

JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Validità esemplare, estetica e politica

Anno 2009



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.unifi.it/>

Segreteria@juragentium.unifi.it

ISSN 1826-8269

Vol. VI, numero monografico: *Validità esemplare, estetica e politica*, Anno 2009

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

**Validità esemplare, estetica e
politica**

**Discutendo *La forza dell'esempio* di
Alessandro Ferrara**

a cura di Leonardo Marchettoni

Indice

INTRODUZIONE: ESEMPLARITÀ E POLITICA	5
LEONARDO MARCHETTONI	
L'ESEMPIO DEI DIRITTI UMANI	8
LUCA BACCELLI	
COMMENTI A <i>LA FORZA DELL'ESEMPIO. IL PARADIGMA DEL GIUDIZIO</i>	12
CHIARA BOTTICI	
NOTE A MARGINE DEL VOLUME DI ALESSANDRO FERRARA <i>LA FORZA DELL'ESEMPIO</i>	15
LUCIO CORTELLA	
A PROPOSITO DI <i>LA FORZA DELL'ESEMPIO</i> DI ALESSANDRO FERRARA	19
FRANCO CRESPI	
COMMENTI A ALESSANDRO FERRARA, <i>LA FORZA DELL'ESEMPIO. IL PARADIGMA DEL GIUDIZIO</i>	25
ANNA ELISABETTA GALEOTTI	
AFFERRARSI PER IL CODINO? MÜNCHHAUSEN E L'ESEMPLARITÀ DELL'ESEMPIO	29
TONINO GRIFFERO	
ON THE VERY IDEA OF THE UNIVERSALITY OF POLITICAL JUDGEMENT	38
LEONARDO MARCHETTONI	
LADDOVE LIBERTÀ E NECESSITÀ SI INCONTRANO	47
MASSIMO ROSATI	
RULING EXEMPLARITY AND THE PARADIGM OF REFLECTIVE JUDGEMENT	52
DANIELE SANTORO	
REPLICA DELL'AUTORE	67
ALESSANDRO FERRARA	

Introduzione: esemplarità e politica

Discutendo *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio* di Alessandro Ferrara

Leonardo Marchettoni

Con *La forza dell'esempio* (1) Alessandro Ferrara prosegue un percorso teorico iniziato con *Modernità e autenticità* e continuato con *Autenticità riflessiva* e con *Giustizia e giudizio* (2). È ovvio che nel corso dei quasi venti anni che separano questa ultima tappa dal primo tassello del percorso molte cose sono cambiate. Al tempo stesso, il progetto filosofico di Ferrara ha conservato un'invidiabile coerenza e unità di intenti. Il centro di questo progetto consiste in una riflessione sulle trasformazioni che l'avvento della modernità comporta sulle nozioni di autenticità e di validità normativa. Si tratta quindi di una tematica non solo profondamente attuale ma anche radicata nel dibattito contemporaneo europeo e nordamericano.

Il nucleo concettuale della proposta teorica di Ferrara viene sviluppato nel primo capitolo del libro. In queste pagine viene introdotta una teoria pluralista della validità normativa. Lo scenario di sfondo è il passaggio dal paradigma del giudizio determinante, caratterizzato dal triplice sigillo dell'oggettività, universalità e comunicabilità ma ormai screditato definitivamente dalla svolta linguistica, al paradigma del giudizio riflettente, basato sul modello della validità esemplare. Ferrara rintraccia il prototipo di questo paradigma nel Kant della terza *Critica* (3). Al tempo stesso, tuttavia, ritiene che il modello della validità esemplare necessiti di una fondazione più accurata di quella elaborata dal filosofo tedesco. A questo proposito, Ferrara delinea due strategie fondazionali: la prima consiste in un "ispessimento ermeneutico" della nozione di senso comune, vale a dire nella considerazione del rilievo essenziale dei contesti di valutazione nella formulazione dei giudizi di valore. Questa risposta è, però, più parte del problema che della sua soluzione. A essa si contrappone un secondo modello di risposta, in pratica, quello sviluppato da Kant nella sua "Deduzione dei giudizi estetici". Questa soluzione consiste in una naturalizzazione del senso comune, che diventa parte del corredo della nostra comune natura umana, di modo che l'aspettativa di uniformità dei giudizi riflettenti viene collegata al corretto funzionamento di una universale facoltà umana.

Questi due tentativi di risposta sono entrambi insoddisfacenti, per opposte ragioni, dal momento che il primo evita l'ipostatizzazione della natura umana al prezzo di una ricaduta nel contestualismo e della rinuncia a una genuina universalità, mentre il secondo assicura l'universalità dei giudizi ma solo come controparte di un resoconto sostantivo - come tale, non necessariamente condivisibile - della natura umana. Ferrara tratteggia, tuttavia, una terza strada che dovrebbe assicurare l'universalità senza abbracciare il naturalismo. Questa soluzione prende le mosse dalla constatazione che esiste un vasto orizzonte di credenze universalmente condivise riguardo a ciò che fa fiorire e ciò che mortifica le nostre umane esistenze. Sulla base di questa universale saggezza pratica è possibile, sostiene Ferrara, costruire le basi di una concezione autenticamente universale della giustizia politica. Si tratta di una concezione che riconduce "l'universalismo della giustizia a un *giudizio riflettente orientato* che verte



JURA GENTIUM



sui requisiti della realizzazione di un'identità sovraordinata" (p. 62, corsivo nel testo), coincidente con l'intersezione delle prospettive degli attori in gioco. In questo modo l'ideale della giustizia viene a consistere in un "universale concreto" variabile storicamente in relazione ai sistemi concettuali adottati dai soggetti che di volta in volta si incontrano (si scontrano).

Nei capitoli successivi Ferrara mette alla prova questa concezione della normatività esemplare in una serie di contesti differenti. Nel secondo capitolo Ferrara la impiega per discutere la teoria del giudizio politico di Hannah Arendt e la nozione di esemplarità messa in campo dalla filosofa tedesca. Nel terzo, l'oggetto è la concezione rawlsiana di ragione pubblica. Ferrara riconosce nella nozione di ragionevole, messa in campo da Rawls a partire da *Liberalismo politico* (4), un'antesignana del proprio concetto di validità esemplare, sostenendo che la forza del ragionevole non è la forza di un'astratta legge morale ma è la forza di ciò che è esemplare, nel senso di ciò che è congruente con la propria identità situata. Il quarto capitolo, invece, è dedicato all'esplorazione del tema del male radicale come esemplarità negativa. In questa discussione Ferrara impiega anche la concezione durkheimiana del sacro, sostenendo che, mentre il sacro esemplifica il nostro meglio, il male radicale costituisce un'esemplificazione di noi *al nostro peggio*.

Il quinto capitolo tratta della specificità del modello di governo repubblicano. Ferrara sostiene che ciò che distingue la tradizione repubblicana da quella liberale non è collegato a una differenza tra libertà positiva e negativa, come argomentato, fra gli altri, da Philip Pettit (5), ma consiste nel concetto di normatività situata cui fanno riferimento i teorici repubblicani, in contrasto con la tendenza liberale a fare ricorso a principi generali e astratti. Particolarmente importanti, a mio avviso, sono i successivi capitoli sesto e settimo, in cui Ferrara tenta di applicare la propria teoria giudiziaria della giustizia all'ambito dei diritti umani. In questo campo, il discorso di Ferrara muove da una critica alle teorie di Rawls e Habermas per approdare a un'originale rilettura delle categorie della filosofia del diritto hegeliana. Il nucleo fondamentale della sua proposta teorica consiste nell'idea che il "punto di vista dell'umanità" funziona come un presupposto logico che permette il confronto tra diverse culture e diverse concezioni del valore. Entro questa prospettiva i diritti umani detengono una posizione cardine proprio in forza del loro carattere esemplare di lessico minimo sulla base del quale vengono articolate le attribuzioni di valore. Questa centralità si coniuga all'espansione attualmente in corso dell'identità globale attraverso fenomeni come la globalizzazione dei mercati e dell'industria culturale. Congiuntamente, questi due fenomeni definiscono i due versanti, ideologico e istituzionale, di un percorso in atto verso la definizione di un ordine cosmopolitico *in nuce*. Tuttavia, Ferrara sottolinea come non sia verosimile assumere come riferimento l'intero catalogo dei diritti contenuti nella *Dichiarazione Universale* del 1948, dal momento che tale documento contiene anche norme particolarmente "esigenti", che attribuiscono diritti (come il diritto alle ferie retribuite) che possono essere soddisfatti solo quando il sistema sociale supera un certo livello di benessere. Questo limite potrebbe essere superato da nuova dichiarazione universale emanata da un'apposita Convenzione mondiale che definisse l'insieme dei diritti fondamentali che legittimano l'intervento oltre i confini della sovranità nazionale.



Gli ultimi due capitoli, per quanto maggiormente distanti dei precedenti sotto il profilo dell'approccio teorico adottato dal modello giudiziaria delineato nelle prime pagine del libro, aggiungono nondimeno alcuni elementi di grande interesse all'immagine tracciata da Ferrara. L'ottavo è dedicato alla critica dei tentativi di elaborare un'idea astratta di Europa e alla definizione dell'istituzione europea come spazio privilegiato della speranza umana. Attraverso una rapida analisi di alcune delle più significative previsioni del Trattato costituzionale e una stimolante comparazione tra contesto statunitense ed europeo, Ferrara perviene all'identificazione delle specificità dell'Unione europea nel tentativo di affermare nel modo più compiuto la protezione della dignità umana. L'ultimo capitolo, poi, ha come tema il ruolo della religione all'interno della sfera pubblica e si sviluppa attraverso un serrato confronto con alcuni dei teorici - Rawls, Habermas, Taylor, Dworkin - che, negli anni più recenti, si sono impegnati a ripensare la posizione di credenti e non credenti nell'arena pubblica. Ferrara discute anche il differenziale di velocità evolutiva che separa i codici normativi di laici e credenti e le differenze nella separazione tra Stato e chiesa nel contesto italiano e in altri contesti statuali.

Questa sommaria presentazione non può certamente restituire la ricchezza argomentativa de *La forza dell'esempio*. Una ricchezza che ripaga senza dubbio una lettura attenta e simpatetica ma che non può lasciare indifferente nemmeno chi non condivide l'impostazione teorica adottata da Ferrara.

Note

1. *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli, 2008. Contemporaneamente a quella italiana è uscita anche l'edizione americana, *The Force of the Example*, New York, Columbia University Press, 2008..
2. Rispettivamente: *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di Jean-Jacques Rousseau*, Roma, Armando, 1989; *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999; *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Come *La forza dell'esempio*, tutti questi lavori nascono in inglese. In questa lingua sono apparsi come: *Modernity and Authenticity*, New York, State University of New York Press, 1993; *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, London, Routledge, 1998; *Justice and Judgment: The Rise and Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999.
3. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1913, trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999.
4. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, trad. it. *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
5. Cfr. P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, trad. it. *Repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli, 2000.

L'esempio dei diritti umani

Luca Baccelli

Nel suo ultimo libro, *La forza dell'esempio*, Alessandro Ferrara arricchisce ulteriormente la sua versione del “paradigma del giudizio”, elaborata nei precedenti *Giustizia e giudizio* e *Autenticità riflessiva* (1) e presentata come una via per affrontare il problema della fondazione dei principi nell'epoca della crisi del fondazionalismo. A differenza di quanto avviene in molta filosofia politica e giuridica contemporanea, alla ricerca di “assoluti morali”, di “verità etiche oggettive” e di “fondazioni ultime”, Ferrara prende sul serio la crisi dei fondamenti e dei principi universali che ha segnato il pensiero del Novecento. In un passo che vale la pena di citare, Ferrara pone agli esponenti delle “nuove forme di naturalismo” basate sui risultati delle neuroscienze, dell'informatica, della genetica, della sociobiologia, critici della svolta linguistica, domande di questo tipo:

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 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 a queste domande? E allora l'orizzonte postmoderno aperto dalla svolta linguistica è ancora tutto davanti a voi, insuperato, e lo rimarrà finché non sarete capaci di misurarvi con queste sfide (2).

Dunque Ferrara riconosce che ci troviamo entro “l'orizzonte della critica mossa dalla svolta linguistica a tutte le versioni del fondazionalismo moderno”; ma egli intende “disinnescare le implicazioni relativiste che finora, riduttivamente, sono state tratte dalle premesse e dalle tesi principali della svolta linguistica” (3). A questo scopo Ferrara si rivolge più tardi alla produzione teorica di Hannah Arendt; in essa, come è ormai ampiamente noto, si prospettava l'applicazione all'ambito della politica della teoria del “giudizio riflettente” elaborata da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* (4). Il giudizio riflettente collega la validità all'autenticità di un'identità individuale, collettiva o simbolica e in tal modo permette di rendere conto del fatto del pluralismo. Ferrara vede la “soggettività autentica” espressa nei modelli della “congruenza di una storia di vita” e della “congruenza dell'opera d'arte riuscita”. In questa ottica l'universalismo va inteso in senso *thin*, come “la proprietà di un enunciato o di una norma di poter



JURA GENTIUM



proiettare un qualche genere di cogenza al di là dei limiti del contesto in cui si origina” (5): non si può dunque risalire a prima di Wittgenstein alla ricerca di un linguaggio neutrale. Questa “universalità *sui generis*” rimanda a un senso di validità basato “sulle intuizioni intorno a ciò che Kant chiamerebbe [...] l’agevolazione e intensificazione della vita’ [*Beförderung des Lebens*]”. Si tratta per Ferrara di “un genere di universalità esemplare che non può imporsi su di noi come farebbe un conquistatore ma che nondimeno ci attrae come un seduttore. Un conquistatore può sconfiggerci indipendentemente da chi noi siamo, un seduttore non può sedurci indipendentemente da chi noi siamo [...]” (6).

L’universalismo viene così rivisitato dal punto di vista del giudizio e del concetto di validità esemplare. In questa prospettiva Ferrara opera un’interessante messa a punto del tema della ragionevolezza, propone una sua interpretazione del repubblicanesimo - visto che una corrente teorica particolarmente affine all’approccio giudiziaria - e affronta la questione del male radicale. Sulla base di questo schema, prende in considerazione i temi caldi della crisi della sovranità statale nell’epoca della globalizzazione, della definizione di un’identità europea, del rapporto fra religione e politica. Ed elabora un modello di giustificazione dei diritti umani, sul quale mi soffermo brevemente.

