dall’empiricissimo “uso linguistico” di una comunità linguistica concreta, quale è registrato professionalmente dal lessicografo nelle definizioni del dizionario.<sup>5</sup>

Risultati simili venivano anche da riflessioni precedenti condotte, in un lessico che non aveva a che vedere con la svolta linguistica, da Max Weber intorno al nesso di conoscenza e valori. Non occorre vincolarsi a una improbabile tesi metafisica intorno all’infinità degli elementi che costituiscono il nostro oggetto di conoscenza. Basta solo ammettere che un qualunque oggetto, naturale o culturale, racchiude in sé molti più elementi costitutivi di quanti possiamo aspirare ad esaminarne nel corso della nostra esistenza finita di soggetti conoscenti. E’ la nostra finitezza che ci impone di adottare una prospettiva e di selezionare, entro il numero esorbitante di aspetti conoscibili, quegli elementi che vale la pena conoscere più da vicino, altrimenti non conosceremmo mai nulla. Una mappa di un continente, che fosse grande quanto il continente stesso, e che dunque non lasciasse fuori nulla, sarebbe totalmente inutile. Il punto è che tale selezione di ciò che è importante conoscere e ciò che si può lasciare da parte è un atto che non può essere giustificato solo in termini cognitivi, nei termini di un’*adaequatio intellectus et rei* che ovviamente non può ancora avere avuto luogo. Al contrario, solo sulla base di una precomprensione ermeneutica riguardo al “valere la pena di essere conosciuto” da parte dell’oggetto – una precomprensione di cui non necessariamente dobbiamo avere consapevolezza – diventa possibile parlare di verità in un senso non soggettivistico.<sup>6</sup>

Allora, a coloro tra voi che si chiedono se sia finalmente venuto il momento di archiviare la svolta linguistica e le sue scosse di assestamento postmoderne, decostruzioniste, poststrutturaliste, culturaliste, ermeneutiche come *superate* rivolgerei le seguenti domande: avete voi un’argomentazione convincente per affermare, contro Wittgenstein, che possiamo guadagnarci una conoscenza elaborata e non solo immediatamente sensibile del mondo fuori dai quadri semantici di un qualsiasi linguaggio? Avete voi, contro Wittgenstein, un modo indipendente dal riferirsi a una prassi inclusa in una forma di vita, per accertare se una regola sia stata seguita? Conoscete voi la maniera, contro Quine, per ri-tracciare con precisione la linea

---

<sup>5</sup> Cfr. W.O.Quine, *From a Logical Point of View*, Harper, New York 1963, p. 24.

<sup>6</sup> Cfr. M.Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a c. di J.Winckelmann, Mohr, Tubinga 1922, tr. it. *Il metodo delle scienze storico sociali*, di P.Rossi, Einaudi, Torino 1974, pp. 84-85.

che separa ciò che è vero in virtù di uno stato del mondo da ciò che è vero in virtù del significato dei termini con cui lo descriviamo? Siete voi in grado di negare, contro Weber, che tutte le forme di conoscenza comportano un momento selettivo in cui si isola ciò che riteniamo importante conoscere in un oggetto, e che tale attribuzione di importanza si collega al perseguimento di valori spesso rivali e non riconducibili a una gerarchia unica e incontestabile? Non avete risposte esaurienti e conclusive a queste domande? E allora l'orizzonte post-moderno aperto dalla svolta linguistica è ancora tutto davanti a voi, insuperato, e lo rimarrà finché non sarete capaci di misurarvi con queste sfide.

E tuttavia ritengo che valga la pena di prestare attenzione al momento di verità racchiuso nella esortazione, divenuta tanto attraente a partire dall'ultima decade del secolo scorso, a prendere le distanze dalle sirene ermeneutiche, postmoderne, postcoloniali, da *cultural studies*. Infatti, per quanto le filosofie ermeneutiche, culturaliste, e postmoderne mantengano intatta la loro forza critica nei confronti dell'universalismo fondazionalista moderno, il loro limite mai superato è nel non essere mai riuscite ad andare al di là di questa *pars destruens*. Fra tutte le correnti filosofiche venute fuori dalla comune sorgente della svolta linguistica, il postmodernismo in particolare sembra condannato ad annoiarci con la sua litania della differenza, ripetuta ossessivamente, cui non segue mai la proposta in positivo di un modo *diverso*, realmente postfondazionalista, di parlare di vero e falso, giusto e ingiusto.

