

**Alessandro Ferrara**

## **Estetica ed esemplarità: una riflessione filosofico-politica**

È un onore essere invitato a tenere la *Lezione magistrale* annuale della *Cattedra Internazionale Emilio Garroni*, e lo è ancora di più per me, che provengo da fuori le mura disciplinari, dalla filosofia politica. Mi intimorisce l'idea che ciò che dirò sull'estetica, con la sfrontatezza del dilettante, sia interpretato e valutato da specialisti con le giuste credenziali. Ma l'impronta specifica di Garroni puntava proprio in direzione dell'apertura disciplinare e in certi momenti ci si rende conto della dimensione di rischio che questa apertura inevitabilmente anche comporta – per voi, soprattutto, il rischio di esporvi alle considerazioni di un non-addetto nel merito dell'estetica stessa.

Ho incontrato la dimensione estetica lungo strade che non sono quelle di una riflessione sull'arte o sull'*aisthesis*, ma piuttosto confrontandomi con un'etica centrata sulla nozione di autenticità, quale è quella di Rousseau, anziché che su principi e poi, successivamente, guardando all'*esemplarità* come fonte della normatività in tutta la sfera pratica, dalla morale alla politica, persino al diritto. Mi sento dunque a mio agio dentro un ambiente filosofico che si ispira a chi, come Emilio Garroni, ha sempre concepito l'estetico “in negativo”, come qualcosa che non si lascia ridurre al concetto, come qualcosa che resiste all'identico, volendo attingere al lessico adorniano: dunque come qualcosa che, in virtù della sua affinità elettiva con il sentire e le emozioni, trova nella pratica artistica e nei suoi prodotti di eccellenza soltanto un referente congeniale, senza perciò legarsi a questo campo in un modo essenzialistico o definitorio.

Per propensione mia personale, e per le vicissitudini della mia formazione, amo il procedere ordinato dell'argomentazione, e vi anticipo già da ora, quindi, che ho scelto di intrattenermi con voi su tre domande. La prima: se l'arte non è l'oggetto dell'estetica, ciò attorno a cui ruota il discorso di chi riflette esteticamente, che cosa lo è? La seconda domanda è invece più *zeitdiagnostisch*: qual è il ruolo giocato dall'estetica nell'orizzonte filosofico in cui ci troviamo? La terza domanda, infine, riguarda il centro dell'estetica come “scienza filosofica”: su cosa poggia la capacità dell'estetico di trascendere il contesto di origine?

### **1. Estetica ed esemplarità**

Parto da una considerazione di Garroni. L'estetica presenta “quasi costantemente una *caratteristica oscillazione* tra l'essere propriamente riflessione filosofica e l'essere anche, talvolta soprattutto, un

sapere del bello e dell'arte"<sup>1</sup>. Il suo nome ha a lungo oscillato fra "filosofia dell'arte", adottato da Schelling, e preferito persino da Hegel, ed estetica. E tale oscillazione nel modo di concepire l'oggetto – identificato talvolta con l'arte, talvolta con la comprensione della realtà attraverso l'arte – è riconosciuta da Schleiermacher come non risolta ancora nel 1831. Garroni poi conclude con l'osservazione secondo cui è un pre-giudizio, ovvero un "pensiero non-propriadamente-pensato", dato per scontato e mai indagato fino in fondo, quello per cui l'estetica sarebbe la branca della filosofia che "si occupa dell'arte" o del "bello"<sup>2</sup>. Da qui la necessità di ripensare l'estetica come uno "sguardo che va oltre", un *durchschauen* di cui ci diamo conto o acquisiamo coscienza guardando a nostra volta attraverso, *seeing through* le oscillazioni del suo significato. E tuttavia il pensare estetico non può neppure acquietarsi nel riconoscere la varietà dei pre-giudizi nè far pace col pregiudizio pur riconoscendo, con Gadamer, la sua ineliminabilità. Estetica diventa sinonimo di uso critico del pensiero, un *durchschauen* che la pone al centro dell'impresa filosofica stessa. Ancora con le parole di Garroni,

“il pensiero (...) non può fare a meno del pregiudizio. Esso però non è, non può essere *solo* interpretazione e neppure solo trasformazione *senza una direzione* del pregiudizio o del già-pensato. Deve essere anche e in primo luogo la sua messa-in-questione o, in altre parole: *critica del pregiudizio in quanto già-pensato-e-non-propriadamente-pensato-o-ripensato in direzione di un propriadamente-pensare*”<sup>3</sup>

Dunque se l'estetica non deve ridursi a "filosofia dell'arte", ovvero a un pensiero applicato a un dominio speciale – il dominio del "bello", artistico o naturale – allora per Garroni essa partecipa di una parentela molto stretta con la filosofia in quanto tale, di una quasi identità nel senso che

“se l'estetica è comprensione di qualcosa di essenziale alla possibilità dell'esperienza, essa ha in comune con la filosofia questo compito primario: di comprendere e ricomprendere *non*, appunto, *questa o quella* specifica esperienza, *ma* l'esperienza *in genere*, anche se si sforza di comprenderla in quell'aspetto che, *per avventura*, la cosiddetta e non meglio specificata 'esperienza estetica' esemplificherebbe in modo tipico”<sup>4</sup>

Ecco, io vorrei partire da questo modo garroniano di intendere l'estetica per ragionare insieme su come è possibile arricchirlo ed espanderlo traendo impulso da una sua difficoltà interna, quella di non fare della riflessione estetica un duplicato di quella filosofica *qua talis*, come si potrebbe essere indotti a pensare dal successivo passaggio in cui Garroni accenna alla "comprensione della verità", di ciò che non si lascia ridurre al già-saputo, e con ciò evoca – attingendo nuovamente a un lessico adorniano – la verità del non-identico, il quale è l'oggetto del desiderio *tanto* della dialettica negativa *quanto* dell'estetica. L'impostazione garroniana ci consegna il compito di riflettere, ad un nuovo livello, intorno a cosa può significare comprendere

<sup>1</sup> E.Garroni, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano, Garzanti 1995, p. 37.