Per giustificare i diritti umani, sostiene Ferrara, occorre assumere il “punto di vista dell’umanità” - la *communitas* di tutti coloro che hanno condiviso, condividono e condivideranno la condizione umana - come un presupposto logico per il confronto fra diverse culture e diverse concezioni dei diritti umani, evitando di farne una proiezione della cultura occidentale. Su questa base, “anche noi occidentali [...] abbiamo titolo a far valere la *nostra* idea di cosa possa voler dire per l’umanità realizzare se stessa” (7) e ad opporci a concezioni che legittimano genocidio, pulizia etnica, eliminazione sistematica degli oppositori politici. A questo punto occorre “argomentare la tesi [...] secondo cui l’anticipazione di un’identità ideale dell’umanità che includa i diritti umani è in grado di portare l’umanità a una realizzazione *più completa* rispetto ad altri ideali etici che non includono, relativizzano o addirittura negano i diritti umani esplicitamente” (8). Ciò non significa che la cultura occidentale abbia l’accesso privilegiato della visione ultima che permette la migliore autorealizzazione dell’umanità; ma può legittimamente pretendere di difendere la possibilità che “una visione della realizzazione dell’umanità centrata sui diritti umani [...] non sia messa a repentaglio da crimini che possono marcare l’identità dell’umanità in modo irreversibile” (9). In questo modo sarebbe possibile conferire ai diritti umani “una autorità indiscutibilmente *giuridica* e non solo morale” e così definire “quali violazioni dei diritti umani costituiscono motivo per un legittimo intervento militare” (10). Allo scopo di favorire questo tipo di universalismo Ferrara propone una riduzione del catalogo dei diritti umani vigenti ad un nucleo di diritti umani “fondamentali” (11).

Il modello del giudizio si ricollega con la prospettiva di una “normatività situata” che Ferrara riprende dalla *Filosofia del diritto* hegeliana. Come la *Sittlichkeit* deve trovare un ancoramento istituzionale, così l’attribuzione di un’identità all’umanità nel suo complesso richiede una giuridicizzazione dei diritti umani e lo sviluppo di istituzioni in grado di proteggerli, un “nesso fra la giustizia globale internazionale e l’insorgere di istituzioni cosmopolitiche come un nesso *costitutivo*” (12). Che poi le concrete istituzioni cui si può far riferimento - dalle Nazioni Unite al FMI, dalla ICC al WTO -



siano criticabili almeno quanto lo Stato prussiano era criticabile come realizzazione dell'eticità è un'altra questione.

Credo che il modello del giudizio offra un contributo importante per impostare il tema del confronto interculturale sui diritti umani. Tuttavia ho l'impressione che nell'applicazione di Ferrara alla giustificazione dei diritti umani emergano alcune possibili ambivalenze di tale modello, e non vengano viceversa messe a frutto alcune delle sue potenzialità. Ferrara propone un catalogo minimo di diritti umani fondamentali come candidato per esprimere esemplarmente la *Beförderung des Lebens* dal punto di vista dell'umanità (passata, presente e futura) e in questo modo ritiene che si possa fondare una loro giuridicizzazione cosmopolitica e definire i casi in cui è legittimo l'*enforcing* militare. Potrebbe bastare quest'ultimo riferimento ad interrogarsi quanto lo schema proposto in sede di definizione del paradigma del giudizio sia poi effettivamente seguito: in condizioni non patologiche il seduttore, nel suo corteggiamento, fa un ricorso molto limitato alla violenza ed alla punizione. Ma soprattutto ci si può chiedere se il punto di vista dell'umanità sia adeguato come punto di partenza. L'umanità è un concetto ambivalente, che si presta ad essere declinato in forme differenziate, che può ammettere la distinzione fra situazioni e soggetti che la esprimono pienamente ed altri che esprimono un'umanità incompleta, o solo potenziale (come i barbari *natura servi* della tradizione aristotelica e scolastica). D'altra parte emerge qui la problematicità della nozione di *sensus communis* (cosa è esemplare, e per chi? Si pensi alla figura del "martire" che compie un attentato suicida) e si finisce per avere l'impressione che ciò che crea problema nel dibattito interculturale sta prima, sotto o oltre il *sensus communis* cui Ferrara fa riferimento.

Ma il paradigma del giudizio potrebbe forse essere sviluppato in un'altra direzione. I diritti umani potrebbero essere assunti come esempio "per noi", nel senso che acquistano valore esemplare data la loro congruenza con il modo in cui esprimono (il meglio) dell'esperienza giuridica occidentale moderna. Più precisamente, esprimono una corrente dell'esperienza culturale occidentale, che affonda le sue radici nell'antichità classica, nel diritto romano, nel cristianesimo antico e medievale, nell'umanesimo e nell'illuminismo (ed ha dovuto superare enormi difficoltà per ottenere un'affermazione sempre rimessa in questione, da Guantánamo ai campi Rom). In quanto esemplarmente radicati in una vicenda culturale, storica e sociale i diritti umani possono esercitare attrattiva (corteggiare e sedurre) entro altre esperienze culturali e d'altra parte aprirsi alla contaminazione di altri modelli esemplari. D'altronde, l'esemplarità della *Scuola di Atene* di Raffaello parla un linguaggio diverso dall'esemplarità di *Tagliente nel morbido* di Kandinskij ma proprio perciò è esemplare. In questo senso, ridurre i diritti umani ad un esemplare nucleo minimo (in ipotesi, tutelabile con interventi militari) mi sembra perdere un'occasione per sfruttare al meglio le potenzialità del paradigma del giudizio. Fra l'altro, ci si dovrebbe chiedere che cosa c'è di esemplare nei diritti umani: soltanto i contenuti normativi in essi espressi o anche la forma giuridica in cui sono espressi, il linguaggio che permette di affermarli, l'esperienza storico-sociale soggiacente? E d'altra parte, le proposte minimaliste di riduzione ad un nucleo fondamentale di diritti si risolvono molto spesso nella riproposizione delle tradizionali libertà negative della tradizione liberale, che rischia a sua volta di rendere i diritti umani assai meno seduttivi per molti potenziali partecipanti al dialogo.



Note

1. Cfr. A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999; Id., *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Ricordo che questi tre testi sono stati pubblicati in una prima versione in lingua inglese, fatto non consueto per la nostra comunità nazionale di politologi, storici del pensiero e filosofi giuridici e politici.

2. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 23).

3. Ivi, p. 21.

4. Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft in Werke*, hrsg. von der Königlich, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter, 1910 ss. (trad. it. di E. Garroni, H. Honegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino, Einaudi, 1999). Alla trattazione della facoltà di giudizio Arendt doveva dedicare l'ultima parte di *The Life of the Mind* (New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 [trad. it. *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1987]); ne parlò comunque nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago, Chicago University Press, 1982 [trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il melangolo, 1990]); sul tema cfr. le introduzioni di A. Dal Lago e P. P. Portinaro alle due opere arendtiane e: E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett, 1977; R. Beiner, *Political Judgment*, London, Methuen, 1983; B. Henry, *Il problema del giudizio politico fra criticismo e ermeneutica*, Napoli, Morano, 1992; M. Passerin d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, Routledge, 1994; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1994.

5. A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 31.

6. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., pp. 242-43.

7. Ivi, p. 175.

8. Ivi, p. 176.

9. Ivi, p. 177.

10. Ivi, p. 163.

11. Cfr. ivi, pp. 186-202.

12. Ivi, p. 185.

Commenti a *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*

Chiara Bottici

Esistono due tipi di filosofi. Da una parte, ci sono i sistematizzatori, coloro che riprendono le idee altrui, le valutano, le rimuginano, le propagano e le divulgano. Tutto ciò può essere fatto più o meno bene (esistono anche grandi sistematizzatori che sono passati poi alla storia), ma nella maggior parte dei casi si tratta di un'attività del pensiero che, per quanto utile a riempire le cattedre universitarie, è destinata a non resistere alla critica del tempo. Dall'altra, stanno invece quelli che qualcosa da dire la hanno loro stessi. A volte, proprio perchè portatori di istanze nuove, hanno più difficoltà ad affermarsi. Oltre ad una buona dose di fortuna e di creatività filosofica, non guasta in questo caso una certa tenacia, la capacità di portare avanti le proprie idee nonostante le mode ed i colpi più o meno favorevoli della sorte.

Alessandro Ferrara appartiene senz'altro a questa seconda categoria. Da anni si è impegnato nella promozione di un progetto filosofico che, per quanto non privo di precedenti anche illustri, rimane però originale proprio per la torsione conferita ed il contesto filosofico in cui si inserisce: il paradigma del giudizio. Dopo aver mostrato la fruttuosità di questo paradigma per un recupero in chiave riflessiva del concetto di autenticità (nel fortunato *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, 1999) e per uscire dalle secche di un'arida contrapposizione tra universalismo e particolarismo nell'affrontare il tema della giustizia (in *Giustizia e giudizio*, Laterza, 2000) Ferrara approda adesso al punto forse più alto della sua riflessione. Più alto, appunto, perchè in grado di ricomprendere e gettare nuova luce sul suo percorso precedente: dall'esempio alla giustizia e l'autenticità.

L'originalità dell'approccio sta già tutta nel titolo: quanti libri di filosofia politica parlano oggi della forza dell'esempio? Bisogna forse andare alla ricerca nei libri di estetica per trovare cenni in questa direzione. E gettare un ponte tra estetica e filosofia politica è forse uno dei meriti (ma, per chi ama i settori disciplinari a compartimenti stagni, demeriti) del libro. Riprendendo il tema kantiano del *sensus communis*, Ferrara ne fa il perno concettuale per ripensare il valore filosofico dell'esempio. Quest'ultimo è ciò che si presenta già come deve essere (p. 18). E l'esistenza del *sensus communis* è ciò che ne garantisce la specifica valenza normativa al di là del contesto di origine. Come un'opera d'arte riuscita media tra l'universale ed il particolare proprio perchè si presenta già nella sua particolarità come universale, così l'esempio è un particolare da cui può scaturire l'universale.

A scanso di equivoci, si dica subito però che non si tratta di un *sensus* naturalisticamente reinterpretato: non esiste un senso comune che naturalisticamente unifichi l'intera umanità. Né d'altra parte si può procedere verso un ispessimento fenomenologico ed ermeneutico di questa nozione: la riabilitazione gadameriana del *Vorurteil*, ad esempio, lascia ogni interpretazione prigioniera del suo contesto di origine e va quindi accantonata (p. 44). Sviluppando intuizioni che sono già presenti in Kant, almeno in quello che resiste alle tentazioni naturalistiche, Ferrara propone una terza via:



“il *sensus communis* rivisitato è allora questo sapere intorno alla riuscita di un’identità e che utilizza un lessico situato in qualche modo “prima” o “sotto” il livello della differenziazione delle culture” (p. 52).

Un esempio, come l’opera d’arte riuscita, contiene un’istanza di universalità perchè in grado di suscitare in noi un *sensus* del tutto particolare, quello appunto dell’affermazione e promozione della vita ovvero di un’identità autentica o realizzata. Ecco la proposta filosofica. Può piacere o meno, ma la sua rilevanza mi pare indubbia. Non sono un’antropologa di professione, ma l’idea che le diverse culture, pur nella loro varietà e mutevolezza, possano trovarsi a convergere nel riconoscere in cosa consista una vita realizzata o frustrata mi pare sia da prendere seriamente in considerazione. Tanto più oggi, in un contesto (filosofico ma anche politico) in cui si rischia altrimenti di rimanere prigionieri dell’arida contrapposizione tra universalismo e particolarismo.

In questo sta la forza del libro: portare avanti una proposta filosofica ambiziosa (niente meno che la promessa di uscire dalle secche dell’impasse post-svolta linguistica!) e disegnare un percorso filosofico coerente per farlo. Qualcuno la troverà esemplare, altri potranno essere più scettici, ma la proposta c’è. E non è poco.

Come pure nelle opere esemplari, anche in questa rimangono però a mio avviso alcune zone grigie. La prima potrebbe addirittura essere l’anello che non tiene, quello che minaccia di caduta l’intero edificio se non opportunamente puntellato: la giustificazione dell’estetica kantiana come punto di partenza per la nozione di *sensus communis*. Vorrei a questo proposito sollevare almeno un dubbio. Forse Kant poteva (ancora) dire che l’opera d’arte ben riuscita può esercitare una richiesta di consenso universale perchè le opere d’arte che la sua epoca e quelle precedenti avevano ritenuto tali erano oggetti come la Venere di Milo o la Gioconda di Leonardo. E’ ancora valida quell’affermazione nell’epoca post-orinatoio di Duchamp? Possiamo, con la stessa presunzione, portare chiunque davanti alle scatole di pomodoro di Andy Warhol e chiedere un consenso universale? E’ difficile trovare qualcuno che di fronte alla Nike di Samotracia o il David di Michelangelo non avverta un *sensus* di promozione della vita. Ma cosa risponde il non iniziato quando viene messo di fronte ad un orinatoio o del pomodoro in scatola? Forse anche lì si potrà avvertire la stessa cosa, ma in questo caso il passaggio da Kant a noi va giustificato. Forse no, ed in questo caso bisogna ripensare una parte del percorso.