Al posto di cercare di riscattare una prospettiva universalista attraverso il ritorno a un qualche tipo di neonaturalismo costruito su quella chimera filosofica, seconda soltanto alla "cosa in sé", che è costituita dall'appello ai "fatti" indipendenti dall'interpretazione – i "fatti" della mente, i "fatti" della neurobiologia, i "fatti" della complessità sociale – un percorso più promettente mi sembra quello di rivisitare da cima a fondo il concetto stesso di universalismo. Sebbene occasionalmente siano state proposte delle forme non fondazionaliste di universalismo, come l' "universalismo reiterativo" e l' "universalismo di percorso",<sup>7</sup> gli autori che le hanno formulate non si sono mai spinti al di là di spunti suggestivi e non hanno mai indagato i presupposti filosofici e la struttura di un possibile universalismo non fondazionalista. In realtà, la tematizzazione più articolata, riflessiva e puntuale di un universalismo non fondazionalista ha

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Walzer, "Two Kinds of Universalism", in *Nation and Universe. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1990, tr. it. "Due specie di universalismo", in "MicroMega", 1, 1991, pp. 127-45 e T. Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Parigi 1989, tr. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.

piuttosto assunto una direzione *proceduralista*, ben sintetizzata nel programma “post-metafisico” habermasiano di una fondazione discorsiva della validità, sui cui problemi interni mi asterrò dall’entrare.<sup>8</sup>

Un percorso diverso e ancora poco esplorato consiste nel rivisitare la nozione moderna di universalismo dall’ottica del paradigma del giudizio e del suo concetto di validità *esemplare*. Nel contesto filosofico in cui ci troviamo immersi esistono di fronte a noi più opzioni che non soltanto l’alternativa di tornare a forme di naturalismo o di abbracciare il proceduralismo discorsivo nella speranza di evitare le secche di un relativismo ermeneuticamente informato. Una di queste altre opzioni consiste nel derivare dall’esemplarità dell’opera d’arte o della vita ben vissuta una nozione di universalismo che non presuppone principi antecedenti e tuttavia non si lascia ridurre ad essere un riflesso di preferenze localmente condivise e mai poste in questione.

Se non possono più essere dei principi trans-contestuali, che cosa al loro posto negli approcci giudizialisti alla validità può rendere conto della cogenza della normatività al di fuori del suo contesto originario? Cosa è che spiega e giustifica la nostra fiducia nel fatto che i nostri giudizi, nonostante siano indimostrabili, saranno condivisi dagli altri?

## **Il vantaggio dell’universalismo esemplare**

Se non è il nostro derivarli da principi, che può spiegare perché possiamo attenderci che i nostri esempi e giudizi vengano accettati dagli altri o esercitino influenza su di loro, allora una possibile alternativa è di far poggiare questa aspettativa sulla condivisione di un *sensus communis* che sia diverso dal senso comune o dal sapere consolidato che varia di luogo in luogo.

Ma perché dovremmo attenderci che il giudizio riflettente e la nozione di esemplarità ad esso intrinseca riescano in questa impresa, che ha visto fallire predecessori illustri come il neotrascendentalismo monologico, il proceduralismo discorsivo, il post-strutturalismo e il decostruzionismo?

---

<sup>8</sup> Cfr. J.Habermas, *Nachmetaphysischen Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Francoforte 1988, tr.it *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M.Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991; *Justification and Application: Remarks on the Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge MA 1993, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Francoforte 1999, tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, di M.Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001. Dell’immenso corpus di letteratura sull’opera di Habermas rimando solo a S.K. White (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; M.Passerin d’Entrèves e S.Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1997, e D.M.Rasmussen e J.Swindal (eds.), *Jürgen Habermas, Four-Volume Set*, Sage, Londra 2002.

Il giudizio riflettente – conviene ricordarlo – consiste, non diversamente da tutti gli altri tipi di giudizio, nel pensare il particolare “come compreso sotto l’universale”: pensare questa “inclusione” del particolare nell’universale è in effetti l’oggetto della riflessione in quanto tale. In certi casi specifici – per esempio, nel risolvere un’equazione, nel valutare la correttezza di una mossa al gioco degli scacchi, o nel decidere chi è eleggibile ad una certa carica – la nostra competenza riflessiva non ha difficoltà ad identificare un principio o una regola e poi a sussumere in singolo caso come istanza concreta a cui il principio o la regola “si applica”. In questo caso la “chiusura” a cui naturalmente dà luogo questo processo di riflessione – sì, questo è veramente un caso di... – ci consegna un tipo di giudizio che Kant chiama *determinante*.