<sup>2</sup> Ivi, p. 39.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>4</sup> E.Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 182.

“l'esperienza in genere” dal punto di vista di ciò che “la non meglio specificata 'esperienza estetica' esemplificherebbe in modo tipico”.

Questo “qualcosa” non può essere tanto ampio da combaciare con l'esperienza in generale, nè vogliamo che sia riducibile a un dominio di oggetti o proprietà osservabili, come in qualunque impresa di natura cognitiva. Ecco allora la prima domanda su cui richiamo la vostra attenzione: esiste qualcosa che per un verso è tanto ampio ed a-specifico quanto l'esperienza umana, tale da non confinare l'estetica a un ambito particolare, ma che al tempo stesso *non* coincide con l'esperienza in quanto tale, così da rendere l'estetica indistinguibile dalla filosofia?

Esiste, se soltanto pensiamo che non tutta l'esperienza umana dispiega il tratto fondamentale di essere “irriducibile al concetto”, di non lasciarsi esaurire da esso. Molte cose che facciamo quotidianamente sono riducibilissime al loro concetto, senza perdita apprezzabile: ci laviamo i denti, paghiamo la bolletta del gas, scorriamo le email del mattino, compriamo il pane. Solo quella *modalità di esperienza* che chiamiamo “esemplare” dispiega un'eccedenza che, come Kant afferma dell'opera d'arte, mette in moto le facoltà della mente, *in primis* l'immaginazione, e può farlo in quanto possiede la capacità di “essere legge a se stessa”. Soltanto quell'esperienza che chiamiamo esemplare dispiega una capacità di trascendere il contesto da cui si origina senza però appellarsi a un principio o una legge antecedente ad essa e da essa separabile concettualmente. Questa forza dell'esemplarità possiamo incontrarla in tutti i campi – 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. Fare filosofia significa spesso tradurre. E a questa forza di ciò che è esemplare sono stati dati nomi diversi a seconda dei momenti storici e delle prospettive da cui la si è incontrata, nomi come autenticità, bellezza, perfezione, integrità, carisma, aura e molti altri, ma al fondo di questa pluralità c'è l'idea pareysoniana, ripresa da Garroni in un'intervista, secondo cui ciò che ci offre un'esperienza di valenza estetica è come deve essere e deve essere come è ovvero, in un altro lessico, porta realtà e normatività, fatti e norme, non soltanto a un intrecciarsi episodico, occasionale ed imperfetto, ma a una quasi completa, durevole e rara fusione. Quando questa eccezionale fusione si produce ecco che, indipendentemente dal piano artistico, politico, morale, religioso, giuridico in cui tale esperienza ha luogo, i concetti già esistenti “non bastano più”, non arrivano a farci “chiudere” la nostra comprensione dell'oggetto, a farcelo “sussumere” come “un caso di...”. Si mette in moto allora quella interazione reciproca fra tutte le facoltà della mente, di cui Kant parla nella *Critica della facoltà di giudizio*, e attiviamo un “guardare-atravverso” e un “ripensare propriamente” le nostre sensazioni ed esperienze, al fine di identificare quale sia quel *quid* così potentemente riflesso nell'oggetto o nell'azione che abbiamo di fronte. Rimanendo con Kant, di fronte a un'esperienza

esemplare abbiamo bisogno di formulare *ad hoc*, non disponendone di alcuno previamente, il “principio” di cui quell’esperienza costituisce un’esemplificazione. Le rivoluzioni politiche, la fondazione di religioni nuove, certi gesti morali come quello del buon Samaritano o di Padre Kolbe, e le opere d’arte e le azioni che inaugurano stili nuovi e prassi nuove sono spesso di questo genere: dischiudono mondi, offrono nuovi modi di vedere ciò che è sotto i nostri occhi *e al tempo stesso* inaugurano nuove dimensioni della normatività, di ciò che deve essere.

Il punto che mi interessa sottolineare è che questa fusione nucleare di fattualità e normatività che si produce nell’esemplarità, nell’essere come si deve essere e insieme dover essere come si è, libera anch’essa, non meno della fusione nucleare a paragone della normale fusione dei metalli, una grande energia che è in grado di devastare tutti gli ordini vigenti – dal neoclassico all’Ancien Régime, dal Cristianesimo unico dell’unica Chiesa alla poesia in rima – e di trascendere il contesto di provenienza. Questo trascendere il proprio contesto poggia sulla capacità di ciò che è esemplare di ispirare la condotta di altri che sono situati fuori o temporalmente oltre il contesto in cui l’esperienza esemplare si è prodotta. Per concludere questa prima parte della conversazione, porre come compito dell’estetica il “pensare propriamente” in cosa l’esemplarità consista, nella molteplicità delle sue manifestazioni, può risolvere quella difficoltà di non ridurre l’estetica a una filosofia applicata a un’ontologia regionale – perchè l’esemplarità non conosce ambiti privilegiati – senza al tempo stesso rendere l’estetica indistinguibile dalla filosofia in generale, perchè la filosofia prende ad oggetto tante altre cose che non sono riconducibili all’esemplarità. Al tempo stesso una estetica dell’esemplarità preserva una “special relation” con la pratica artistica come il dominio che, a differenza della politica e della morale, ha fatto dell’esemplarità il suo centro.