Un’ulteriore direzione da prendere in considerazione riguarda il ruolo dell’immaginazione. Nei primi due capitoli del libro, quelli in cui si delineano le basi del paradigma dell’esempio, l’immaginazione sembra giocare un ruolo centrale. Recuperando Kant ma anche la Arendt delle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Ferrara sostiene che l’immaginazione è ciò che, entrando in contatto con un oggetto, trasforma il contatto sensoriale con il molteplice in rappresentazione (p. 47). In altre parole, è ciò consente di riunire insieme, sotto le differenti modalità del giudizio determinante e riflessivo, elementi particolari e nozioni generali (p. 71). L’immaginazione sembra quindi (e non sorprendentemente) giocare un ruolo assolutamente centrale di sintesi dell’esperienza. Gli esempi ben riusciti, si potrebbe dire, sono quelli che stimolano la nostra immaginazione prima ancora che la nostra ragione. Mentre ciò sembra emergere chiaramente all’inizio (soprattutto nei primi due capitoli), nel prosieguo del libro, laddove il paradigma del giudizio viene esemplarmente applicato alle diverse tematiche (male radicale, repubblicanesimo



JURA GENTIUM



politico, giustificazione ed applicazione dei diritti umani, integrazione europea e ruolo pubblico della religione), questa centralità dell'immaginazione si perde. Si assiste ad una sorta di sua progressiva eclissi: brevemente menzionata nei capitoli 4, 5 e 6, si perde del tutto nel capitolo 7 sull'applicazione dei diritti umani, nell'8 sull'integrazione europea e nel 9 sul nuovo ruolo della religione nella sfera pubblica. Il lettore è qui lasciato con un'esemplarità per così dire tutta razionale, in cui l'immaginazione è scomparsa. Non a caso, nel riferimento alla nozione hegeliana di normatività situata (capitolo 6), in cui il reale stesso tende già a farsi razionale, sembra esserci poco spazio, ma anche poco bisogno di immaginazione. Chi avesse creduto, con i primi capitoli del libro, che immaginazione e ragione giocano su un piede di parità, rimarrebbe deluso. Compagno in coppia sì, ma solo all'inizio: in ultima istanza è la ragione che, ancora una volta, la fa da padrona.

Note a margine del volume di Alessandro Ferrara *La forza dell'esempio*

Lucio Cortella

L'impegno teorico centrale degli ultimi lavori di Ferrara (in realtà riferibile alla sua intera produzione, fin dai primi scritti) è caratterizzato dalla ricerca di quello che egli definisce nel suo ultimo volume un "possibile universalismo non fondazionalista" (p. 24; d'ora in poi tutti i riferimenti bibliografici sono relativi al volume qui discusso, *La forza dell'esempio*). Questa espressione tuttavia non caratterizza la specificità del suo intento (che se rimanesse così potrebbe essere accomunato a quello di altri autori contemporanei, come Rawls o Habermas). Secondo Ferrara, infatti, l'universalismo dovrebbe essere non solo "non-fondazionalista", ma anche "non-procedurale" o, meglio ancora, un "universalismo senza principi" (p. 42). Questa formula può essere adeguatamente compresa se si tiene presente quell'evento che, secondo Ferrara, rende impossibile la continuazione dell'universalismo filosofico classico, vale a dire la cosiddetta *svolta linguistica*. Ogni tipo di universalismo dovrebbe fare seriamente i conti con quella svolta e solo dopo questo confronto potrebbe avere le carte in regola per riproporsi alla coscienza contemporanea.

Il motivo per cui l'avvento del paradigma linguistico incide profondamente sulla tradizionale pretesa filosofica di universalità sta nel modo specifico in cui esso viene inteso da Ferrara. Il tramonto del paradigma coscienzialistico è infatti da lui interpretato come il passaggio da un approccio universalista-fondazionalista ad uno pluralista-contestualista. Ovviamente si tratta di una interpretazione specifica e restrittiva della svolta linguistica, alla quale altri protagonisti di quella svolta potrebbero non aderire, non vedendo alcuna incompatibilità fra paradigma linguistico e universalismo fondazionalista. K.O. Apel, tanto per fare un nome, pur assumendo la svolta linguistica, ha continuato a riproporre un approccio fondazionalista, e lo stesso Habermas, pur rifiutando il fondazionalismo apeliiano, ha ritenuto del tutto compatibile una convivenza di paradigma linguistico e universalismo proceduralista. Per Ferrara invece quella svolta implica inevitabilmente *l'assunzione del pluralismo e del relativismo contestuale*. Il linguaggio viene da lui assunto in termini wittgensteiniani come presa d'atto di un'irriducibile *pluralità di linguaggi* e dell'impossibilità di uscire dal proprio specifico dialetto. Così egli scrive: "Avete voi un'argomentazione convincente per affermare, contro Wittgenstein, che possiamo guadagnarci una conoscenza elaborata del mondo - e non immediatamente sensibile - fuori dai quadri semantici di un qualsiasi linguaggio?" (p. 23).

Questa non è però la conclusione di Ferrara, bensì la sua premessa, il suo punto di partenza. Da qui deve partire l'impegno per un universalismo diverso. Il contestualismo linguistico non impedisce infatti, a suo avviso, la possibilità di pervenire a *norme trans-contestuali* (1), anche se diverse dall'universalismo tradizionale. Di quali norme si tratta e come si caratterizzano? Secondo Ferrara questa loro trans-contestualità non si dovrebbe manifestarsi sotto la forma classica dei principi, dei valori o delle "covering-laws". Se fosse così si tratterebbe solo di false universalità, incapaci realmente di unificare. E questo non solo perché non riescono a fare seriamente i conti con la svolta



linguistica ma soprattutto perché di fatto coprono sotto una forma apparentemente universalistica la loro cultura di appartenenza e la loro inaggrabile contestualità.

Per questo motivo la via proceduralista è una strada sbagliata: nessuna procedura formale (né la via filosofica forte di tipo trascendentale, né quella - più debole - di tipo argomentativo-discorsivo) è in grado di garantire una tale universalità, è cioè capace di unificare le divisioni culturali, linguistiche e contestuali. Quello che non riesce alle procedure formali può però riuscire, secondo Ferrara, alla nostra individuale *capacità di giudizio* (*Urteilstkraft*), ovvero a quella facoltà in grado di cogliere (o di determinare positivamente) nei casi singoli (azioni, comportamenti, istituzioni, movimenti collettivi) l'universalità di cui sono esempio e modello. Quando accade ciò quel caso singolo appare a noi come un "caso esemplare" e quindi è in grado di raccogliere attorno a sé un consenso trans-contestuale e tendenzialmente universale.

Risulta evidente da tutto ciò che la differenza rispetto al paradigma discorsivo non sta nell'*obiettivo* finale (che è il medesimo in entrambe le impostazioni: il raggiungimento dell'universalità) ma nel *modo* di arrivarci, nel mezzo adoperato, nel percorso usato per arrivare all'universalità. Mentre nel paradigma discorsivo la procedura consiste nella ricerca di un consenso *argomentativo* attorno a norme universali, nel paradigma del giudizio tale procedura consiste nell'esibizione di casi singoli eccezionali, esibizione che può in tal modo essere sgravata dalla necessità di dover *discutere* esplicitamente e di convenire *consensualmente* sulle norme universali contenute in essi. Non è richiesta qui alcuna *giustificazione argomentativa esplicita* (né concretamente realizzata né idealmente presupposta) in grado di ottenere il consenso dei coinvolti, ma solo la disponibilità di questi stessi coinvolti ad usare la loro facoltà di giudizio.

Apparentemente Ferrara sembra affidare a questa facoltà tutto il peso dell'ottenimento dell'universale e del raggiungimento del consenso attorno all'esemplarità. Se le cose stessero veramente così ci troveremmo di fronte ad una sorta di prodigio miracolistico, dato che la facoltà di giudizio non solo sarebbe in grado di cogliere l'universale nel particolare ma sarebbe anche capace di suscitare l'accordo trans-contestuale in una condizione di frammentazione linguistica. *In realtà*, proprio in quest'ultimo libro, viene alla luce *la condizione sottostante* che consente alle differenziate e plurali facoltà giudicatrici di trovare il consenso attorno ai casi esemplari. Questa è costituita da quello che Ferrara chiama il "*sensus communis*", una sorta di sapere condiviso, per lo più implicito, che attraverserebbe le differenti culture, attorno all'idea di che cosa significa una *vita riuscita, autentica, realizzata*. In altri termini: il caso esemplare sarebbe in grado di evocare in tutti gli uomini capaci di giudizio la *normatività della vita realizzata*, un'idea che sarebbe quindi presente all'interno di ogni essere umano. Ferrara scrive che il giudizio si appella "a uno *strato di intuizioni* che abbiamo motivo di supporre accessibili da una pluralità di prospettive, in quanto tali intuizioni *si collegano all'esperienza umana* (...) del veder fiorire o ristagnare la propria vita" (p. 54). Ne deriva che il fondamento di un possibile universalismo morale più che nel giudizio starebbe in questa comune intuizione di che cosa significa "vita buona" (2). Questa comune intuizione sarebbe alla base di quei giudizi (moralì, politici, estetici) capaci di superare le barriere contestuali.

Decisivo diventa a questo punto stabilire i contenuti precisi di questo *sensus communis*, i suoi confini, che cosa includervi e che cosa escludere da esso, ma soprattutto dare una



JURA GENTIUM



giustificazione della sua pretesa di validità (in assenza della quale qualunque sapere normativo potrebbe vantare l'autorevolezza del *sensus communis*). Ferrara esclude da subito la via ontologica tradizionale: non è possibile alcuna deduzione di quel sapere a partire da una supposta natura umana. Ugualmente da escludere sono altri modi di fondazione filosofica (ad esempio di tipo trascendentale), perché in tal modo rientrerebbe dalla finestra quel fondazionalismo cacciato dalla porta fin dalle prime battute. L'unica risorsa che Ferrara potrebbe ammettere per trovare e giustificare l'esistenza di un tale terreno comune sarebbe sempre e solo il *giudizio*. È evidente però l'insufficienza di una tale risposta. Infatti noi possiamo confidare nella capacità del giudizio di superare i contesti solo se *già* confidiamo nell'esistenza di un tale terreno comune. In altri termini: riteniamo valido un giudizio solo se riteniamo valido il *sensus communis*. Perciò non possiamo affidarci al giudizio per giustificare ciò che è invece una sua condizione di possibilità. Resta perciò scoperto il problema della giustificazione, dal momento che non basta *asserire* (ma bisognerebbe giustificarlo) che "tutti possediamo un senso intuitivo di che cosa significa arricchire e promuovere la nostra vita" (p. 85).

Una soluzione potrebbe essere individuata nel percorrere una sorta di *via indiretta*: cercare all'interno delle intuizioni normative che noi supponiamo presenti all'interno del *sensus communis* quei caratteri che potrebbero manifestare il fondamento finora mancante. Ora l'intuizione normativa fondamentale è - come abbiamo visto - quella relativa all'idea di *vita buona*, di una identità di vita realizzata. Secondo Ferrara quell'idea contiene sia tratti contestuali (e anche strettamente individuali) sia tratti trans-contestuali. Introducendo questa seconda possibilità, Ferrara si mette in rotta di collisione con la tesi habermasiana secondo cui l'idea *etica* di vita buona sarebbe consegnata inevitabilmente a un pluralismo irriducibile di prospettive. Poiché invece, secondo lui, una concreta idea di vita buona percorre trasversalmente tutte le culture, l'etica riesce a coniugarsi felicemente con quell'universalismo che secondo Habermas sarebbe raggiungibile solo grazie al proceduralismo *morale*.

Assistiamo qui ad un interessante *capovolgimento* dell'attribuzione dei caratteri universalistici dalla morale all'etica. Mentre la morale risulta incapace di un vero universalismo dato che il suo proceduralismo, tagliando fuori proprio l'idea di vita buona, produce solo un universale vuoto, l'etica, mettendo in campo l'idea di una vita riuscita riesce a fornire le basi per un consenso trans-contestuale attorno ai casi esemplari. Ora il vero motivo di questa superiore capacità dell'etica sta nel fatto che la sua idea di vita buona affonda le proprie radici in un *ethos condiviso*. Ne deriva che l'universalismo diventa possibile solo se è *sostanziale*, solo se già esiste a livello di *forma di vita*, solo se è hegelianamente un "mondo sussistente", un *ethos* che sta alle nostre spalle e che il giudizio riflettente è in grado di scoprire e di rivelare.

Ora che cosa contiene quest'idea di vita realizzata, depositata nel *sensus communis*? Secondo Ferrara essa contiene non solo ciò che è bene per la *mia* vita e per la *mia* identità, ma anche ciò che è bene per la vita della *mia comunità*, e perfino ciò che è bene per *l'intera umanità* (3). E il motivo di ciò sta nella *natura relazionale* sia della *mia* identità sia dell'identità comunitaria. Ferrara propone - a questo proposito - una "interpretazione intersoggettiva della natura dell'identità" sostenendo il suo essere "legata al reciproco riconoscimento da parte di altre identità" (p. 121).



In questi motivi può essere intravista una soluzione al problema che stiamo esaminando: l'idea di identità individuale e quella di autenticità, nonché il significato di ciò che chiamiamo "vita realizzata", si formano all'interno delle *relazioni di riconoscimento*. Sono quelle relazioni che stanno alla base dello stesso *sensus communis* e che contribuiscono alla sua formazione. Noi infatti apprendiamo la cura per la nostra vita e per la vita degli altri proprio a partire dalla cura che gli altri hanno per noi: in questo processo reciproco si forma in noi l'idea di una vita buona e realizzata.

Ma allora non è la nozione di autenticità ciò che caratterizza primariamente il *sensus communis*, perché quella nozione si genera a partire dal riconoscimento che abbiamo ottenuto dagli altri. È grazie ad esso che si forma in noi l'idea della nostra dignità, della nostra autonomia e di ciò per cui val la pena di vivere (4). Le relazioni di riconoscimento *precedono*, non seguono, la formazione dell'idea di un'identità di vita realizzata. Dato che in quelle relazioni si costituiscono i nostri punti di vista normativi, se ne può perciò concludere che esse siano la base genetica del nostro *ethos* condiviso e della nostra capacità di giudizio morale e che quindi in esse vada individuata la via per la giustificazione - finora mancante - della validità del *sensus communis*.

Note

1. A proposito della teoria politica Ferrara sostiene che noi abbiamo bisogno di una teoria "capace di risolvere conflitti di interesse e di valore in modi che siano riconosciuti validi trasversalmente rispetto alle divisioni culturali che caratterizzano le società complesse" (p. 42).

2. Interessante è, a questo proposito, quanto Ferrara scrive in relazione alla nozione di "ragionevole" in Rawls: qualcosa può apparire ragionevole in una discussione pubblica *non perché* viene dedotto necessariamente da premesse condivise (se fosse così non sarebbe necessaria una discussione) *ma perché* certe conclusioni ci appaiono "normativamente" (e non logicamente) vincolanti, cioè derivano da un'idea condivisa di che cosa significa "vita realizzata". Il "ragionevole" esercita su di noi una certa influenza, cioè diventa collettivamente accettabile "in virtù di ciò che noi siamo, in virtù della nostra concezione di noi stessi" (p. 103). Una tale conclusione potrebbe essere estesa anche al consenso argomentativo habermasiano: l' "argomento migliore", quello in grado di ottenere consenso, sarebbe tale in quanto risulterebbe congruente con la nostra concezione di che cosa significa vita realizzata. In ciò starebbe la sua forza persuasiva.