Il fascino straordinario che questa speciale forma di giudizio ha esercitato e continua ad esercitare, non soltanto nelle scienze naturali, ma anche nelle scienze sociali e nella teoria morale, nel pensiero giuridico come anche in filosofia politica poggia sulla sua apparente “oggettività”, affidabilità e trasmissibilità. L’ *oggettività* dell’universale, il suo essere valido indipendentemente dalla tua o dalla mia prospettiva, angolatura, situazione, contesto, tradizione, cultura o epoca storica, è qualcosa che ci pare imporsi, ed esigere il nostro riconoscimento, con cogenza ineludibile. La sua *affidabilità* consiste nel fatto che “chiunque” giungerà alle medesime conclusioni se fornito delle stesse informazioni di partenza e se il suo ragionamento non è distorto da affetti o interessi, che può essere etichettato come “irrazionale” se in tali condizioni non giunge alle stesse conclusioni. La sua *trasmissibilità* significa che possiamo collegare questa forma di giudizio a un insieme di regole o principi che possono essere enunciati ed insegnati antecedentemente e indipendentemente da qualsiasi loro applicazione.

Potente e affascinante per quanto possa sembrare, questo modello del giudizio è minato da un vizio interno che è rimasto invisibile, per comprensibili ragioni, fino a quando la svolta linguistica della prima metà del XX secolo non ha mostrato la dipendenza della soggettività, della percezione e del significato da quadri di riferimento olistici che per un verso sono situati e per l’altro si manifestano sempre al plurale. Infatti, il funzionamento del giudizio determinante ovvero della riflessione-che-chiude presuppone un’attività fluida di traduzione che si muova avanti e indietro, senza sforzo e senza perdita apprezzabile di significato, tra i quadri di significato localmente prevalenti e le regole o il principio, di qualsiasi natura, che deve essere “applicato” a tali quadri o che deve essere usato come

*benchmark* per valutarne da validità. Solo a queste condizioni può manifestarsi appieno la capacità, propria dell' "universale", di trascendere il contesto.

Il giudizio riflettente, invece, è un genere di giudizio in cui "è dato solo il particolare, per il quale [la facoltà trascendentale del giudizio] deve trovare l'universale". Dunque il giudizio riflettente è il modello di default per pensare la validità quando o la natura stessa della domanda sollevata, o la pluralità culturale di modi di porla, ovvero la distanza temporale e storica, o qualsiasi altra ragione ci pongano in una situazione in cui non si dia un "universale" nettamente individuabile e generalmente accettato a cui ricorrere per rispondere o per valutare le risposte disponibili. Posto che la domanda sia tale che abbia senso assumere che si possano dare risposte migliori e peggiori, ci ritroviamo allora davanti il "particolare" mentre il nostro sguardo scruta l'orizzonte in cerca di un principio adeguato alla luce del quale valutarlo e a cui cercare di ricondurlo. Con una *replica* davanti, cerchiamo un originale che non abbiamo mai visto.

Riassumendo, l'idea di fondo sottesa al paradigma del giudizio è molto semplice. La risposta moderna alla domanda "Come è possibile che una teoria o una norma nata in un 'qui ed ora' proietti la sua cogenza anche 'lì ed allora'?" tradizionalmente è stata: "In virtù di una legge o di un principio che – essendo incastonato in un ordine cosmico, in una natura disincantata, nella volontà di Dio, o nella costituzione trascendentale del soggetto – non si origina da nessun contesto particolare e che per ciò stesso è in grado di sussumere tutti i contesti locali". La nuova risposta che si può desumere dalla *Critica della facoltà di giudizio* rimpiazza la normatività di tale *legge* o *principio* con la normatività dell'*esempio*. Ciò che emerge dall'interno di un contesto storico e culturale – una teoria, una costellazione di valori culturali, un'istituzione politica – può esercitare una cogenza al di là del suo contesto di origine grazie al suo intrattenere una relazione di eccezionale congruenza con la soggettività, individuale o collettiva, che la ha posta in essere, una congruenza eccezionale o esemplarità che in passato ho trovato particolarmente congeniale designare con il termine "autenticità".

Ci sono alcune prestazioni che non potremo più attendercele dal modello della validità esemplare, e questo rende conto della relativa marginalità di cui questo paradigma ha sofferto fintanto che la svolta linguistica non rivelò il vizio interno del più fortunato e maggioritario approccio alla validità in termini di principi e leggi. Infatti, se la capacità di liberarci dalla particolarità del contesto viene collegata al potere ispiratorio dell'esempio piuttosto che alla ineludibilità di una legge, immediatamente veniamo a perdere l' "oggettività", l'affidabilità e

la trasmissibilità che si accompagnavano al vecchio modo di concepire la validità normativa. Semplicemente, non vi sarà più modo di qualificare come “irrazionali” coloro che non accettano il “tipo” prescelto come giusto tipo a cui riportare la replica che abbiamo davanti. Non avremo dunque alcuna garanzia, ma solo una più debole “aspettativa”, che tutti concorderanno con l’individuare un certo “tipo” come il più adatto ai nostri fini, e non vi sarà modo di estrapolare dalla nostra fortunata riflessione un “metodo” suscettibile di essere enunciato indipendentemente dal caso dato, men che mai di essere insegnato separatamente dall’esempio e di essere successivamente “applicato” alle occorrenze future di repliche simili.