## **2. L’estetica dell’esemplarità nel nostro orizzonte filosofico**

Vengo alla seconda domanda: quale ruolo può giocare un’estetica intesa come *sguardo-attraverso* che tematizza “l’esperienza dell’esemplarità” all’interno dell’orizzonte filosofico contemporaneo? Si tratta di un ruolo che ha pochi precedenti nella storia della filosofia occidentale. Il motivo è presto spiegato. La prima metà del Novecento ha conosciuto un terremoto filosofico, talvolta designato con il termine “svolta linguistica”, che ha lasciato sul terreno i principali edifici fondativi. Le principali scosse sono troppo note per ripercorrerle: nel 1922 Wittgenstein afferma, nel *Tractatus*<sup>5</sup>, che i limiti del proprio linguaggio sono anche i limiti del proprio mondo, e nel 1953 che non si può comprendere cosa vuol dire seguire una regola se non si ha familiarità con un’intera forma di vita entro cui la regola si inserisce; nel 1951 Quine demolisce la distinzione fra giudizi sintetici e analitici; in un lessico diverso Heidegger avanzava una tesi non dissimile quando parlava di verità

---

<sup>5</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.

come *alétheia*, resa possibile da una *Lichtung* che consente alla luce di filtrare e dunque disvelare ciò che altrimenti rimane nascosto, e tanti altri contributi che vanno nella medesima direzione potrebbero essere citati. Ponendo in dubbio che ci si possa affacciare all'esterno della caverna platonica e offrire un resoconto del mondo indipendentemente dal potere formativo di un linguaggio che è nutrito fra le altre cose dalle ombre della caverna, e postulando che caverne diversamente geolocalizzate forniscano una diversità di mediazioni linguistiche per riferire del medesimo mondo esterno, il sisma ha demolito interi edifici filosofici che nel tempo si erano limitati a variare il tema platonico lasciandone immutata la struttura.

Oggi, a partire dalla fine del secolo passato, le neuroscienze e la svolta realista provano a ricostruire questi edifici *come se* il terremoto non fosse mai avvenuto e per giunta senza assumere le dovute precauzioni antisismiche. Ritengo questo uno sforzo vano, sintomatico più che altro del fatto che il cosiddetto “dibattito filosofico” ha una natura ambigua: per un verso segue la dinamica del *problem-solving* con progressione argomentativa interna, ma per un altro verso, come la moda magistralmente indagata da Georg Simmel, segue un meccanismo di saturazione e distinzione. Non uno dei dubbi che la svolta linguistica ha piantato nel cuore di ogni fondazionalismo ha ricevuto risposta – ovvero nessuno ha mostrato come una esperienza non elementare del mondo sia possibile senza la parzialità di un linguaggio, nessuno ha ristabilito la linea di divisione fra sintetico (vero in virtù di uno stato del mondo) e analitico (vero in virtù del significato dei termini con cui è descritto), nessuno ha mostrato come ci si possa intendere fuori di una *Lebenswelt*, come la comprensione anche di enunciati semplici possa prescindere da quello che Searle ha chiamato *background*. Semplicemente, il pubblico filosofico delle nuove generazioni ha avvertito una certa saturazione con le premesse culturaliste ed ermeneutiche dei primi due terzi del Novecento, e da questa saturazione è derivata la propensione verso nuovi programmi di ricerca.

Consentitemi tuttavia di restare nel solco del *problem-solving*, fedele all'intuizione di Kuhn per cui uno dei valori guida delle imprese teoriche è, fra gli altri, anche la *tenacia*. E quindi, riannodando il filo del discorso, il ruolo che l'estetica può giocare in un orizzonte filosofico post-svolta-linguistica è quello di fornirci un modello per pensare una normatività, un dover essere, che trascende il contesto di origine *senza* fare appello a un esterno della caverna. In un mondo filosofico che si divide fra quanti immaginano che un qualche appiglio al mondo di fuori della caverna possa essere trovato e senza perdite essere tradotto in tutti i vernacoli dominanti nelle varie caverne e quanti sotto varie bandiere ritengono illusoria l'idea che la normatività possa trasferirsi oltre il proprio contesto – e dunque ad ognuno la sua immagine del mondo, percepita secondo la caverna di provenienza – l'estetica dell'esemplarità può “propriamente pensare” come la singolarità assoluta di ciò che è esemplare in un dato contesto possa generare un dover essere che estende il suo richiamo

al di là dei propri confini.