3. Si vedano a questo proposito le considerazioni svolte nel saggio sul "male".

4. Ciò spiegherebbe anche la circostanza, sostenuta con forza da Ferrara, per cui l'idea di autenticità resterebbe essenzialmente legata sia alla percezione di sé come degno di amore e di stima sia alle "nozioni di equità e di uguale rispetto fra cittadini liberi ed uguali" (p. 107).

A proposito di *La forza dell'esempio* di Alessandro Ferrara

Franco Crespi

Riprendendo e sviluppando temi da lui già affrontati in testi precedenti, Ferrara approfondisce in modo molto chiaro e articolato la sua “ambizione di elaborare una *pars construens*” che, portando alle sue ultime conseguenze la critica al fondazionalismo moderno iniziata dalla svolta linguistica e dalle varie filosofie postmoderne di tipo decostruzionista, sia in grado di offrire “una nuova visione della normatività e del giusto” equidistante sia dalle tentazioni neonaturalistiche che oggi sembrano riprendere vita, sia dall’accentuato relativismo delle posizioni culturalistiche che sottolineano l’insuperabile differenza e specificità dei contesti (cfr. p. 9). Tra le tante possibili, la “terza via” proposta da Ferrara vuole attingere a una forza normativa che, al di là delle teorie formali di tipo proceduralistico (Rawls, Habermas), si fondi, oltre che sulla ripresa del concetto aristotelico di *phronesis*, sul concetto kantiano di giudizio riflettente e quindi sulla esemplarità, introducendo tuttavia due nuove dimensioni. La prima muove dal riferimento a un nuovo concetto di *sensus communis* non ridotto soltanto a facoltà naturale, la seconda, ampliando i limiti di tipo individualistico sin qui riservati al giudizio esemplare, intende aprire alle istanze proprie dell’ambito pubblico.

All’interno della “prospettiva di insieme di Kant” (p. 50), il *sensus communis* va compreso secondo Ferrara, come la dimensione di ciò che appare come “peculiarmente umano” in quanto elemento irriducibile alla plasticità della cultura o a una datità naturalisticamente intesa. Tale peculiarità può essere colta anzitutto nella finitezza dell’essere umano come essere mortale, che, all’interno di un arco temporale, è dotato di un corpo ed è capace di esprimere, attraverso mezzi simbolici, una intenzionalità, più o meno ricca, più o meno creativa. Su questa base, il concetto kantiano di “promozione e affermazione della vita” viene inteso da Ferrara nei termini di un processo di autorealizzazione quale “relazione autentica del Sé con se stesso” e quale “congruenza ottimale con se stessa da parte di una identità” (p. 51).

Il *sensus communis* appare allora come il sostrato intuitivo che fonda, in modo relativamente indipendente dalle differenziazioni culturali, il nostro sapere circa il carattere riuscito di una vita o di una identità. Tale sapere di natura pre-culturale permette, secondo Ferrara, di comprendere come possa darsi un criterio universale dell’esemplarità che, ovviamente, non esclude che esso trovi, di volta in volta, forme di espressione specifiche a seconda dei diversi contesti socio-culturali.

In analogia con le facoltà che sottendono, secondo Kant, alla nostra capacità innata di pervenire al giudizio estetico e alla valutazione di una opera d’arte pienamente riuscita, Ferrara integra ulteriormente il suo riferimento al *sensus communis* mediante quattro dimensioni fondamentali che permettono di definire una raggiunta autenticità personale.

Riprendendo le categorie di tipo psicoanalitico usate nel suo libro *Autenticità riflessiva* del 1999, Ferrara individua tali dimensioni nella *coerenza*, intesa come coesione e continuità di un progetto di vita riconoscibile; nella *vitalità*, quale percezione del Sé come degno di amore e di stima, come capacità di aderire alla vita e di sviluppare un



interesse nei confronti di quest'ultima; nella *profondità*, in quanto capacità della persona di accedere alle proprie dinamiche psichiche, all'autonomia e al governo di sé; nella *maturità*, intesa come "capacità di venire a patti con la fatticità del mondo naturale e sociale" (p. 54).

Ho richiamato in modo molto schematico la maniera altamente originale con la quale Ferrara configura, sin dall'inizio, le potenzialità del giudizio riflettente su cui si fonda la "forza dell'esempio" perché vorrei limitarmi ad affrontare tale aspetto fondamentale della sua teoria senza considerare le diverse tematiche, che egli sviluppa successivamente nel testo, riguardanti l'applicazione del suo principio in campo politico e giuridico.

Voglio dire subito che l'impianto generale della proposta di Ferrara, nei diversi sviluppi della sua prospettiva di cui non posso dare qui conto adeguato, appare feconda di possibilità soprattutto quale tentativo di andare al di là delle procedure fondate unicamente su regole formali con il riferimento a contenuti o categorie a carattere universale, evitando tuttavia, come prima accennavo, di cadere in qualche forma di naturalismo o nella *Lebenswelt* fenomenologica o nel puro culturalismo storicista di tipo ermeneutico. Il ricorso alla forza dell'esempio mi sembra abbia anzitutto il grande vantaggio di porsi a livello dell'esperienza pratica, riconoscendo i limiti della conoscenza puramente razionale, e di essere formulato come una proposta e un invito al dialogo interculturale, escludendo ogni elemento di imposizione o di disconoscimento nei confronti di chi può pensare o sentire diversamente.

Non nascondo tuttavia di avere qualche perplessità riguardo ai criteri che, a partire dalla sua idea di *sensus communis* e dalle quattro dimensioni fondamentali sopra ricordate, Ferrara adotta per definire una "vita riuscita". Egli sembra nutrire anzitutto una sorta di sostanziale ottimismo circa la presenza in ogni essere umano di una spontanea capacità di valutare il significato di una tale realizzazione. Che tale capacità possa sussistere allo stato potenziale mi sembra fuori discussione, ma Ferrara sembra considerarla invece come una dimensione presente nell'attualità del giudizio di ogni singolo individuo: "ogni individuo umano non può non fare esperienza [...] di cosa voglia dire per la propria vita nel suo complesso [...] essere affermata, arricchita o 'agevolata' oppure al contrario essere mortificata e frustrata: in una parola, di che cosa voglia dire per la propria vita fiorire o ristagnare" (p. 51). E ancora: "indipendentemente dalla cultura in cui abitiamo e semplicemente per il fatto di esistere, nel modo in cui gli esseri umani esistono, con un corpo, una mente, una coscienza di sé e della sua finitezza - tutti possediamo un senso intuitivo di che cosa significhi arricchire e promuovere la nostra vita, o mortificarla e condannarla a stagnare" (p. 85).

Si sarebbe tentati di portare una infinità di esempi delle distorsioni nevrotiche, dell'influenza di proiezioni illusorie o di modelli culturali alienanti di cui può restare vittima il nostro "senso intuitivo" di ciò che è positivo o negativo per la nostra realizzazione.

Anche tenuto conto delle quattro dimensioni fondamentali che qualificano l'autenticità, mi sembra che quest'ultima resti qui affidata soprattutto a una "autocongruenza" di tipo puramente soggettivo che può designare, nei singoli casi, modelli prevalenti di natura molto diversa e anche tra loro contrapposti: la brama di possesso, la sete di potere, l'affermazione narcisistica del sé, o al contrario la carità, il sacrificio per il bene degli



altri, l'impegno politico volto all'emancipazione ecc. L'autenticità realizzata, nei termini proposti da Ferrara, può assumere, di volta in volta, valenze costruttive sia riguardo alla persona che la pone in essere sia riguardo ai rapporti interpersonali e sociali, oppure distruttive della persona stessa e dei suoi rapporti con gli altri. Se la *coerenza* e la *vitalità* possono essere presenti in tutte le forme sia costruttive sia distruttive, la *maturità* e la *profondità* potrebbero certamente essere suscettibili di costituire un criterio per discriminare tra le diverse forme. Tuttavia, malgrado la loro assonanza con il discorso psicoanalitico, anche queste ultime dimensioni non sembrano fornire una possibilità decisiva di distinzione, in quanto si possono applicare ad ogni tipo di contenuto della realizzazione di una persona. Anche quando affronta, come dirò tra breve, il problema del male, Ferrara non sembra veramente porsi l'interrogativo sul carattere distruttivo cui può condurre un progetto di vita sia pure caratterizzato dalle quattro dimensioni.

La giusta esigenza di non definire i contenuti specifici dell'autenticità, secondo valori che restano fatalmente legati al contesto culturale e alla particolarità delle diverse esperienze individuali e collettive nel corso della storia, rischia, in assenza di un più preciso riferimento alle caratteristiche proprie della condizione di vita degli esseri umani di vanificare il criterio di giudizio rendendolo eccessivamente indeterminato. Credo che il difetto principale di tale impostazione sia proprio da ricercare nel concetto di *sensus communis* che è alla base dell'argomentazione di Ferrara. Non si comprende infatti su cosa si fondi la possibilità di una universale condivisione pre-culturale su ciò che costituisce la vita riuscita se non si presuppone il riconoscimento dell'appartenenza originaria a una comune situazione esistenziale.

Ferrara, come ho ricordato sopra, indica nella mortalità, nella temporalità, nella coscienza, nella presenza di forme di mediazione simbolica, alcuni caratteri propri dell'essere umano, ma nel suo intento di restare fedele a una posizione post-metafisica, egli li dà per scontati, senza ricollegarli tra loro e senza spiegare a sufficienza come tali diversi aspetti facciano parte di una particolare condizione degli esseri umani che non saprei definire altrimenti che in termini di "esistenza".

La comune situazione esistenziale appare caratterizzata anzitutto da una profonda inconciliabilità tra il carattere finito legato alla mortalità e alla temporalità e la dimensione riflessiva dell'autocoscienza che, interrompendo l'immediatezza della vita animale, si apre, nel linguaggio, a una dimensione di infinito, la quale però non si libera in alcun caso in una forma di pura trascendenza. La coscienza, infatti, resta fatalmente legata al rapporto con le determinazioni in una costante oscillazione tra identificazione con tali forme e presa di distanza rispetto ad esse. Il fatto che l'evento della coscienza si configuri soprattutto come sentimento di una mancanza, come desiderio di una impossibile conciliazione, come perdita irreparabile del paradiso terrestre o nostalgia senza fine dell'età dell'oro, segna l'ambivalenza dell'esperienza esistenziale e la sua possibilità di deriva verso illusorie assolutizzazioni di un aldilà dall'esistenza che, come sottolineava Nietzsche, costituiscono la radice di ogni patologia dell'agire umano.

La tendenza a evadere dalle condizioni proprie dell'esistere sembra debba essere tenuta in conto ogniquale volta si vuole definire qualcosa come l'autenticità. La *profondità* che consiste nell'aderire alla vita e di accedere alle proprie dinamiche psichiche trova una sua più precisa definizione quando la si confronti con la difficoltà di accettare



l'inconciliabilità dell'esistenza, con l'assenza di soluzioni definitive suscettibili di una suprema conciliazione. Allo stesso modo, in questo stesso contesto, la dimensione della *maturità* viene a configurarsi come la capacità pratica di gestire le contraddizioni insuperabili della condizione esistenziale, senza cercare di nasconderle o di negarle attraverso proiezioni superegoiche, rappresentazioni dogmatiche di un destino ultraterreno o di una finalità ultima del processo storico. L'autenticità si misura allora nel riferimento alla possibilità di prendere l'esistenza per il suo verso oppure di prenderla, per così dire, *contropelo* nel tentativo, sempre destinato al fallimento, di superarne definitivamente le contraddizioni. In questa prospettiva, appare inautentico ogni atteggiamento dettato dalla *hybris* che porta a collocarsi al di sopra dell'esistenza: delirio di potere, esaltazione narcisistica dell'io, identificazione con rappresentazioni simboliche a carattere assolutistico fondate sulle fedi di tipo religioso o politico-ideologico, sull'esaltazione fanatica di identità costruite sulla base di appartenenze di tipo comunitario o anche semplicemente sulla valenza simbolica rappresentata dall'accumulazione - consumo di beni, ecc.

Il carattere inconciliabile dell'esistenza derivante dalla presenza della coscienza comporta non solo i limiti propri della finitezza, ma anche la dimensione costitutiva della relazione intersoggettiva per la formazione dell'individualità e il fatto che non può darsi coscienza se non all'interno del riconoscimento reciproco con un'altra coscienza, secondo quella dinamica del riconoscimento che, a partire da Hegel, è stata oggi messa in evidenza, tra gli altri, soprattutto da Axel Honneth e da Lucio Cortella, e che, in ultima analisi, trova la sua compiuta espressione nel riconoscimento dell'inoggettività del sé e dell'altro. Malgrado la sottolineatura del carattere condiviso del *sensus communis* e malgrado riconosca che l'identità è sempre legata al reciproco riconoscimento e che una piena realizzazione "non può essere ottenuta a spese della realizzazione di una più ampia identità umana" (p. 121), Ferrara di fatto non sembra spiegare sufficientemente in cosa consista tale più ampia identità e l'analisi dell'autenticità viene da lui condotta prevalentemente come analisi dell'autocongruenza del rapporto autoreferenziale con il sé, senza tenere adeguato conto della rilevanza che assume anche per questo stesso rapporto la relazione costitutiva con l'altro e la richiesta reciproca di riconoscimento.

Il riferimento alla comune situazione esistenziale, nei termini che ho brevemente sopra indicato, non annulla in alcun modo la singolarità dell'esperienza di ciascuno dal momento che la dinamica di accettazione o fuga dai limiti dell'esistenza può trovare espressione nelle forme culturali più diverse. Non è necessario infatti che venga formulata nel modo esplicito che ho tentato di fare con gli strumenti concettuali attualmente a mia disposizione: persino nelle culture e nelle mitologie arcaiche, estranee all'idea di coscienza e di individuo, possono essere rinvenute rappresentazioni simboliche volte prevalentemente ad orientare verso un aldilà dall'esistenza oppure a favorire l'attenzione al presente e alle contraddizioni proprie della particolare situazione nella quale vengono a trovarsi gli esseri umani a causa della riflessività che li contraddistingue. Come ha mostrato Lévi-Strauss, il mito è quasi sempre legato alle attività pratiche che l'essere umano incontra nel suo rapporto con l'ambiente naturale

Com'è noto, non in tutte le innumerevoli forme culturali elaborate nella storia dell'umanità è emersa la "coscienza della coscienza", che anzi può essere considerata



JURA GENTIUM



un risultato assai recente, ma la presenza della riflessività cosciente è attestata in tutte le forme di società umana dal linguaggio, quale comunicazione intersoggettiva costitutiva della realtà naturale e sociale, e dalla necessità, conseguente al radicale affievolimento dei meccanismi istintuali prodotto dalla stessa coscienza, di dover ricorrere a rappresentazioni simboliche e a forme rituali per assicurare l'osservanza delle regole che presiedono alla convivenza.