Ma queste evidenti dimensioni di perdita filosofica impallidiscono di fronte all’enorme vantaggio che questo approccio alla validità ci offre nel nuovo orizzonte aperto dalla svolta linguistica. Il problema di tradurre da un contesto all’altro, nonché avanti e indietro fra ciò che è particolare e ciò che si presume sia universale, semplicemente sparisce – e sappiamo quanti scogli affioranti nasconda l’operazione di tradurre da un contesto all’altro. La promessa insita nel nuovo modello – una promessa che già da sola rende conveniente una ulteriore esplorazione dell’universalismo esemplare – è quella di liberarci dai due pericoli speculari, veri e propri Scilla e Cariddi della filosofia odierna, del postulare una perfetta commensurabilità e una traducibilità totale in un linguaggio neutrale oppure, al contrario, del compromettere l’universalismo tramite il non riuscire a riunificare la pluralità dei contesti locali e il rimanerne in ultima analisi ostaggio.

Perché questo problema della traduzione scompare se passiamo da un universalismo dei principi o delle leggi a un universalismo esemplare? Perché la pregnanza dell’esempio, diversamente dalla cogenza di un principio o di una legge, è interamente autoreferenziale, immanente a ciò che chiamiamo esemplare, tipicamente un’opera d’arte, una forma culturale, un’identità umana. Dunque nel suo essere appresa *juxta propria principia* la normatività dell’esempio non richiede alcuna opera di traduzione. E non di meno per Kant il giudizio riflettente riguardo alla esemplarità dell’esempio, non meno del giudizio intorno alla bellezza dell’opera d’arte (per rimanere all’interno della terminologia, forse datata, di Kant), non può essere ridotto (come il giudizio intorno al piacevole) a un mero resoconto di preferenze idiosincratice e su cui *non est disputandum* non questionabili, ma solleva la pretesa che ciascuno *dovrebbe* convenire. Ma perché *dovrebbero* convenire?

## La forza dell'esemplarità e la sua base: il *sensus communis* rivisitato

Questa è la medesima domanda che travaglia Kant nei primi 40 paragrafi della *Critica della facoltà di giudizio*: “Che cosa dobbiamo assumere che sia condiviso fra tutti gli esseri umani, se vogliamo pensare che la validità transcontestuale di un giudizio intorno all'esemplarità non sia né la registrazione di un consenso fattuale né la mera applicazione di un principio?”. A questa domanda risponde con la tesi che tutti condividiamo “un *sensus communis*”, ma non appena tentiamo di specificare che cosa esattamente condividiamo quando condividiamo un “*sensus communis*”, ci troviamo stretti fra due strategie filosofiche alternative, le quali sono entrambe profondamente problematiche, sebbene per ragioni alquanto diverse. Da un lato abbiamo una strategia che caratterizzerò con un ispessimento ermeneutico e fenomenologico del concetto di *sensus communis*. Dall'altro lato abbiamo la strategia opposta, che chiamerò del minimalismo quasi-naturalista kantiano. Ricostruirò rapidamente queste due strategie per poi delineare una concezione alternative del *sensus communis* che possa rimanere compatibile con lo spirito dell'approccio kantiano.

Considero la prima strategia più parte del problema che della sua soluzione. La riabilitazione gadameriana del *Vorurteil* come costituente ineliminabile di un processo di comprensione reinterpretato in chiave ontologica, come condizione fondamentale di una soggettività umana sempre immersa in processi interpretativi, finisce per preparare il terreno a uno scadimento del *sensus communis* a senso comune. Il senso comune così come è inteso da quella tradizione umanistica che Gadamer accusa Kant di ignorare acquista una sostanzialità – diventa una collezione di giudizi tramandati intorno a ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che è appropriato e ciò che è fuori luogo – ma questa sostanzialità, racchiusa nel concetto di “orizzonte”, finisce col riproporre senza progresso il problema da cui siamo partiti. Infatti, se un'interpretazione riuscita è fusione di orizzonti, e non possiamo non assumere una pluralità di orizzonti, la validità di ogni interpretazione è prigioniera dell' “orizzonte ospitante” entro cui si dispiega.<sup>9</sup> Non a caso l'antimetodocismo gadameriano finisce col

---

<sup>9</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubinga 1960, tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, pp. 42-54. Sulla nozione di pre-comprensione, cfr. *ivi*, pp. 312-25. Sulla nozione di “orizzonte” cfr. *ivi*, pp. 352-57.

lasciare la sua ermeneutica ampiamente silente sulla questione della validità dell'interpretazione.