Nel resto di questa sezione proverò a mostrare come *l'estetica dell'esemplarità* abbia già una sua operativa presenza in ambiti specifici che con i tradizionali territori dell'estetica poco hanno a che fare, mentre nell'ultima sezione proverò a dire qualcosa di più teorico su come funziona. Nel mio campo – la filosofia politica di ispirazione normativa – per lungo tempo ha predominato un paradigma “perfezionista” secondo cui la legittimità di un regime politico, il suo meritare consenso, e la legittimità degli obblighi politici che al suo interno si sviluppano, deriverebbero dal fatto che le istituzioni e le procedure che lo caratterizzano in qualche modo realizzano, implementano, mettono in pratica un qualche principio di giustizia, o di libertà, o di eguaglianza valido per tutti i regimi. Così è stato fino a *Una teoria della giustizia*, pubblicata da Rawls nel 1971, l'ultimo grande testo del liberalismo perfezionista in cui un filosofo normativo ci offre un resoconto del fatto che là, fuori dalla caverna, splendono due principi di giustizia, lessicalmente ordinati. Molto si è scritto sul passaggio, iniziato già nel 1980 con “Kantian Constructivism in Moral Theory” e completatosi con *Liberalismo politico* (1993), verso un modello diverso di normatività. Rawls ne riassume il senso quando individua la base normativa, il fondamento della “giustizia come equità” non nel suo rispecchiare l'esterno della caverna, ovvero “un ordine antecedente e a noi dato”, ma nella “sua congruenza con la nostra più profonda comprensione di noi stessi e con le nostre aspirazioni” e nel suo essere “la dottrina più ragionevole per noi”.<sup>6</sup> Altrove Rawls spiega che la ragionevolezza, quale disponibilità a riconoscere gli oneri del giudizio e a fare la propria parte in un quadro di equa cooperazione, non è derivabile dalla pura e semplice razionalità, come ancora il testo del 1971 lasciava pensare<sup>7</sup>. E la ragionevolezza è lo standard normativo della ragione pubblica, in quanto distinta dalla ragione pratica e in quanto istanza regolatrice delle scelte politiche essenziali in una società democratica bene ordinata. Ora il punto per noi interessante di questa svolta è che mentre la tradizionale idea del “più razionale per noi” si lascia “ridurre al concetto” – nello specifico il concetto di ottimizzazione dei mezzi rispetto ai fini – non altrettanto vale per l'idea che qualcosa sia “più ragionevole per noi”. Quello che è “più ragionevole” include al proprio interno non solo un'umiltà epistemica e una disponibilità cooperativa (elementi perfettamente concettualizzabili) ma anche una promessa di fioritura o di realizzazione al meglio di chi noi siamo, la quale fioritura è sul piano politico l'equivalente del completamento ottimale di un'opera d'arte. Come nel caso dell'opera d'arte, vi è un tessuto simbolico precedente da non violentare, ma che al tempo stesso non imprigiona, e vi è un “discorso” possibile, un oggetto di cui discutere – il valore estetico finale dell'opera, quel momento normativo o “universale” (nel lessico di Kant) in base a cui tutti poi “dovrebbero” riconoscere il superiore valore estetico della soluzione adottata rispetto alle alternative. Vi è anche lo spazio di una dimensione di terzietà, rappresentata dal critico che discute con altri critici del valore estetico della scelta compiuta dall'artista (“valeva la pena che Coppola rifacesse *Apocalypse Now* con le scene che aveva dovuto escludere dal montaggio per meri motivi economici?”). Però questa “realizzazione al meglio” delle potenzialità di un'operazione artistica non

---

<sup>6</sup> J.Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 1980, 88, 519.

<sup>7</sup> Cfr. J.Rawls, *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino, 2012, p. 50, nota 7.

si lascia ridurre a un concetto, alla massimizzazione di qualcosa, nemmeno al bilanciamento Pareto-ottimale di una serie di variabili. È puro *durch-schauen* o “pensare propriamente” l'unità di “ciò che si è fatto sinora” e la possibilità di farne fruttare il potenziale implicito di senso nel modo più completo e insieme *individuato, unico*. Questa operazione è il luogo del genio, come titolare dell'imprevedibile, temperato dal gusto ovvero dal senso condiviso della resistenza del materiale, di un materiale la cui plasticità non è infinita. Analogamente, quando una Corte Suprema, o i membri di un'assemblea costituente o di un'assemblea legislativa, discutono della costituzionalità di una legge o di una riforma costituzionale, ciò che è “più ragionevole per noi”, diversamente dal “più razionale per noi”, non si lascia ridurre a una formula concettuale. Piuttosto, il “più ragionevole per noi” ha un momento sostanziale rivolto al passato con cui bisogna fare i conti, ma che non ci imprigiona, ed ha anche un aspetto rivolto al futuro, ove viene tematizzato il potenziale di fioritura racchiuso nella nostra vita in comune, in forme che ne portano la segnatura e in qualche modo la “migliorano”. L'operare politico ispirato alla ragionevolezza della ragione pubblica non può essere ridotto né al rispecchiare le preferenze empiricamente date di un attore collettivo, né al rispecchiare un principio “antecedentemente dato”. La normatività a cui risponde è quella propria di ciò che è esemplare e su cui l'estetica riflette. Il legislatore di Rousseau, nel *Contratto sociale*, sta alla comunità politica come il genio kantiano sta all'operazione artistica che compie – ovvero, infonde una nota imprevedibile ma intonata nella vita politica di una collettività, quando disegna non “leggi buone in se stesse” ma leggi appropriate per il loro destinatario<sup>8</sup>, al cui giudizio la sua proposta è comunque sottoposta, come l'opera del genio è validata dal gusto nell'impianto kantiano.