Non solo ogni cultura, ma anche ogni collettività o gruppo, come ogni individuo, nell'interpretazione più o meno creativa delle condizioni dell'esistenza, può dare vita a forme più o meno adeguate di realizzazione dell'autenticità, in quanto capacità di aderire al verso proprio dell'esistenza. Per questa ragione, ogni forma di religione, ideologia o altro, se considerata nel suo contesto storico-sociale, può avere, a seconda dell'uso collettivo o individuale che ne viene fatto, una sua validità per l'effettiva mediazione dell'esperienza esistenziale oppure costituire un ostacolo teso ad alienarla.

Sulla base di questi presupposti vorrei, prima di concludere, considerare brevemente la formulazione proposta da Ferrara circa il male radicale e il suo nesso con il concetto di sacro.

Giustamente Ferrara osserva che la forza dell'esempio può avere una sua validità negativa nei confronti di ciò "da cui ci ritraiamo con orrore" (p. 109). Distinguendo tra male *normale* o *ordinario* e male *radicale*, egli pone il problema di come si possa elaborare una concezione postmetafisica del male radicale. Secondo Ferrara, il male ordinario "ci mostra quello che non si dovrebbe fare e per contrasto ci segnala quel che si dovrebbe fare", al contrario il male radicale "è quello che non dovrebbe mai essere accaduto e che ci ripugna collegare in qualunque modo - fosse anche come esemplificazione di quello che non si dovrebbe fare - con una vita umana degna di questo nome" (p. 127). Anche qui il riferimento è a un comune sentire, alla reazione psicologica ed emotiva che suscita in noi, ad esempio, il fenomeno dell'Olocausto.

Ferrara giustamente osserva che il male non è mai perseguito in quanto male, bensì attraverso una distorta concezione di ciò che è bene. Ora credo che questo dovrebbe portarlo a riflettere maggiormente sul nesso che viene a stabilirsi tra agire violento e distruttivo e le forme di rappresentazione che orientano l'agire: ogniqualvolta tali rappresentazioni si pongono come interpretazioni assolute del vero (volontà di Dio delle religioni istituzionali, necessario progresso della storia verso una società perfetta priva di conflitti del dogma marxista, promessa di mille anni di felicità del nazismo, magnifiche sorti progressive garantite dalla scienza e dalla tecnologia ecc.) può emergere il male radicale. Ancora una volta viene confermato il carattere patologico dell'assoluto in quanto *hybris* fatalmente orientata a cercare un aldilà dall'esistenza.

Il male *normale* di per sé non assolutizza, non pretende di mettere radicalmente in discussione l'ordine normativo e di imporre la propria modalità d'essere. Il ladro non vuole che tutti siano ladri, non ne avrebbe oltre tutto convenienza, ma qualora volesse imporre con la forza che i ladri siano una razza superiore degna di dominare su tutti allora ricadrebbe nell'assolutizzazione propria del male radicale (la mafia *nella pratica* non è lontana dal male radicale).

Sulla base di queste considerazioni, dissento radicalmente dal richiamo di Ferrara al concetto di *sacro* elaborato, fra gli altri, da Durkheim. Fornendo una versione "laica"



JURA GENTIUM



del concetto di sacro, egli afferma che “Il sacro non può essere associato all’idea di divino” (p. 124). Anzitutto storicamente credo che comporti una vera forzatura voler scindere il concetto di sacro dalla sua secolare connotazione con qualcosa che, nella sua contrapposizione al profano, conserva una valenza di tipo misterioso, trascendente, quasi un’energia o una potenza magica che si cela e, al tempo stesso, interviene nella vita umana e sociale. In secondo luogo, il concetto di sacro appare, nella nostra tradizione culturale, prevalentemente connesso alla violenza e alla sopraffazione. E’ in nome dell’identificazione con la sacralità del divino o di quella dello spirito della nazione o della razza che si sono compiuti i peggiori misfatti. Abbandonerei quindi il riferimento al sacro, tenuto conto dell’ambiguità che esso comporta (al limite semmai per me “sacro” è proprio il profano, l’esistere nella sua quotidianità) e, di gran lunga, mi sembra preferibile il concetto formulato dallo stesso Ferrara di “nucleo normativo non negoziabile” (p. 125), in quanto concetto che non ha alcun bisogno di essere confuso con il sacro, anche se avrei qualche perplessità a collegarlo, come fa Ferrara, con l’identità collettiva, perché penso che, se si vuole veramente dialogare, occorre anche relativizzare la propria identità. L’accento non va posto tanto sull’identità, che pure è certamente una determinazione socialmente necessaria ma anche sempre riduttiva rispetto al carattere inoggettivabile dei soggetti, quanto sul dato di fatto che esistono limiti alla mia capacità di tolleranza e di dialogo, limiti che non pretendo di imporre agli altri, ma piuttosto di farli da loro accettare per l’appunto con la “forza dell’esempio”.

Mi fermo qui, rendendomi conto di non aver reso piena giustizia alla ricca e suggestiva articolazione del complesso discorso di Ferrara, ma soltanto di aver reagito ad alcuni presupposti della sua argomentazione, presupposti che considero importanti al fine di un chiarimento delle possibilità aperte dall’universalismo esemplare.

Commenti a Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*

Anna Elisabetta Galeotti

La forza dell'esempio di Alessandro Ferrara è un libro importante e ambizioso che attraversa molte aree della filosofia, dall'estetica all'epistemologia, dalla metaetica alla filosofia politica. In esso, l'autore propone, attraverso una rilettura della *Terza Critica* kantiana, sulla scia di Arendt e di precedenti lavori dello stesso Ferrara, una specifica modalità conoscitiva che sarebbe in linea con la svolta linguistica (con il suo anti-fondazionalismo e anti-realismo) e consentirebbe di evitarne l'esito relativistico. In aggiunta, questa modalità permetterebbe di formulare dei giudizi con valore universale a partire dal concreto e dal particolare e, in questo modo, di aggirare il dilemma fra universalismo e particolarismo che tanto preoccupa la filosofia pratica nel suo complesso e quella politica nello specifico. Lo strumento che rende possibile superare queste dicotomie è il giudizio riflettente che si raccomanda in quanto diverso dal giudizio determinante, riferito a una conoscenza nomologica, e dal giudizio pratico, derivato da principi deontologici. *La forza dell'esempio* è dunque un serio e complesso studio che propone e si espone con una tesi originale, affrontata con passione e competenza e che cerca di dare una risposta a interrogativi urgenti della filosofia contemporanea attraversando i classici e il dibattito odierno con incalzante rispetto. Tanti sono gli argomenti che condivido e altrettante le cose che ho imparato, ma per alimentare la discussione, mi concentrerò invece sugli aspetti che mi suscitano problemi. Non vorrei però entrare nel merito se la proposta di Ferrara sia una rilettura fedele o meno di Kant; su questo punto rinvio alla puntuale recensione di Mauro Piras su *Iride* che mostra una sostanziale fuoriuscita dalla, nonché forzatura della, filosofia kantiana nella *Forza dell'esempio*. (1) Vorrei invece dirigere l'attenzione sulla sua tesi principale per vedere se, anche al di là di Kant, essa tiene e riesce ad assolvere tutti i compiti che le sono assegnati da Ferrara.

Cominciamo a vedere il campo a cui il giudizio riflettente si applica. Questo è spiegato all'inizio dello studio dove Ferrara suggestivamente divide il nostro mondo in tre aree: il mondo dei fatti e degli eventi che esercita la ben nota "forza delle cose", una forza spesso priva di ragioni sottostanti, ma nondimeno potente e con cui dobbiamo costantemente fare i conti. Poi c'è, sul lato opposto, per così dire, il mondo ideale, il mondo come dovrebbe essere se, appunto, alle "cose" venisse fatta un'iniezione di ragioni e principi che potrebbero raddrizzarle e che esercita su di noi la forza degli ideali, dei principi, della critica. In mezzo fra questi antipodi sta l'esemplarità: l'azione, la condotta, l'opera, la situazione esemplare appartengono al mondo dei fatti, ma si impongono non già con la forza delle cose, ma in virtù del loro essere esemplari, della forza con cui colpiscono l'immaginazione e suggeriscono il cambiamento. Il giudizio riflettente è propriamente quello che ci consente di cogliere in un atto, un gesto, un'opera particolare e situata l'esemplarità che eleva l'oggetto al di là del suo contesto come universalmente ammirabile grazie alla sua "riuscitezza", alla sua "autocongruenza", sia essa estetica, etica o politica. Dunque il giudizio riflettente si applica al mondo dei fatti, con una particolare predilezione per gli artefatti, per azioni,



condotte e loro esiti, anche se certamente si può applicare a uno scorcio naturale esemplarmente armonico. Accostandosi ai fatti tuttavia il giudizio riflettente non procede a conoscere causalmente e nomologicamente il fatto in questione, bensì a *riconoscere* l'esemplarità dello stesso, la sua particolare riuscita che mette in moto l'immaginazione e suscita piacere e ammirazione. Se così è, il giudizio riflettente non costituisce un'alternativa alla conoscenza causale dei fatti e non fornisce risposte alle questioni epistemologiche del relativismo e del realismo, né aiuta ad affrontare il problema della verità. E' una modalità conoscitiva a sé che si aggiunge e illumina un aspetto della realtà e del nostro rapporto ad essa, ma non porta acqua, né la toglie, a una posizione post-metafisica come quella sottoscritta da Ferrara. In questo senso, mi sembra ridondante, e indirettamente fonte di confusioni, il riferimento alla svolta linguistica, al realismo contemporaneo e alla opzione post-metafisica.

D'altra parte, la forza dell'esempio sta proprio nel mettere in luce un ideale che benché incarnato ha valore universale. Dunque un chiarimento della relazione dell'esempio con il mondo degli ideali sarebbe opportuna. Nel testo di Ferrara il mondo degli ideali e la relazione dell'esempio con esso rimane invece in ombra. Si tratta certamente di un mondo normativo, ma non è chiaro quale sia la fonte della normatività degli ideali: la ragione kantiana o la saggezza relativa a tradizioni culturali e contesti particolari? Oppure è composto da etiche comprensive anche ragionevoli, ma necessariamente plurali? La risposta a questa domanda, se c'è, è indiretta e si trova nel capitolo sull'esemplarità dello spazio pubblico, dove Ferrara svolge una rilettura, molto apprezzabile e tesa, della ragione pubblica di Rawls di *Liberalismo politico*. Qui Ferrara sembra accogliere l'idea rawlsiana del pluralismo ragionevole delle concezioni comprensive dovuto agli oneri della ragione. Tuttavia poi egli si discosta dalla soluzione "politica" rawlsiana e dalla sua complessa architettura della triplice giustificazione che in ogni caso "parte" dalla premessa degli individui come liberi e eguali, premessa che Rawls "trova" entro la tradizione liberale. Rispetto a Rawls, Ferrara vuole sottrarre la ragione pubblica alla contingenza del consenso e dei principi condivisi solo nei fatti per ancorarla all'universalità concreta e situata del giudizio (riflettente). Come ciò possa avvenire però rimane un po' misterioso.

Ritorniamo per ora al rapporto fra l'esemplarità e il mondo ideale, da cui ero partita. Nell'esempio noi riconosciamo l'universale incarnato in virtù della relazione di riuscita, di appropriatezza, di autocongruenza che è ciò che ci fa dire di un'azione, opera, condotta che è esemplare. Il giudizio è reso possibile da "un'universalità basata sul sentimento del piacere" (p. 50) che mettendoci in contatto con l'oggetto del giudizio attinge al senso, comune a tutti gli umani, che individua la promozione e agevolazione della vita in termini di realizzazione autentica del sé. Se capisco bene, l'universalità del giudizio non dipenderebbe né da un orizzonte comune di conoscenza condivisa (soluzione fenomenologia-ermeneutica), né da una comune facoltà percettiva assimilabile agli schemi conoscitivi (soluzione riduzionistica, vuoi trascendentale vuoi naturalistica), ma da una (pur sempre comune) capacità di lasciarci trasportare dal sentimento di piacere suscitato da un oggetto alla considerazione dello stesso come rappresentazione esemplare di sé. Si tratta di un'universalità che scaturisce da due fonti che lavorano insieme: da una parte il comune sentimento del piacere per la vita che fiorisce, non riconducibile allo schematismo, ma pur sempre costitutivo di un hardware della mente umana, anche se sul lato passivo del sentire anziché sul lato attivo del dare



forma; dall'altro la speciale relazione dell'oggetto con sé stesso, che sta nell'oggetto, e che quel comune sentire consente di cogliere, e di elevare a rappresentazione esemplare, ossia esemplificativa dell'ideale, di se medesimo. Non è però a questo punto ovvia la normatività dell'esempio: esso suscita ammirazione, al di là del suo contesto, ma da ciò non segue che ne sia raccomandata l'imitazione. Certo non segue nel mondo dell'arte, dove l'universalità è connessa alla sua unicità. Forse è diverso in etica e in politica dove l'azione esemplare è da sempre additata come fonte di ispirazione per disciplinare le condotte verso la virtù. E tuttavia qui io vedo un problema con la definizione della normatività esemplare descritta da Ferrara.