Una traiettoria equivalente segue la riflessione fenomenologica di Edmund Husserl e Alfred Schutz, dove un *sensus communis* ridotto a senso comune riappare sotto il titolo di *Lebenswelt*. Secondo l'autore di *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, al fine di comprendere come l'agire sociale e anche gli stessi processi conoscitivi siano possibili è necessario assumere già in partenza una prospettiva intersoggettiva: dobbiamo presupporre una pluralità di attori umani che interagiscono in uno spazio comune. E affinché questa interazione sia possibile, dobbiamo anche assumere che sia già da sempre presente un mondo in comune, un mondo co-abitato insieme ad altri.<sup>10</sup> Il *sensus communis* è dunque pensato da Schutz come un mondo condiviso, un "mondo della vita", e a sua volta questa *Lebenswelt* è intesa come uno stock di conoscenza implicita condivisa – una conoscenza la cui validità è data per scontata da tutti i membri della società quando operano nell' "atteggiamento naturale ingenuo". Queste conoscenze, presupposti e giudizi impliciti, presi nel loro insieme, formano una "concezione relativamente naturale del mondo". Il mondo della vita è la totalità non già di ciò che tutti sanno – nel qual caso potrebbe essere esaustivamente ricostruito da un osservatore esterno – ma di "ciò che tutti sanno che tutti sanno". E' un genere di conoscenza che costituisce un dominio pubblico non soltanto di fatto accessibile a tutti, ma *conosciuto* come tale.

Un *sensus communis* pensato in questi termini rimane costitutivamente incapace di trascendere il contesto entro cui emerge. Intessuto come è di credenze, valori, esperienze concrete, questo *sensus communis* è intrascendibile. Come un orizzonte, si muove con noi. Parafrasando quanto appropriatamente affermato due autori formati alla scuola schutziana, Peter Berger e Thomas Luckmann, volerlo esaminare criticamente è come volere spingere l'autobus sul quale si viaggia. Alla fine, pensare il *sensus communis* secondo questa strategia filosofica ci rende prigionieri di un autobus le cui porte potrebbero non aprirsi mai.<sup>11</sup>

La seconda strategia, attribuibile a Kant, prende le mosse dall'intuizione opposta. Parte cioè dall'intuizione secondo cui inserire qualsiasi genere di sostanzialità (storica, etica, culturale) nel nostro concetto di *sensus communis* è destinata a detrarre inevitabilmente

---

<sup>10</sup> A.Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, a cura di H.Wagner, University of Chicago Press, Chicago 1970, pp. 164-65. Cfr. anche A.Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston 1967 e A.Schutz e Th.Luckmann, *The Structure of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston 1989.

<sup>11</sup> P.L. Berger e Th.Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday & Co., Garden City 1966, pp. 13-14.

qualcosa dall'universalismo del *sensus communis*. Conseguentemente, il migliore modo di concepire il *sensus communis* è quello di intenderlo come una facoltà *naturale* dell'essere umano.

I limiti della strategia di Kant per pensare il *sensus communis* li possiamo comprendere in riferimento a quel sogno di Sancho Panza, su cui Hume ha scritto pagine memorabili, rivisitate di recente da Stanley Cavell.<sup>12</sup>

Nel suo saggio "Of the Standard of Taste" (La norma del gusto) Hume riprende infatti l'aneddoto raccontato da Sancho a Don Chisciotte: due suoi parenti, famosi degustatori di vino, furono convocati per dare un responso sul vino contenuto in una grande botte: ci si aspettava fosse ottimo e doveva essere offerto durante una grande festa. Lo assaggiarono con gravità, dopo molta preparazione, più volte sempre in condizioni diverse, e poi diedero il loro verdetto. Sì, disse il primo, assolutamente un ottimo vino, però con un leggero retrogusto come di cuoio. Il secondo degustatore disse che il vino era sicuramente eccezionale, ma non assolutamente perfetto, in quanto si poteva sentire un leggero retrogusto come di ferro. Gli astanti furono soddisfatti del responso, anche se presero un po' in giro di due intenditori per quella che appariva come una pretenziosa ed esagerata minuziosità del giudizio, e soprattutto per il fatto che a dispetto di tanta affettata raffinatezza i loro giudizi alla fine non erano stati del tutto concordi. Chi rideva di loro, tuttavia, a sua volta si sentì ridicolo e incompetente quando, alla fine della festa, sul fondo della botte ormai svuotata si trovò una chiave di ferro legata a un laccio di cuoio.