Un ragionamento simile possiamo svilupparlo a proposito di altri autori centrali nella filosofia politica normativa attuale. Ad esempio, Habermas implicitamente accenna a un modello di questo tipo quando, invece di invocare la normatività delle condizioni idealizzate della comunicazione, si riferisce piuttosto al contenuto normativo della modernità (ovvero, al fatto che non possiamo scegliere di non essere moderni), alla irreversibilità dei processi di apprendimento (ovvero, ciò che apprendiamo talvolta ci trasforma in modo irreversibile), o alla autorità della costituzione come proveniente dal nostro trovarci “nella stessa barca” con i nostri predecessori che godettero del privilegio di garantirsi l'un altro direttamente, in un dialogo deliberativo, quei diritti che noi oggi siamo tenuti a rispettare.<sup>9</sup> La “stessa barca” è nel lessico habermasiano l'equivalente di “impegnati a condurre a termine lo stesso film, la cui realizzazione si tramanda per generazioni”.

La presenza di un'implicita normatività esemplare la ritroviamo in Dworkin quando, nonostante la sua fede nell'esistenza di un'unica soluzione giusta ad ogni problema di *adjudication* o giurisdizione, ci descrive il produrre una sentenza di costituzionalità come un processo in cui il

---

<sup>8</sup> “Come, prima di iniziare una grande costruzione, l'architetto osserva e sonda il terreno, per vedere se ne può sostenere il peso, così il saggio legislatore *non inizia con il redigere leggi buone in se stesse*, ma esamina prima se il popolo cui intende destinarle è idoneo a sopportarle” (Rousseau, *Il contratto sociale*. Nuova edizione a cura di Roberto Gatti, Milano, BUR, RCS Libri), p. 96.

<sup>9</sup> J.Habermas, “Constitutional Democracy – A Paradoxical Union of Contradictory Principles?”, *Political Theory*, 2001, Vol. 29, n. 6, pp. 766-781.

giudice, operando come uno scrittore che erediti un romanzo scritto a metà, debba aggiungervi un capitolo suo e nel far ciò debba valorizzare al meglio (*make the most*) il tessuto narrativo precedente aprendolo al “miglior completamento possibile”, ovvero a quel completamento che favorisce il fiorire di una comunità politica retta da certi principi costituzionali.<sup>10</sup>

E infine la ritroviamo in Ackerman, quando nella sua ricostruzione di quattro grandi snodi della storia costituzionale degli Stati Uniti (il momento fondativo a Filadelfia, la Ricostruzione dopo la Guerra Civile, il New Deal e, più recentemente, la stagione dei diritti civili), mostra come in ognuno si è prodotta una *unconventional adaptation*, “uno strappo” alle regole vigenti che per un verso non arriva alla mistica palingenetica di una rivoluzione ma per l'altro esibisce un sintomatico *bootstrapping normativo*, ovvero si valida *juxta propria principia* in virtù non del derivare da qualcos'altro, ma del suo aprire un nuovo percorso realizzativo a quella “costituzione materiale” che nel lessico americano si chiama non a caso “the living Constitution”. La *forza* dei *landmark statutes* (le grandi leggi-icona che, come la nostra legge sul divorzio, non sono tecnicamente di rango costituzionale, ma lo sono *sostanzialmente* nel cambiare sensibilmente la nostra vita associata) e dei *judicial superprecedents* (come *Brown vs. Board of Education* del 1954), quella forza che li fa elevare a “momenti costituzionali” della seconda metà del XX secolo, è una forza non derivante logicamente da un principio – “equal protection of the law” fu egualmente ritenuto compatibile con la segregazione in *Plessy vs. Ferguson* nel 1896 – e neppure che procede solo dal consenso, elettorale o interno a una Corte. È una *forza* che si impone e poggia sul dischiudimento di possibilità per la realizzazione esemplare di un nucleo di valori costituzionali in cui riconosciamo chi noi insieme siamo (la “barca” habermasiana) e vogliamo essere come comunità politica – e non devo ricordare a questo pubblico come “forza” sia stato recentemente rivendicato da Christoph Menke come un concetto eminentemente estetico<sup>11</sup>.

In tutti questi casi ci imbattiamo nel medesimo compito: “guardare-attraverso” o “propriamente pensare” che cosa significhi esemplarità, che cosa significhi congruenza eccezionale con il proprio tratto costitutivo, ovvero “essere come si deve essere” *politicamente*, compito per il quale la filosofia politica può attingere e riferirsi alla riflessione estetica. In conclusione di questa seconda parte, quindi, possiamo affermare che nell'orizzonte filosofico in cui siamo immersi il ruolo di un'estetica intesa come *sguardo-attraverso* che tematizza l'esemplarità dell'esperienza esemplare è quello di orientare quanti nel proprio specifico di riflessione, quale che esso sia, si trovano a rendere conto di una normatività o un dover essere che né “deriva” da modelli decontestualizzati né si lascia ridurre alla mera preferenza o all'essere creduto valido da parte dei pubblici di riferimento: un ruolo che proietta l'estetica al centro dell'impresa filosofica di questo nuovo secolo, senza però ambiguamente dilatarne i confini sino a farli coincidere con quelli della filosofia in quanto tale.