Seguendo Korsgaard, (2) Ferrara ritiene che l'esempio sarebbe esempio di un'identità rappresentata al meglio e, dunque, che esplicherebbe una relazione di autenticità dell'oggetto con sé stesso. Questa tesi è importante per Ferrara perché gli consente di affermare che l'universalità dell'esempio è "senza principi". In altri termini, l'esempio non sarebbe l'incarnazione, magari innovativa, di principi che fanno parte degli ideali, creando così quel ponte fra "cose" e ideali da cui si era partiti. Se così fosse la forza dell'esempio sarebbe parassitaria sugli ideali e il paradigma del giudizio un utile ausilio al giudizio pratico. Invece Ferrara vuole sottolineare l'indipendenza, in linea teorica, dell'esempio da principi, e per questa via anche la sua forza innovatrice, la sua capacità di immettere il nuovo nel mondo dei fatti e di renderlo possibile indicando una strada. Se però l'esempio è esempio di se stesso, il suo valore è sì universale, e l'ammirazione che suscita va certo al di là del contesto in cui si è prodotto, ma non è chiaro che si raccomandino in altre circostanze, fuori e dentro il contesto. Facciamo qualche caso. Le assemblee cittadine delle comunità del New England sono spesso citate come modelli esemplari di democrazia partecipativa; sono state oggetto di studio per evidenziarne circostanze, condizioni e meccanismi di funzionamento; ma appunto, in quanto esemplari, sono anche state giudicate inesportabili se non, caso mai, nei principi e nelle virtù che le animano che tuttavia devono essere adeguatamente applicati altrove. Questo non significa che, oltre a essere oggetto di ammirazione, non ci insegnino niente, ma il loro insegnamento passa per così dire per i principi e il giudizio pratico. Un altro caso esemplare è l'Università di Harvard da tutti ritenuta e giustamente modello di eccellenza universitaria: di nuovo, tutti concordano nella sua irriproducibilità fuori dal suo contesto, mentre forse, auspicabilmente, potrebbero essere diversamente incarnati alcuni principi che quell'istituzione splendidamente rappresenta.

Insomma a me sembra che il paradigma del giudizio non può fare tutto quello che Ferrara vorrebbe che facesse. Tant'è vero che, nella seconda parte del volume, che io ho molto apprezzato e che condivido per la gran parte, Ferrara, secondo me, mette in campo un'esemplarità diversa da quella descritta nella prima. Intanto, per essere positiva, questa esemplarità deve essere orientata dall'idea di eguale rispetto che io non riesco a vedere diversa da un principio, un principio che funziona come vincolo collaterale a progetti, disegni e azioni. Secondo, l'esemplarità è certo legata a un caso concreto ma ha voce universale se mette in luce qualcosa che va oltre il caso concreto e che non è legato a quella identità, tanto da poter essere immaginato come riproducibile in un'altra incarnazione. Quello che va oltre può essere un principio già noto che assume particolare vividezza e salienza, o una sua estensione innovativa, o anche l'affermazione di un principio nuovo che l'esempio permette di riconoscere. In ogni caso, c'è sempre un qualcosa che viene visto come non dipendente necessariamente da



JURA GENTIUM



quel contesto, da quella incarnazione. Altrimenti, come la Gioconda, diventa irriproducibile pena la perdita di ogni valore.

Note

1. *Iride*, 55 (2008).

2. Chr. Korsgaard, *The Sources of Normativity*; Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Afferrarsi per il codino? Münchhausen e l'esemplarità dell'esempio

Tonino Griffero

Il volume di Ferrara costituisce un importante esempio della ricerca di una terza via, in questo caso nel quadro di una filosofia politica che, non appagandosi di un antifondazionalismo limitato alla propria *pars destruens*, intende denaturalizzare i principi, senza peraltro ricadere nell'errore simmetrico del loro ispessimento culturale. Chi, pure se in altre aree disciplinari, considera suggestiva ogni soluzione intermediarista (in campo ad esempio fenomenologico ed estetico-antropologico) non può certo non simpatizzare con l'aspirazione, modellata sia sulla *phronesis* aristotelicamente intesa, sia e soprattutto sul giudizio riflettente teorizzato da Kant appunto per ragioni intermediariste, di declinare la nozione di esemplarità più nel senso della eccezionalità - posto che gli esempi siano davvero irriducibili agli schemi, costitutivi nella loro supposta aporeticità solo del giudizio determinante - che non in quello, di primo acchito altrettanto verosimile, della normalità e della consuetudine.

Premesso che ci riconosciamo pienamente, sotto il profilo per così dire 'pragmatico', in questa ricerca di una concezione non fondazionalista della verità e coerente con le nostre intuizioni pluraliste, cioè di un universalismo postmetafisico fondato sul "semplice requisito che una teoria o una norma esercitino una qualche cogenza non soltanto entro ma anche oltre il proprio contesto ed epoca di origine" (p. 37). Premesso inoltre che davvero suggestiva ci pare la mossa di incardinare il giudizialismo non sulla proceduralità ma su una esemplarità (coincidenza di *Sein* e *Sollen*) non sconsolatamente circoscritta al foro interno e parzialmente preconizzata dai progressivi smottamenti della nozione di normatività nella più recente e influente filosofia politica (soprattutto in Rawls, Dworkin, Ackerman, Habermas e nel 'repubblicanesimo politico'), non possiamo però esimerci dal proporre una serie di questioni che, se da un lato sottolineano quelle che *per noi* sono delle difficoltà, dall'altro valorizzano la stimolante e limpida argomentazione (quest'ultima, soprattutto, notoriamente assai rara in filosofia) dispiegata nel volume.

1. Una metafora (estetica)? Sostituendo 'forza dell'esempio' a ciò che in precedenza preferiva chiamare 'autenticità', Ferrara pensa a quella congruenza - singolare ed eccezionale - tra l'essere e il dover-essere, tra la forza che attesta la continuità del mondo e quella che suggerisce che valga la pena di viverci, che si era affacciata nell'estetico nella cosiddetta 'età dell'arte' (sostanzialmente nell'estetica filosofica postkantiana). Ora, se la forza dell'esempio, pur eccedendo l'ambito estetico, si riferisce comunque all'estetico e non solo in modo metaforico (rischio non del tutto escluso: cfr. p. 12, ove si parla espressamente di "metafora"), ravvisandovi un modello di validità in ragione della sua miracolosa capacità di conciliare universalismo e pluralismo senza ricorrere a un universale concettuale (inevitabilmente determinante ed espresso *from nowhere*), non si possono tacere una serie di dubbi, anche di dettaglio, circa le implicazioni, per così dire, 'di ritorno' (sulla filosofia politica, cioè) di questo riferimento all'estetico.



a. Notiamo anzitutto un problematico rapporto circolare tra vita e arte. Se è la riuscita dell'opera che evoca la riuscita della vita (p. 52), se sono le opere che "sono in grado di educare il nostro discernimento tramite l'esporsi a esperienze selettive di quello speciale piacere chiamato da Kant il sentimento dell'arricchimento e affermazione della vita" (p. 150-51), ebbene ciò accade perché evidentemente già sappiamo - dunque senza ricorrere all'arte - che cosa sia propriamente una vita riuscita (ma come e da dove lo si saprebbe?). Detto altrimenti: se l'esemplare incorpora una normatività di cui siamo già consapevoli, occorrerebbe chiarire come si accede all'esempio (nel senso del modello) di cui la riuscita dell'opera è un esempio (nel senso della copia).

b. L'esemplarità qui cercata è pura e innovativa, magari anche solo presagita, e il suo principio è comunque formulato *ad hoc*, come nel caso delle rivoluzioni politiche, nella fondazione di religioni o di stili artistici inediti. Si tratta cioè di situazioni che "con uno e un solo gesto ci dischiudono nuovi modi di vedere ciò che esiste e nuove dimensioni della normatività" (p. 19). Ma proprio il caso dello stile mi pare suggerire una riflessione per me insuperabile: se esemplare è uno stile, esso è riconoscibile come tale a rigore solo quando cessa di essere davvero per tutti esemplare, quando in altri termini se ne può dare un'esplicazione dogmatica appunto perché lo si può guardare 'da fuori' e verosimilmente in nome di un altro (e successivo) stile (1). Ma se le cose stanno così, l'auspicata esemplarità del (più) ragionevole sarebbe accessibile, come tale, solo a decisioni prese, e quindi, nonostante Ferrara sottolinei almeno in un punto la valenza decisionale dell'esemplarità dinanzi all'apparentemente indecidibile (p. 20, n. 2), potrebbe rivelarsi tragicamente fuori gioco proprio là dovrebbe servire, e cioè nell'urgenza del momento deliberativo. Si tratta qui in fondo solo di estendere a tutta l'esemplarità, anche nelle sue valenze positive, ciò che è tranquillamente ammesso per il male, e cioè che "le comunità morali scoprono sempre dopo - ex post facto -" di aver compiuto il male radicale (p. 128), e dire ad esempio, mutando di poco quanto è detto appunto per il negativo, che "quando qualcosa viene riconosciuto come [esemplare, riuscito] significa che già ne stiamo prendendo le distanze" (p. 129). Il paradosso sarebbe dunque che qualcosa viene detto esemplare e riconosciuto come tale solo quando non lo è più (quanto meno non del tutto), quando cioè - stante anche la concessione di Ferrara al prospettivismo weberiano in quanto riduzione 'interessata' (esistenzial-pragmatica cioè e non cognitiva) della complessità per fini cognitivi (p. 23) - l'interesse, la percezione di ciò che 'vale la pena', ha già irreversibilmente determinato la scelta.

c. Sostenere che "qualsiasi nozione di riuscita estetica dell'opera d'arte *ovviamente* deve restare indipendente da specifiche poetiche" (p. 171; corsivo nostro) non equivale forse a ipostatizzare un modello di 'perfezione' acquisito (chissà come) al di fuori di qualsiasi dogmatica locale e situata (ove dogmatica - lo ripetiamo - significa l'esplicitazione teorica, necessariamente *ex post*, di una scelta stilistica o pragmatica determinata)? Ed escludere perciò proprio l'universalità concreta dell'esemplare che si vorrebbe difendere? In altri termini, l'auspicabile neutralità (equidistanza) della ragione pubblica (ragionevolezza) rispetto a tutte le declinazioni locali comprensive e controverse rischia di apparire 1) eccessivamente calata dal cielo oppure 2), in specie nei suoi critici meno disposti a tollerare l'onere asimmetrico che è loro richiesto in quanto 'credenti' (in fedi religiose ma anche secolari), a sua volta una posizione comprensiva controversa, frutto di una interpretazione metafisica non meno locale delle



altre (anche l'idea democratica dell'eguale rispetto è, in ultima analisi, *una* prospettiva tra le altre). Certo, si dovrebbe pensare l'intersezione non come arretramento ma come avanzamento, sulla falsariga del giusto mezzo aristotelico non inteso come mediocrità - che è poi quanto verosimilmente potrebbe dire al credente colui che gli chiedesse di tradurre le sue "ragioni ultime in ragioni 'penultime', condivisibili anche da chi non condivide le [sue] ideologie" (p. 227) -, ma come farlo senza presupporre l'altrettanto problematica ipotesi di filosofia della storia implicita nel 'discorso' della secolarizzazione? E non è forse un caso che si affacci qui, comprensibilmente, la proposta 'paganeggiante' di pensare una "laicità per addizione, più che per sottrazione" (p. 230), quasi una replica in ambito culturale e religioso - in ciò analoga al *divide et narra* salutato da Odo Marquard come fine delle guerre ermeneutiche (2) - della benvenuta 'moltiplicazione dei poteri' d'impianto democratico.

d. Quanto poi all'esemplarità come anticipazione e prefigurazione di una possibile riconciliazione (p. 19), essa ci pare largamente debitrice della logomachia romantica della genialità (anzitutto estetica), con la non irrilevante differenza che tra XVIII e XIX secolo essa si fondava su una fiducia spinoziano-goethiana nella natura (*naturans* quanto meno) come perfetta soluzione delle scissioni - già per Kant il genio non è che la regola che la natura dà all'arte, e per Schelling l'arte è miracolosa conciliazione delle opposizioni grazie a una *Versinnlichung* dell'assoluto che proprio nella natura trova i suoi modelli, e si potrebbe continuare -, laddove Ferrara è fieramente avverso a ogni (neo)naturalismo. E allora la domanda che sorge spontanea è se sia possibile mutuare un modello da una certa situazione storico-speculativa (l'estetica romantica e primo-idealistica), senza dividerne i presupposti, diciamo così, 'ideologici' più profondi (religiosità dell'infinito, unitotalità spinoziana, esaltazione della genialità e dell'inconscio, ecc.). Insomma, la questione, che qui non può certo essere ulteriormente esaminata, riguarda la problematica validità esemplare per una filosofia politica *attuale* di una filosofia dell'arte (di un assolutismo estetico) *passata*, risalente a due secoli fa, e comunque non certamente all'altezza dell'arte contemporanea, caratterizzata dalla 'morte dell'arte' o quanto meno da un'arte 'non più bella'.

e. Il passaggio dall'estetica all'ermeneutica - la scelta di collegare cioè il buon giudizio alla migliore interpretazione (p. 77) - ci pare non meno problematico. Anche perché la *clavis* ermeneutica prescelta è irrimediabilmente organicistica - la migliore interpretazione sarebbe infatti quella che di un testo valorizza coesione, continuità, organicità parti-tutto, ecc. -, e cioè a sua volta indebitata con un ideale estetico largamente classicistico, quello dell'opera compiuta e immodificabile, in una parola 'perfetta': una parola d'ordine che poteva risultare automaticamente persuasiva (solo?) ai tempi di Schelling (estetica) e, ma a dire il vero già con qualche limite, di Schleiermacher (ermeneutica). Del resto, quello che si concedeva ancora mezzo secolo fa, ad esempio (3) che l'esemplarità (artistica) consista nell'universalità di una irripetibile forma singola che fornisce gli stessi criteri con cui deve essere giudicata, che l'opera esemplare vada considerata inimitabile come risultato ma perfettamente imitabile nella sua efficacia dinamico-operativa da epigoni congeniali, e così via, appare difficilmente accettabile al cospetto di opere ormai tanto 'aperte' da sfidare paradigmi che appaiono in tutto e per tutto sintonizzati su un ideale classicistico-organicistico quasi-winckelmanniano.