Il sogno di Sancho esprime l'aspirazione che – sia pur senza giungere all'estremo di ridurre il giudizio estetico all'applicazione di concetti e principi – alla fine ci debba essere "qualcosa nel mondo" su cui anche la validità del giudizio estetico, non meno di quella del giudizio cognitivo, possa poggiare. Non sarebbe giusto accusare Kant di cadere vittima del sogno di Sancho. Però al tempo stesso una traccia di questo "qualcosa nel mondo", un equivalente filosofico della chiave di ferro con il laccio di cuoio, continua a influenzare la teoria kantiana dell'universalità del giudizio estetico: questo equivalente filosofico della chiave è l'idea di un accordo spontaneo fra l'apparato percettivo, che supponiamo eguale in tutti gli esseri umani, e le qualità dell'oggetto bello di cui l'immaginazione ci offre la

---

<sup>12</sup> Cfr. S.Cavell, *Aesthetic Problems of Modern Philosophy*, in R.Beiner e J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, cit., p. 38.

rappresentazione<sup>13</sup> – un accordo spontaneo che il *sensus communis* registra e sulla cui esistenza fonda la sua anticipazione di un consenso universale.

L'aneddoto non ci dice se il giudizio comunque favorevole dei due intenditori alla fine fosse veramente coronato da quel famoso consenso universale, che lo distinguerebbe dallo pseudogiudizio di due incompetenti qualsiasi che soltanto pretendono di essere dei fini conoscitori di vini. Resta tuttavia il fatto perturbante che noi, non diversamente da Kant, aspiriamo a due cose filosofiche in profonda tensione fra loro – una tensione che costituisce il maggiore limite di questa seconda strategia per concettualizzare il *sensus communis*. Infatti, per un verso vogliamo che il critico nel suo giudizio *non* possa, come il logico, *costringerci* a convenire con il suo responso sotto pena di essere legittimamente accusato di irrazionalità, ma al tempo stesso vogliamo anche che il critico non sia, nel suo giudizio, *ostaggio* della storia del gusto quale validatrice in ultima istanza del suo responso. Vogliamo piuttosto che il critico sia qualcuno che *fa* la storia del gusto tramite la eccezionale perspicuità dei suoi giudizi. Il compito incompiuto lasciatoci in eredità dalla strategia kantiana del naturalizzare il *sensus communis* è appunto come riconciliare questa tensione.

A questo snodo possiamo introdurre una terza alternativa, che rimane compatibile con la prospettiva d'insieme di Kant ma ci permette di elaborare una nozione di *sensus communis* meno naturalistica e tuttavia non assimilabile all'idea gadameriana di tradizione o a quella fenomenologica di *Lebenswelt*, una nozione che fornisca pur sempre un plausibile sostrato condiviso su cui far poggiare l'universalismo esemplare del giudizio. Se interroghiamo la *Critica della facoltà di giudizio* intorno alla vera natura del piacere estetico – nozione che dopo tutto è quella centrale, dal momento che l'universalità del giudizio dipende da una comune sensibilità nei confronti del piacere e dell'avversione – troviamo passaggi in cui Kant ne offre caratterizzazioni di tonalità significativamente diversa rispetto a quella naturalizzazione del piacere estetico suggerita dai paragrafi 20 e 21. Uno dei passaggi più interessanti in questo senso è contenuto nel § 23, in cui Kant compara il piacere collegato all'esposizione al bello e il piacere collegato al sentimento del sublime.

---

<sup>13</sup> Kant ritorna sulla sua esplicazione della “comunicabilità di una sensazione” nel § 39, dove afferma che il sentimento di piacere, di cui il giudizio estetico anticipa la condivisibilità universale da parte di coloro che entreranno in contatto con un oggetto bello, “deve necessariamente riposare in ciascuno sulle medesime condizioni, poiché esse sono condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in genere, e la proporzione di queste facoltà conoscitive, che è richiesta per il gusto, è richiesta pure per quel comune e sano intelletto che è lecito presupporre in ciascuno”, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § 39, p. 129.