---

<sup>10</sup> La migliore formulazione di questa posizione si trova in R.Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1986, pp. 228-38, tr. it. di L.Caracciolo di San Vito, *L'impero del diritto*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 216-224;

<sup>11</sup> Cfr. Christoph Menke, *Forza. Un concetto fondamentale dell'antropologia estetica*. Roma, Armando, 2013.

Non posso qui entrare nel dettaglio di qualcosa su cui sto ancora lavorando, ma se ipotizziamo che la “ragione pubblica” di Rawls e quella “comunicativa” di Habermas non siano che la punta dell'iceberg di una più generale *ragione deliberativa*, distinta da quella *speculativa* (sia teorica che pratica) per il fatto di operare sempre in riferimento alla necessità di coordinare l'agire di una pluralità di attori in un contesto e in un ambito temporale, mentre quella speculativa ambisce a fornire risposte valide “a prescindere dal contesto” e “in qualunque momento”, allora una estetica dell'esemplarità può fungere da *organon* della ragione deliberativa, perché quest'ultima, per dar conto della propria capacità di trascendere il contesto senza riconfluire nella modalità speculativa, non può che far perno sul iudizio riflettente e riferirsi alla normatività di ciò che eccelle *juxta propria principia*, esemplarmente.

Rimane una terza domanda: se parliamo di trascendere il contesto di origine, in che modo questo può avvenire nel caso dell'esemplarità? Non basta rispondere in negativo, ricordando che ciò che è esemplare si impone non in forza di un principio antecedente e neppure in forza del diffondersi fattuale di una *credenza* nel suo essere eccezionale. Occorre una risposta *in positivo*.

### **3. Il “sensus communis”: una rivisitazione**

È la stessa domanda che travaglia Kant nei primi 40 paragrafi della *Critica della facoltà di giudizio*. 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, entrambe profondamente problematiche. La prima strategia comporta un ispessimento ermeneutico e fenomenologico del *sensus communis*. La strategia opposta è quella del minimalismo quasi-naturalista kantiano. Occorre evitare questi due vicoli ciechi e delineare una concezione del *sensus communis* alternativa.

Considero la prima strategia più parte del problema che della sua soluzione. La riabilitazione gadameriana del *Vorurteil* come condizione fondamentale di una soggettività umana sempre immersa in processi interpretativi rischia di condurre a uno scadimento del *sensus communis* a senso comune. Il *sensus communis* così inteso 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 tale e quale 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>12</sup> Non a caso l'ermeneutica gadameriana rimane silente sulla questione della validità dell'interpretazione. In modo simile, nella riflessione

---

<sup>12</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.

fenomenologica di Husserl e Schutz troviamo, sotto il titolo di *Lebenswelt*, un *sensus communis* ridotto a senso comune. Il *sensus communis* è pensato da Schutz come un mondo condiviso, un “mondo della vita” inteso come uno stock di conoscenze implicite condivise, la cui validità è data per scontata da tutti i membri della società quando operano nell’ “atteggiamento naturale ingenuo”. Il mondo della vita è la totalità di “ciò che tutti sanno che tutti sanno”.

Questi approcci, ermeneutico e fenomenologico, alla concettualizzazione del *sensus communis* sono inficiati da due ovvie limitazioni.<sup>13</sup> In primo luogo, un *sensus communis* così inteso diventa una specie di “sapere”, e per di più un sapere contraddittorio e solo parzialmente chiaro, perchè l’attore sociale che agisce nel mondo della vita è interessato più all’efficacia pratica dell’azione che non alla conoscenza. Quindi il sapere immagazzinato nel mondo della vita è spesso una conoscenza solo di superficie, tradizione orale, poco più che un insieme di voci persistenti – *doxa* allo stato puro.

In secondo luogo, un *sensus communis* pensato in questi termini rimane costitutivamente incapace di trascendere il proprio contesto. Come un orizzonte, si muove con noi. Parafrasando 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>14</sup>

La strategia di Kant prende le mosse dall’intuizione opposta. Kant “ufficialmente”, stando alla lettera dei passi in cui tratta dell’argomento, sceglie di concettualizzare il *sensus communis* come una facoltà *naturale* dell’essere umano. La sua presa di distanza dall’altra strategia concettuale è segnalata dal suo utilizzare il *sensus communis* (*Gemeinsinn*) in opposizione a *gemeine Verstand*, ovvero in opposizione al senso comune come è inteso dalla tradizione inglese dei filosofi del “senso comune”. Nel § 19 Kant spiega perché in materia di gusto non è possibile contare sul consenso di tutti coloro i quali esamineranno l’oggetto, ma al massimo è possibile “aspirare” ad esso. Non possiamo contare su tale consenso, continua Kant nel § 20, perchè non disponiamo, diversamente dal caso del ragionamento logico, di alcun *principio* che si possa presupporre come universalmente condiviso. E tuttavia, se i giudizi di gusto fossero del tutto indipendenti da *qualsiasi* principio – come i giudizi intorno al piacevole – la questione della loro validità neppure si porrebbe. Dunque questi giudizi sul bello e, nel nostro lessico, sull’esemplarità stanno in qualche modo a metà strada fra i giudizi interamente soggettivi intorno al piacevole e quei

---

<sup>13</sup> Alcuni interpreti attribuiscono questo difetto anche alla concezione arendtiana del giudizio. Cfr. J.Nedelski, *Judgment, Diversity and Relational Autonomy*, in R.Beiner e J.Nedelski (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, cit., pp. 117-18. Per la mia interpretazione rimando al capitolo 2, p. 7 (ms).