2. *'Nelle nostre condizioni presenti...'*. Un secondo ambito problematico è suscitato dalla esplicita situazionalità della proposta di Ferrara, che nel giuridicalismo esemplarista vede appunto ciò che “rende [...] conto dei mutamenti che nel corso del tempo interessano il nostro mondo” (p. 19). Non ci si nasconde cioè che, essendo fondamentalmente contraddittorio voler difendere un valore atemporale del modello esemplarista (irricevibile infatti quando vigono principi indiscussi e intuizioni monistiche), esso vale soprattutto nell'epoca della svolta linguistica, nell'età postfondazionalista. Così la forza dell'esempio diviene però a sua volta un modello solo contingente, che vige (o dovrebbe vigere, visto che il volume è ben lungi dal voler semplicemente ratificare una condizione esistente) non indipendentemente da ciò che siamo storicamente divenuti (p. 63), anche se poi, un po' come l'eticità moderna (post-tradizionale) à la Hegel, s'irrobustirebbe (il condizionale è d'obbligo) sino a costituire una sorta di seconda natura, un'astrattezza fattasi mondo.

Ma allora il rischio è che l'esemplarità non è sia che un modello di validità limitata, che valga oggi, anzi, prendendo sul serio la concezione radicale della temporalità sottesa a un certo storicismo allergico a cicli organicistici nel loro valore 'paradigmatico', che già cessi di valere non appena intervengano fatti storici nuovi (e non necessariamente epocali). E allora il dibattito finirebbe per vertere non tanto sulla tenuta del modello proposto, quanto sulla permanenza o meno delle condizioni storico-effettuali che l'hanno suggerito e nell'*adaequatio* alle quali trova la propria legittimità. Per fare un esempio: siamo davvero sicuri che l'idea di Europa come “area di intersezione fra concezioni etiche distinte e spesso fra loro rivali” sia “corposa abbastanza” da costituire un “esempio attraente” (p. 222) per il resto del mondo? Tale speranza non è ancora troppo geopoliticamente indebitata, pur se indebolita nella forma di una esemplarità *solo* politico-giuridica, con il famigerato eurocentrismo a cui certo non intende minimamente assomigliare?

3. *Tanti beni, un solo male*. Ferrara ammette lucidamente (extra-classicisticamente, verrebbe da dire) che l'esemplarità può anche essere negativa, pensando con ciò al male radicale, inteso come “quanto di peggio possiamo essere” in contrapposizione al sacro inteso come “proiezione di noi stessi al nostro meglio” (p. 126). Ne viene un paradosso riassumibile nel fatto che, a meno di non confondere l'esemplarità artistica con uno solo dei suoi stili, erroneamente destoricizzato, avremmo qui molteplici esemplarità positive ma una sola esemplarità autenticamente negativa (o due tutt'al più, se si aggiunge il dispotismo orientale, notoriamente assunto a 'testa di turco' nella filosofia politica ottocentesca), dal momento che il male ordinario, avendo un valore meramente opposizionale rispetto al bene, pare propriamente privo di *vera* esemplarità negativa (p. 27). Oppure dovremmo pensare che il male radicale, definito nei termini di una sistematica oppressione di una minoranza da parte di un potere statale, potendo a sua volta assumere varie forme e presentandosi così come un orizzonte insuperabile nel suo spostarsi con noi, è esattamente il corrispettivo di una non meglio determinata 'artisticità' *tout court*, al punto che potrebbero darsi forme di male radicale tanto diverse quanto lo sono la *Primavera* di Botticelli e *Silence* di John Cage? Non ci costringerà anche la simmetria tra l'esemplarità estetica e quella negativa a idealizzare ancora una volta (cfr. §1) quella porzione di esistenza che tradizionalmente si definisce 'estetica', in altri termini a proporre, un po' paradossalmente, soluzioni piuttosto innovative e



sofisticate sul piano filosofico-politico, ma esemplate su soluzioni estetiche piuttosto datate (per non dire ‘superate’).

4. *Cogenza extralocale.* Esemplare - lo si è detto - è ciò la cui cogenza trascende il contesto d’origine. È quasi superfluo segnalare che è questo punto davvero fondamentale a suggerire il maggior numero di problemi. L’esempio per Ferrara è ciò che, incarnando una eccezionale autocongruenza e suscitando il piacere della ‘promozione della vita’, nasce in un contesto ma esibisce la propria esemplarità anche al di fuori di tale contesto.

a. Ma delle due l’una: il fatto che s’indirizzi a “coloro che possiedono la necessaria *expertise* per giudicare della materia, indipendentemente dal contesto in cui sono situati” (p. 41), vuol dire o 1) che non s’indirizza a tutti, essendo l’*expertise* (in qualsiasi declinazione del concetto) a sua volta storicamente e culturalmente condizionata, o 2) che coloro a cui s’indirizza sarebbero degli *happy few* che, contrariamente a quanto altrove si sostiene, sono in grado di trascendere almeno parzialmente la loro prospettiva?

b. Ferrara s’impegna a escludere ogni identificazione di questa esemplarità col senso comune in senso sia ermeneutico-fenomenologico sia quasi-naturalistico. Ma che il senso comune (nel primo dei due sensi) sia una conoscenza contraddittoria e solo parzialmente chiara non sembra affatto un’obiezione, in specie se si tiene ben chiara la distinzione tra un piano epistemico e uno ‘ingenuo’ (o *lebensweltlich*) anche della riflessione filosofica, tra, detto in breve, tra approcci prescrittivi e descrittivi. Proprio della *Lebenswelt* lo stesso Ferrara non sembra davvero potersi e volersi disfare, visto che ammette che l’interpretazione di un’azione si basa sul “nostro partecipare a un mondo della vita” (p. 81)?

c. A un certo punto si allude a una valenza, per così dire, non concettuale ma ‘narrativa’ dell’esemplarità (p. 107, n. 37). Ma questo ricorso alle “storie”, a un “sedimento narrativamente mediato” (p. 173), non rischia di riproporre di fatto le stesse difficoltà attribuibili alla pur affascinante e autorevole soluzione incarnata dai mitologemi platonici e a tutte le successive soluzioni di razionalità non riflessiva (si pensi allo slogan primo-romantico della ‘mitologia della ragione’). Detto un po’ diversamente: il ricorso all’esemplarità non rischia di implicare l’ineffabilità razionale dei principi anziché il loro superamento pluralista?

d. Nel giudizio come nella *phronesis* non potremmo “esigere”, ma solo “corteggiare” argomentativamente il consenso altrui (dove ovviamente la rinata centralità della retorica). Ma si può davvero pensare, con buona pace di Bourdieu e della sua tesi sulla violenza ‘distinzionale’ del gusto, che corteggiare sia un’attività così pacifica e risolutiva? Non si rischia di accogliere cioè un’immagine un po’ troppo ecumenica, addomesticata e urbanizzata, delle spinte sotterranee che agitano e danno vita tanto all’estetico quanto al retorico? E, sotto una diversa prospettiva, di fare del consenso inteso come il “ragionevolmente imputabile” (p. 97) più un effetto di livellamento per sottrazione che non un’esemplarità innovativa?

e. Affermare poi che nessuna comunità può concepire una validità normativa che non includa nella propria riflessione ciò che è bene per l’umanità non equivale, appunto, a porsi nella prospettiva archimedea (fondamentalista) che si vorrebbe respingere a



limine? Perché mai il razzista, inteso semplicemente come colui che non accoglie il criterio (astrattissimo) della pari dignità di tutti gli esseri umani, dovrebbe ritenere preferibile quell'identità che prende "in completa considerazione tutte le interconnessioni costitutive che la legano ad altre identità con cui intrattiene relazioni di reciproco riconoscimento" (p. 121)? Gli basterebbe, e avanzerebbe, l'identità costruita per intersezione con la *sua* gente, o i *suoi* pari ecc., ossia basandosi su di un "circolo del riconoscimento" (p. 170) assai più circoscritto - bisogna già essere democratici per escludere che il riconoscimento implichi il venir meno della diseguaglianza (in fondo ci si riconosce anche, se non soprattutto, tra diversi, come nel caso della dialettica hegeliana servo-padrone) - e che rifugge dalla virtualità dei "mondi possibili" (p. 183), magari extraterrestri, ritenendo niente affatto cogente l'immagine in ultima analisi controfattuale di un'"identità sovraordinata che include le identità in conflitto" (p. 165), possibile ai suoi occhi, in definitiva, solo sulla base di inevitabili compromessi e contaminazioni. La "concezione intersoggettiva dell'identità", tale per cui ogni fallimento dell'identità virtuale ("idea di umanità") comporterebbe un grado minore di realizzazione anche delle identità locali, è tutt'altro che condivisa, e in fin dei conti non meno ardua da dimostrare di quanto lo sia il principio non giudiziale di cui vorrebbe essere l'alternativa *soft*. Anzi, il localista prospettico potrebbe difendere il proprio orientamento proprio ascrivendo come Ferrara all'umanità futura una posizione arbitraria nella concezione della giustizia globale (p. 172), ritenendo ad esempio 1) che la selezione razziale *ora* giovi all'intera umanità *futura poi*, oppure 2) che l'unica posterità di cui deve interessarsi sia quella coincidente con la sua comunità locale, volendo così sfuggire all'abusato e non sempre ineccepibile argomento (retorico) della 'quantità' che vuole la fioritura dell'umanità preferibile alla fioritura della singola comunità.

Sintetizzando questo punto, mi pare che, per riuscire a escludere una concretizzazione discriminativa (localista o xenofoba) del grado di variazione storica cui potrebbe andare incontro il contenuto dell'universale concreto rappresentato dal punto di vista del bene per l'umanità (p. 169), si sia costretti a difendere un'idea di umanità piuttosto 'situata' e aprioristicamente definita, l'idea, nella fattispecie, che "*per definizione*, include tutte le altre identità" (p. 168; corsivo nostro).

f. Abbiamo già sfiorato la questione, diciamo così, del grado ammissibile di variabilità storico-contenutistica delle nozioni centrali del progetto di Ferrara. Ci limitiamo qui ad aggiungere una domanda impertinente: le variazioni locali del sentimento (che viene presunto come universale) di benessere vs. stagnazione non potrebbero essere tali - per uno gnostico il benessere potrebbe consistere nell'annientamento della vita terrena, ritenuta il frutto di una creazione malvagia! - da rovesciare l'idea stessa che sta a cuore all'autore? O si dovrà, per evitare questo esito indesiderato, ricorrere all'*escamotage* secondo cui anche la più drastica e nichilistica negazione della fioritura della vita comunque la implicherebbe, limitandosi a negarla? Ma allora 'fioritura' acquisirebbe un valore solo nominalistico, indicherebbe una positività tanto generica da accogliere al proprio interno anche la versione più inverosimile e contraria alla nostra comune esperienza.

5. Denaturalizzazione: una mission impossible. Ogni semplificazione naturalistica, nella sua veste tacitante e monoteistica (monotonistica si potrebbe dire), appare a Ferrara una soluzione filosoficamente e politicamente regressiva.



a. Ma allora come si dimostra che sia “intuitivamente” comune (pp. 51 e 85) a tutti l’esperienza di ciò che per un essere umano significa affermazione o frustrazione della vita? Non è un caso che le dimensioni intraesemplaristiche cui Ferrara si richiama, e che si riferirebbero (un altro condizionale d’obbligo) a un “lessico situato in qualche modo ‘prima’ o ‘sotto’ il livello della differenziazione delle culture”, o quanto meno equiaccessibile alla pluralità delle culture (p. 52), si richiamino a loro volta a condizioni, come quelle di ‘finitezza’ e ‘corporeità’, davvero difficilmente denaturalizzabili. Si ha un bel dire che l’area identitaria, formata dall’”intersezione fra le identità delle parti in conflitto” (p. 61), ed evidentemente ottenuta per sottrazione di specificità e originalità storico-culturali, andrebbe ipoteticamente “collocata topograficamente prima della biforcazione che separa le parti in contesa” (p. 62). Ma come si può escludere la valenza naturalistica di tale intersezione?

b. Converrà ricordare che Ferrara corrobora la tesi dell’autorealizzazione o riuscita di un’identità col rinvio a 4 dimensioni, le quali, sebbene non siano minimamente articolabili “senza ricorrere a una lingua e a una cultura storiche” (p. 53), sarebbero intuizioni “pre-culturali ma non naturali” (p. 52), ossia “post-natural[i]” (p. 54) e comunque “comuni” (p. 165), in quanto collegate “all’esperienza umana - universale quanto quella della finitezza e della corporeità - del veder fiorire o ristagnare la propria vita” (p. 54). Ma allora si dovrebbe riconoscere che esiste pur qualcosa che, sebbene non nella sua semantica superficiale, trascenderebbe il prospettivismo linguistico e la pluralità culturale, in altre parti del volume presentati come inaggirabili, se non altro il “punto di vista dell’umanità” come “presupposto logico” (p. 175) e “denominatore comune” extrasituazionale. Anche a uno sguardo cursorio sulle quattro dimensioni - coerenza, vitalità, profondità, maturità, implementate poi da una sorta di una superdimensione come l’eguale rispetto - ci pare che esse contraddicano invariabilmente questo o quell’ideale culturale (specie se religioso) e dunque non risultino affatto condivise (e non certo solo in ragione della differenza di lessico). Che ciò che appare *qui* dotato di una “eccezionale congruenza con la soggettività, individuale o collettiva” (p. 164) può evidentemente risultare come non altrettanto congruente con una diversa soggettività. In fondo l’ammissione che “l’eguale rispetto è così legato a chi noi siamo che non possiamo scartarlo senza al tempo stesso alienarci da aspetti fondamentali di chi noi, come occidentali moderni, siamo diventati” (p. 169), costituisce una sincera attestazione della validità non extralocale del nucleo della ricercata normatività esemplare. E del resto, se già trascendesse le contingenze e i localismi, perché la concezione giudizialista della giustizia - tra l’altro difesa altrove proprio per il suo carattere ‘sottile’ - *dovrebbe* uscire dallo stato di contingenza attraverso un processo di cristallizzazione giuridica (p. 184)? Come convivono, in sintesi, questo evidente esigenzialismo con l’ipotesi di un’incontrovertibile esperienza comune che attenderebbe unicamente di essere riconosciuta?

c. E le cose non sono molto diverse quando ci si appelli all’universale comunanza della *humana condicio* (p. 173), il cui contenuto infatti è notoriamente tutt’altro che condiviso, soprattutto non appena se ne abbandoni il carattere solo formale-nominalistico. E a poco serve ‘indebolire’, dichiarare “non comprensiva” o “sottile” (p. 177), questa concezione della normatività morale dei diritti umani globali, se poi subito dopo si rivendica il diritto per noi occidentali di “difendere [...] con tutti i mezzi” (p.