Mentre il piacere legato al sublime si lega al subitaneo rilassarsi di una tensione che ha a che fare con l'imprigionamento di forze vitali, il piacere legato al bello porta sempre con sé, afferma Kant, un senso di "agevolazione", promozione, esaltazione ovvero, come potremmo più liberamente tradurre, di "affermazione" della vita (*Beförderung des Lebens*).<sup>14</sup>

Da qui, da questo snodo è possibile far partire una strategia filosofica diversa, in base alla quale il piacere collegato all'esperienza estetica, e da essa indotto, non consiste solo nella gratificazione proveniente dal gioco reciproco della immaginazione e dell'intelletto, non si lascia ridurre a *by-product* di una specie di armonia prestabilita fra la natura e la fisiologia dell'apparato percettivo umano, ma attinge al piano, notevolmente diverso, di una riflessione sull' "umano" – su ciò che è "peculiarmente umano" ovvero né si lascia ridurre alla plasticità della cultura né si lascia ancorare a una datità naturalisticamente intesa.

Ogni essere umano è mortale, ha un corpo, vive in un contesto che gli fornisce i mezzi simbolici per articolare un'intenzionalità sua, limitata o ricca, aderente agli schemi ricevuti o innovativa nella misura in cui la natura del contesto e le proprie capacità creative lo consentono. La propria vita è per ciascun essere umano un arco temporale entro cui fare uso, almeno nella modalità "incarnata", di quella capacità di creare significato con cui veniamo al mondo. In questo dare forma alle circostanze della propria vita e infondere significato nelle proprie azioni ogni individuo umano non può non fare esperienza – quali che siano le coordinate entro cui storicamente e culturalmente si muove – di cosa voglia dire per la propria vita nel suo complesso, nella intera trama dei disegni e dei significati che la costituiscono, essere affermata, arricchita o "agevolata" oppure al contrario essere mortificata o frustrata: in una parola, di che cosa voglia dire per la propria vita fiorire o ristagnare.

Sviluppando ulteriormente questa terza strategia per ricostruire il *sensus communis*, potremmo intendere ciò che Kant chiamava il senso di "promozione e affermazione della vita" in termini di *autorealizzazione* ovvero di "progresso autorealizzativo" verso una relazione *autentica* del Sé con se stesso – dove l'espressione "relazione autentica del Sé con se stesso", a sua volta, designa una congruenza ottimale con se stessa da parte di un'identità. Considerata da questo punto di vista, l'opera d'arte ben riuscita suscita un piacere che possiamo attenderci universalmente condiviso in quanto evoca la riuscita di una vita umana: la bellezza di

---

<sup>14</sup> Ivi, § 23, p. 74.

un'opera d'arte viene esperita e "compresa" a partire dal nostro condividere intuitivamente il "sentimento" – non riducibile a una lista di concetti – che una vita sta riuscendo.

Torniamo adesso al *sensus communis*. La nozione di *sensus communis* che abbiamo cercato di formulare, alternativa tanto al naturalismo della versione kantiana ufficiale e all'ispessimento ermeneutico del *sensus communis* come senso comune assimilato a tradizione e mondo della vita, consiste in questa capacità universale di avvertire il fiorire, l'affermazione della vita e ciò che vi conduce. Questa nozione mostra allora consonanza con altre versioni, novecentesche, del nesso fra piacere ed esperienza estetica – pensiamo all'idea di disvelamento in Heidegger, all'idea di esperienza in Dewey o a quella di "transfiguration of the commonplace" in Danto.

Il *sensus communis* rivisitato è allora questo sapere intorno alla riuscita di una vita umana, un sapere che può essere ulteriormente articolato in una serie di dimensioni della realizzazione o riuscita di un'identità e che utilizza un lessico situato in qualche modo "prima" o "sotto" il livello della differenziazione delle culture. Il mio progetto non è tuttavia quello di ricostruire un sapere ontologico curvato lungo una direttrice antropologica, quanto piuttosto quello di ricostruire intuizioni situate in uno spazio equiaccessibile alla pluralità delle culture, uno spazio la cui esistenza non è per nulla assodata ma va sondata a tentoni, come quando procediamo con un bastone per non-vedenti.