<sup>14</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.

giudizi cognitivi o morali che si avvalgono invece di principi specificabili tramite concetti.

“Stare in qualche modo a metà strada” vuol dire che tali giudizi poggiano su un principio *soggettivo*, il quale determina un *sentimento* – il sentimento di piacere legato alla percezione di certi oggetti – però lo determina *in modo universale*, in un modo che ci permette di attenderci il consenso di tutti. Questo “principio soggettivo” è un *sensus communis* e forse si potrebbe chiamarlo un “comune sentire” o una comune “sensibilità” che nulla ha a che fare con i concetti. Nondimeno un qualche *contenuto* tale comune sentire o sensibilità deve pure averlo<sup>15</sup> e soprattutto come dar conto del supporre che sia presente in tutti gli esseri umani?

La ragione ci è offerta in parte nel § 21. Se non presupponessimo che questa comune sensibilità è presente in tutti gli esseri umani, sostiene Kant, perderemmo la possibilità di pensare che vi sia un legame fra il mondo delle nostre rappresentazioni e il mondo degli oggetti: come gli scettici di tutte le epoche hanno sostenuto, questo legame non sarebbe che un mero esercizio retorico o l'effetto di un dispositivo di potere. Il presupposto di una comunicabilità universale è invece ciò che salva l'idea di una corrispondenza delle nostre rappresentazioni all'oggetto e con ciò anche una visione non scettica della validità, ivi inclusa la validità estetica. Kant poi analizza ulteriormente questa comunicabilità universale ma, come vedremo, qui tocchiamo i limiti della sua strategia volta a “naturalizzare” il *sensus communis*. In primo luogo, Kant cerca di giustificare la comunicabilità universale di un sentimento sulla base di quanto deve ancora essere dimostrato – ovvero, l'indifendibilità dello scetticismo – piuttosto che far poggiare l'indifendibilità dello scetticismo su una dimostrazione della comunicabilità delle nostre conoscenze e giudizi. E inoltre cerca di mostrare che la comunicabilità del sentimento del piacere si collega alla struttura e ai rapporti dell'immaginazione e dell'intelletto, per ipotesi comuni a tutti gli esseri umani.

L'universalità del giudizio estetico rischia allora di dipendere concettualmente dalla universalità dell'apparato cognitivo, l'oggetto nella *Critica della ragion pura*. E come può la sensibilità comune presupposta dal giudizio di gusto essere concepita come una dotazione naturale dell'essere umano, collegata al suo apparato percettivo? Questa naturalizzazione del sentimento di piacere non ci consegna al sogno di Sancho Panza?<sup>16</sup>

Nel suo saggio “Of the Standard of Taste” Hume riprende 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 e destinato ad essere offerto durante una grande festa. Lo

---

<sup>15</sup> Henry Allison ha richiamato l'attenzione sul fatto che Kant, nella sua concezione del *sensus communis*, ha sottolineato che si tratta di un *sensu*. E' infatti un “sense (or feeling) for what is universally communicable, which can also be assumed to be universally shared. Otherwise expressed, it is a shared capacity to feel what may be universally shareable”, H.E.Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 146.

<sup>16</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.

assaggiarono con gravità, dopo molta preparazione, più volte e 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, soddisfatti del responso, presero un po' in giro i due intenditori per quella che appariva come una pretenziosa 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 – per quanto vogliamo svincolare il giudizio estetico dall'applicazione di concetti e principi – alla fine ci debba pur 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, 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 rappresentazione<sup>17</sup> – un accordo spontaneo che il *sensus communis* registra e su cui fonda la sua anticipazione di un consenso universale.

Resta il fatto che anche 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 accusati di irrazionalità, ma al tempo stesso vogliamo 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. Dobbiamo guardare altrove, a una teoria “non ufficiale” del giudizio, ovvero a passaggi della *Critica della facoltà di giudizio* in cui Kant offre una caratterizzazione del piacere estetico di tonalità diversa rispetto alla naturalizzazione

---

<sup>17</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.

del piacere suggerita dai paragrafi 20 e 21. Uno dei passaggi più interessanti è contenuto nel § 23, in cui Kant compara il piacere collegato al bello e il piacere collegato al sublime.

Fra le differenze che li separano, una è di particolare interesse per noi. Mentre il piacere legato al sublime si lega al 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>18</sup>

Da qui può muovere una strategia filosofica diversa – non letteralmente kantiana ma compatibile con Kant – in base alla quale il piacere collegato all'esperienza estetica non consiste solo nella gratificazione proveniente dal gioco reciproco della immaginazione e dell'intelletto, non si lascia ridurre a *by-product* di una armonia fra l'oggetto e la fisiologia dell'apparato percettivo, ma attinge a una riflessione su ciò che è "peculiarmente umano" e 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 l'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 non può non fare esperienza – quali che siano le coordinate entro cui 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 cosa voglia dire per la propria vita *fiorire o ristagnare*.