Un esempio del tipo di intuizioni pre-culturali ma non naturali che ho in mente viene da un esperimento mentale escogitato da Nozick.<sup>15</sup> Si immaginino due corsi di vita alternativi A e B, ipoteticamente caratterizzati da un eguale livello di felicità, quale che sia la nostra definizione di felicità. L'unica differenza significativa sia nella distribuzione temporale di questa eguale quantità di felicità. Nel corso di vita "A" la quantità di felicità che ci è dato di godere è concentrata in larga parte nel primo quarto della nostra vita, poi per una piccola parte nel successivo quarto, e i pochi residui si distribuiscono nel resto della vita, con un lungo tratto finale vissuto praticamente in assenza di felicità. Nel corso di vita "B", invece, la stessa quantità di felicità è distribuita proporzionatamente lungo tutto l'arco del ciclo vitale, con un leggero incremento verso la fine. Quale di questi due corsi di vita preferiremmo seguire? Se non abbiamo dubbi nello scegliere la seconda alternativa, ciò è segno che possediamo intuizioni riguardo al bene per una vita umana e alla natura del nostro fiorire, che sono

---

<sup>15</sup> Cfr. R.Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York 1989, p. 100, tr. it. *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, di G.Boringhieri, Mondadori, Milano 1990, p. 105.

indipendenti dalla cultura in cui siamo immersi, anche se non potremmo nemmeno iniziare ad articolare il significato di queste intuizioni senza ricorrere ad una lingua e ad una cultura storiche. Altrove ho cercato di ricostruire, sulla base di una rivisitazione approfondita della teoria psicoanalitica, dimensioni ricoprono un ruolo costitutivo per l'idea di identità realizzata.<sup>16</sup>

Sebbene il lessico psicoanalitico non sia che uno dei molti lessici utilizzabili per ricostruire le nostre intuizioni in merito a che cosa voglia dire per un'identità individuale fiorire o conseguire l'autenticità, è certamente uno dei lessici più ricchi e differenziati di cui disponiamo. Suggerisce la rilevanza di quattro fondamentali dimensioni dell' autenticità, fiorire o realizzazione di un'identità: la *coerenza*, la *vitalità*, la *profondità* e la *maturità*. Su queste dimensioni è possibile verificare una significativa convergenza da parte di molti autori che per il resto dissentono apertamente e profondamente su molti aspetti dei loro rispettivi approcci.

Nella misura in cui abbiamo motivo di ritenere che almeno alcune fra queste intuizioni possano essere condivise anche da altre culture, sia pure all'interno di altri lessici, possiamo farci un'idea di come sia possibile che un giudizio il quale non chiama in gioco né principi né concetti, e ci parla della suscettibilità, propria di qualcosa, di “promuovere e affermare” la nostra vita, possa mai rivendicare universalità. Può farlo appellandosi ad uno strato di intuizioni che abbiamo motivo di supporre accessibili da una pluralità di prospettive, in quanto tali intuizioni si collegano alla esperienza umana – universale quanto quella della finitezza e della corporeità – del veder fiorire o ristagnare la propria vita. E' compito di una teoria filosofica del *sensus communis* ricostruire queste intuizioni nel modo più completo possibile.

Questa riformulazione, de-naturalizzata ma non culturalmente ispessita, del concetto di *sensus communis* è perfettamente compatibile con il quadro delineato nella *Critica della facoltà di giudizio* e trova conferma indiretta in parecchi passaggi al suo interno.<sup>17</sup> E' questa

---

<sup>16</sup> Rimando qui ad A.Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, Londra e New York 1998, pp. 70-107, tr. it. *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 110-63.

<sup>17</sup> Per esempio, nel § 49 Kant contrappone alle opere d'arte pienamente riuscite, prodotte dal genio e in grado di suscitare in noi una compiuta esperienza estetica, quelle altre opere che chiama “senza spirito” o *geistlos*, le quali nè ci coinvolgono nè ci entusiasmano “sebbene, per quanto riguarda il gusto, non vi si trovi niente ... da biasimare”. I.Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § 49, p. 148. Non si capisce, dal punto di vista della “teoria ufficiale” del *sensus communis*, quale è esposta nei paragrafi 20, 21 e poi 40, come possa esistere un oggetto, prodotto dalla attività artistica, la cui rappresentazione soddisfa il requisito dell'accordarsi

una delle direzioni verso cui potrebbe muovere una ricostruzione della nozione kantiana di *sensus communis* alla luce di priorità che appartengono al nostro contesto filosofico.

---

spontaneamente con le nostre facoltà conoscitive (“non vi si trova niente da biasimare” da un punto di vista estetico), e però non riesca a produrre quel sentimento della *Beförderung des Lebens*. Per spiegarsi questo fenomeno, bisogna accedere a un piano più complesso di quello costituito dalla naturalizzazione del *sensus communis* inteso come anticipazione di un accordo fra percezione e mondo. Occorre intendere il *sensus communis* comune come una capacità di anticipare mentalmente il potenziale, insito in un oggetto, di arricchire, affermare e promuovere la vita degli esseri umani, per capire come sia possibile l’esistenza di *geistlos Kunstwerke*.