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" designa una congruenza ottimale con se stessa da parte di un'identità. Considerata da questo punto di vista, l'opera d'arte riuscita suscita un piacere che possiamo attenderci universalmente condiviso in quanto evoca la riuscita di una vita umana: l'eccellenza estetica di un'opera d'arte viene esperita e "compresa" a partire dal nostro condividere intuitivamente il "sentimento" – non riducibile a concetti – che una vita sta riuscendo nei suoi propri termini.

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

---

<sup>18</sup> Ivi, § 23, p. 74.

ermeneutico del *sensus communis* come tradizione e mondo della vita, consiste in questa capacità universale di avvertire il fiorire, l'affermazione della vita. Questa nozione mostra allora consonanza con altre versioni novecentesche dell'esperienza estetica quali l'idea di *disvelamento* in Heidegger, l'idea di *esperienza* in Dewey o quella di "transfiguration of the commonplace" in Danto.

Il *sensus communis* rivisitato è allora una sensibilità per la riuscita di una vita umana, che può essere ulteriormente articolata in una serie di dimensioni utilizzando un lessico situato in qualche modo "prima" o "sotto" il livello della differenziazione delle culture. Il progetto non è quello di ricostruire un'altra antropologia filosofica, quanto piuttosto quello di ricostruire intuizioni situate in uno spazio equiaccessibile a partire dalla pluralità delle culture.

Un esempio di questo tipo di intuizioni pre-culturali ma non naturali viene da un esperimento mentale escogitato da Nozick.<sup>19</sup> Immaginiamo 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 proporzionalmente 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, è segno che possediamo intuizioni riguardo al bene per una vita umana che sono indipendenti dalla cultura in cui siamo immersi, anche se non potremmo articolare il significato di queste intuizioni senza ricorrere ad una lingua e una cultura storiche. In *Autenticità riflessiva* ho sostenuto che la teoria psicoanalitica, uno dei lessici più ricchi e differenziati per ricostruire le nostre intuizioni in merito a cosa voglia dire per un'identità individuale fiorire, suggerisce la rilevanza di quattro dimensioni della soggettività realizzata<sup>20</sup>: la *coerenza*, la *vitalità*, la *profondità* e la *maturità*.

Riguardo alla *coerenza*, non c'è vita umana che possa considerarsi riuscita, in qualunque cultura, senza un minimo di coesione attorno a un tema, un progetto riconoscibile, fosse anche il progetto postmoderno di un nomadismo puro, senza un minimo di continuità, intesa come riconducibilità degli episodi che la costituiscono ad una narrazione, senza un minimo di demarcazione da ciò che è altro da sé.

---

<sup>19</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.

<sup>20</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.

Quanto alla *vitalità*, la quale racchiude aspetti quali la percezione del Sé come *degnò di amore e di stima*, la *capacità di aderire alla vita* e di sviluppare un *interesse* nei suoi confronti, non c'è vita umana che possiamo avvertire come fiorente se la nostra autorappresentazione si accompagna a un senso di *indegnità* o di *vergogna*, se percepiamo il nostro Sé come falso e vuoto.

La dimensione della *profondità* designa la capacità di accedere alle proprie dinamiche psichiche e di iscriverle nella costruzione della propria identità. Possiamo concepirla *cognitivamente*, come *conoscenza di sé* o in una chiave *pratica*, come *autonomia e governo di sé*. L'intuizione è che non c'è vita umana che possa considerarsi riuscita se la persona non ha un minimo di consapevolezza di sé o assume impegni sotto una regia non riconducibile a sé.<sup>21</sup>

Infine, la *maturità* è capacità di venire a patti con la fatticità del mondo naturale e sociale, senza con ciò senza diventare un altro, e include anche la capacità di addomesticare le proiezioni di onnipotenza del Sé, di tollerare l'ambivalenza, e di accettare emotivamente la propria finitezza. Qui l'intuizione, pre-culturale ma post-naturale, è che non può darsi vita pienamente riuscita senza un solido senso della demarcazione fra le proprie fantasie, desideri, volizioni e il mondo esterno.

Nella misura in cui possiamo ritenere che alcune fra queste dimensioni della soggettività realizzata possano essere pertinenti anche per altre culture, sia pure entro lessici diversi, possiamo intendere come sia possibile che un giudizio il quale non chiama in gioco né principi né concetti, e ci parla della capacità, da parte di qualcosa, di “promuovere e affermare” la nostra vita, possa mai trascendere il suo contesto di origine. Può farlo appellandosi a dimensioni, accessibili da una pluralità di prospettive, che sono intuitivamente pertinenti per partecipare alla esperienza umana – universale quanto quella della finitezza e della corporeità – del veder fiorire o ristagnare la propria vita. È compito di una teoria del *sensus communis*, quale centro normativo di un'estetica dell'esemplarità, ricostruire queste dimensioni 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 diversi passaggi al suo interno.<sup>22</sup> Costituisce una delle

---

<sup>21</sup> Per un interessante versione non riflessiva del concetto di autenticità, cfr. Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Parigi 2004, tr. it. *Pratiche dell'io*, di M. Piras, Meltemi, Roma 2006).

<sup>22</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” (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 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,

direzioni verso cui riformulare la nozione kantiana di *sensus communis* alla luce di priorità che appartengono al nostro contesto filosofico e al nuovo ruolo che l'estetica dell'esemplarità può giocare nel XXI secolo.

---

insito in un oggetto, di arricchire, affermare e promuovere la vita degli esseri umani, per capire come sia possibile l'esistenza di *geistlos Kunstwerke*.