177) la nostra “visione della realizzazione dell’umanità centrata sui diritti umani” (p. 177)

d. Infine: vista questa riconosciuta dipendenza dalla propria (visione della) identità, come potrebbe la “ragione pubblica [...] mutare tale autorappresentazione additandoci alternative nuove e ancora inesplorate” (p. 103)? Ferrara richiama a giusto titolo la circostanza, storicamente attestata, della capacità di mobilitazione contro i propri interessi (pp. 153-154), ma l’esempio pare calzante solo quando si pensi a ‘interesse’ in senso stretto e, diciamo così, impersonalmente determinato. Certo che ci si mobilita ad esempio per un ideale che può benissimo rivelarsi letale per l’interesse in senso stretto (economico ad esempio), ma lo si fa pur sempre - donde la difficoltà di dimostrare l’extralocalismo - in nome di ciò che legittimamente chiameremmo un interesse situato e locale, ad esempio ideale se non addirittura utopico.

e. Il fatto è che, più che rifarsi a un processo ermeneutico, questo riconoscimento di un’esemplarità normativa sulla base non di altro ma solo di se stessa - l’esempio è infatti legge a se stessa, esemplare verso altri ma non certo come esempio di qualcosa di già dato - sembra piuttosto rifarsi al quasi-naturalismo dell’*Aha Erlebnis*, pagando così un peso eccessivo a un intuizionismo eccezionalista quanto meno problematico nel costituire una certa traduzione politica della genialità estetica in termini di “carisma” e “capacità di mobilitare”.

6. Concludendo. Quelle che temiamo, dunque, è che, nel fare della realizzazione dell’umanità un “universale concreto” (p. 62), un esito situazionale ma capace di universalizzabilità transculturale - un ideale politicamente per noi tanto condivisibile da spingerci appunto a vagliarne in forma indubbiamente molesta e petulante la ‘tenuta’ teorica -, si finisca però per sottovalutare la forza di ciò che è, la resistenza che il mondo ci oppone.

Intanto 1) perché anche le idee possono opporre una resistenza (in specie se ossessive o comunque non del tutto demarcabili rispetto alla nostra esistenza), e poi perché 2), come dimostrano icasticamente proprio la chiave di ferro e il laccio di cuoio del sogno di Sancho Panza, c’è qualcosa nel mondo che non dipende dal linguaggio e dagli schemi mentali, che è a loro addirittura irriducibile (si pensi banalmente all’illusione ottica che permane a fronte di qualsiasi rettifica cognitiva). In fondo è proprio una delle dimensioni dell’autenticità suggerite da Ferrara, ossia la maturità - la “capacità di venire a patti con la fatticità del mondo naturale e sociale, come pure con la fatticità del mondo interno” (p. 54) - che rischia di essere sottovalutata in questa impostazione.

E, su questa falsariga, la comprensibile esigenza di pensare l’identità di una società non astrattamente ideale ma quale conseguente sviluppo delle potenzialità di quella reale (p. 125), mentre scaccia l’eventualità di uno schiacciamento sullo *status quo*, non spiega però a sufficienza come queste potenzialità possano essere individuate. Se la potenza si rivela *cognitivamente* inevitabilmente parassitaria rispetto al reale, anche l’idea potenziale di società potrebbe non essere altro che un *byproduct* della fatticità, detto altrimenti di ciò che c’è e non può essere impunemente trasceso.

In conclusione, accogliamo di buon grado la lucida ‘avvertenza’ di Ferrara, il quale, per liberarsi dall’autocontraddizione performativa a cui lo condurrebbe un procedimento a due tempi (giustificazione filosofica del paradigma giudiziaria e poi esemplificazione



con casi concreti), suggerisce di leggere il libro stesso come esemplare, di concepire “la nozione di validità esemplare [...] giustificata in termini esemplari, tentando di far sì che la forza ispiratrice che emana da alcune applicazioni si retrorifletta sulla attrattività complessiva del paradigma del giudizio in quanto tale” (p. 33). Ed è proprio perché lo riteniamo un lavoro esemplare (anche nel senso corrente del termine) che abbiamo voluto, con una petulanza giustificabile (speriamo) solo con la nostra extraterritorialità rispetto alla filosofia politica, suggerire disordinatamente quei dubbi che immancabilmente avremmo se ci trovassimo a difendere le tesi di Ferrara dinanzi a un avversario agguerrito.

Temiamo infatti che ci verrebbe obiettato che le soluzioni offerte, condivisibili e lungimiranti nella loro duplice aspirazione pragmatica a non essere ostaggio né della storia né di principi atemporali, appaiono teoreticamente un po' troppo ipostatizzate, ricordando talvolta il ‘codino di Münchhausen’. E comunque controverse - volendo brutalmente riassumere - 1) nel richiamarsi a un modello estetico che risulta tanto più problematico quanto più storicamente circoscritto, 2) nel tentare un'assoluta denaturalizzazione del ‘mondo della vita’, per poi reintrodurre surrettiziamente nozioni d'indubbio sapore organicistico (e quindi naturalistico), 3) nell'ipotizzare una cogenza extralocale di un'esemplarità che, volente o nolente, porta invece in sé immancabilmente i tratti della prospettiva storicamente e geograficamente circoscritta da cui è ricavata per astrazione, infine 4) nel difendere un modello normatività che dovrebbe imporsi nel tempo nonostante la sua validità venga immancabilmente ancorata alla sua emergenza storica (postmodernità).

In fondo nel muovere queste (talvolta confuse e comunque disordinate) obiezioni non abbiamo fatto altro che prendere a nostra volta sul serio il motto al rispetto del quale a giusto titolo più volte il volume ci richiama: ‘qui noi siamo e non possiamo fare altrimenti’. Ecco, questa imprescindibile coerenza selettiva riteniamo debba valere non solo per la prassi, ma anche (come nel nostro caso) per quelle obiezioni relativamente argomentate che non si riesce a scacciare dalla propria testa: in fondo, si può essere criticamente ‘molesti’ e perfino un po' indifferenti alla portata ‘costruttiva’ del proprio contributo - tradurre ad esempio problemi storico-politici ad alto tasso di urgenza e pragmaticità in estenuanti questioni logiche e di ‘principio’ - senza per questo essere necessariamente dei “demoni” (p. 121).

Note

1. Questo l'approccio di E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Wiesbaden, Steiner, 1954.

2. Cfr. ad es. O. Marquard, *Apologia del caso*, a cura di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1991, soprattutto pp. 37-62, e Id., *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di T. Griffero, Roma, Armando, 2007, soprattutto pp. 109-138.

3. Cfr., per uno sviluppo di idee non casualmente affine (visto il comune punto di partenza nella terza Critica kantiana) a quello di Ferrara, L. Pareyson, *Estetica* (1954), Firenze, Sansoni, 1974³, pp. 139-155.

On the Very Idea of the Universality of Political Judgement

Leonardo Marchettoni

In this contribution I will focus my critical attention on a single issue among the many raised by Alessandro Ferrara's latest book (1). There are reasons to think, however, that the importance of this theme is absolutely central for the success of his theoretical project. The plan of the essay is as follows: the first section attempts to state more clearly the nature of the problem and its relevance for political theory; in the second section the solution offered by Ferrara is analyzed in some details; in the third section I present some worries that, in my opinion, afflict Ferrara's response to the problem; finally, in the last section, I consider an alternative way of resolving, or rather dissolving, the problem of the universality of political judgement.

I.

Political judgements are judgements about political issues (2). In this sense, judgements about distributive justice, judgements about democratic institutions, judgements about the obligations individuals have towards the state are all examples of political judgements. Why should we care about the universality of political judgements? The answer is very simple. Because in order to make our societies more stable we should make every possible effort to gain the consensus of all citizens; therefore, it is important that our political judgements could be shared by everyone. Where some political judgements are not shared by some people, we can reasonably expect that they may choose, if they have the opportunity to do so, not to conform to what those judgements require. Moreover, if some people do not share some judgements that figure as a premise in some political argument, they will not share the conclusion of the argumentation either.

In addition, the need for this requirement is even stronger in our multicultural societies, where it can be fairly assumed that there are greater differences between individuals. Multicultural societies are societies in which we can find people belonging to different religious traditions, different cultures and that are grown up and are educated in different languages. Without some kind of universality in what pertains to the political realm, these different people may fail to identify with political institutions. In other words, the political apparatus, and the political judgements that lie beneath it, must possess a force that make them authoritative to individuals that have a very thin common identity as members of the political association. From these considerations the need for a kind of universality of political judgements follows.

II.

The problem of the universality of political judgement has been traditionally resolved by appealing to some kind of foundation. According to Ferrara's account (3), this foundational requirement is satisfied through the recourse to what, borrowing the Kantian terminology, he calls 'determinant judgement'. In other words, classic authors in the field of political theory and philosophy have tried to hook political judgements to



general laws covering judgements in particular cases. From the normative force of the general law the validity of the solution given to particular issues follows.

Determinant judgement has a “tremendous appeal”, as Ferrara says. This appeal is rooted in the objectivity, reliability and transmissibility of the method it proposes. But this strategy has also its obvious drawbacks. Just one consideration: the idea that we can always find universal laws covering each particular case seems at odds with one prominent moral of the linguistic turn, that is the idea that each normative judgement is somewhat situated and cannot be detached from the particular perspective that gave it its motivations and its content. In fact the determinant judgement

presupposes that translation flows effortlessly and without loss of essential meaning back and forth between the locally prevailing frameworks of meaning and the rules or principle, of whatever nature, that need to be applied to them” or are used as a benchmark for assessing their soundness. Only then can the context-transcending capacity of “the universal” be fully displayed (4).

As a consequence, the story of political philosophy in the second half of the twentieth century is the story of an ongoing shift from the paradigm of determinant judgement to a new paradigm, centred on the model of reflective judgement and on the model of exemplar validity (5).

Reflective judgment is a kind of judgment in which “only the particular is given, for which the universal has to be found.” In this process of “ascending from the particular in nature to the universal” we are in need of a guiding principle, argues Kant, but this principle cannot be borrowed from experience nor from “anywhere else,” including conceptual analysis (6). This circumstance permits to overcome the worries linked to the situated nature of our acts of judgement but opens the way to a new kind of philosophical qualm: where can we find the guiding principles we are in search of, if we cannot avail ourselves of some universal norm given before each single act of judgement?

Kant’s response to this difficulty was that we can rely on the activity of a kind of *sensus communis* that guarantees that our instances of reflective judgement, our aesthetic judgements for example, do not deviate from some general standards common to all the humankind. According to Kant reflective judgments, and aesthetic judgements more particularly, display two apparently opposed sets of features. On the one hand, judgments of beauty are based on feeling, they do not depend on subsuming the object under a concept, and they cannot be proved. On the other hand, however, judgments of beauty are unlike judgments of the agreeable in not involving desire for the object; more importantly and centrally, they make a normative claim to everyone’s agreement. These features seem to suggest that they should be assimilated, instead, to objective cognitive judgments. Reflective judgements derive from a *subjective* principle. This principle, in turn, determines not a concept but a feeling - the feeling of pleasure or aversion linked with the perception of certain objects - yet determines such feeling in a universal way, namely, in a way that allows us to expect the convergence of everybody’s consent. This kind of normativity is possible because in the production of each reflective judgements the same basic faculties are at work that are responsible for our cognitive judgements and for which it is possible to assume the universal extension to all humankind.



But, in order to make a subjective principle determine feelings in a universal way, Kant presupposes something like a shared sensibility. This assumption represents, according to Ferrara, the main limitation of the Kantian strategy of naturalizing *sensus communis* (7). In fact, if we understand *sensus communis* as a kind of shared sensibility, “the universality of aesthetic judgment becomes conceptually dependent on the universality of the cognitive apparatus that forms the object of the *Critique of Pure Reason*” (8). The expectation of universality that is linked to our reflective judgements becomes, in other words, dependent on some substantive account of our common human nature. And this solution presents us again with the phantom of foundationalism that the recourse to reflective judgement tried to exorcise.

At the other end of the philosophical spectrum, Ferrara locates an alternative strategy that he characterizes as a “hermeneutic and phenomenological thickening of the concept of *sensus communis*” (9). In the context of hermeneutic and phenomenological thinking *sensus communis* becomes something like a Gadamerian horizon, that is a structure that conceptually articulates the access of the single individuals to intersubjective world. This strategy has an obvious advantage over the Kantian solution: it does not depend on any substantive account of human nature. But this advantage comes only at the price of falling prey to a constitutive incapability of transcending its own context of origin: “Bound up as it is with our beliefs, values, concrete experiences, it is intranscendible” (10).

To this couple of responses, unacceptable for two opposite reasons, it is possible to react, Ferrara says, by stressing another strand of thought that is already present in Kant’s text. This train of thought can be summarized by saying that for Kant the aesthetic pleasure is always correlated with a sense of enhancement of life. In so far as an object gives us an aesthetic pleasure, at the same time it unfolds something about our humanity that “can neither be reduced to the plasticity of culture nor anchored in a naturalistically understood facticity” (11). This ‘something’ is linked to our common humanity, to the limitations that our common nature poses to our aspirations and our capacities. But, at the same time, it cannot be reduced to a naturalistic account, because it hinges on a reflective comprehension of the basic items that integrate into our life.

In her life each human being experiences what can be termed as a sense of flourishing or being frustrated. In turn, “the feeling of the ‘promotion of life’ can be understood in terms of *self-realization* or *progress in self-realization* or progress toward an *authentic relation with oneself*” (12). In this way, Ferrara argues, common ideas about human condition and how to enhance one’s life plan can be redirected as to fuel an exemplar conception of validity. These common ideas constitute a kind of “*sensus communis revisited*”, a special wisdom concerning the proper manner of conducting one’s life, that can be employed to ground “intuitions located in a space equi-accessible from the plurality of existing cultures” (13).

Rethinking *sensus communis* along these lines allows us to overcome the two opposite flaws of the Kantian and the hermeneutic strategies. The *sensus communis revisited* is - *contra* the Kantian response - radically non-naturalistic; moreover - *contra* the hermeneutic response - it is really universal: it is made up of a set of ideas that can be deemed to be common to individuals belonging to various cultures and historical ages. For these reasons it can be thought as a reliable basis to our efforts to establish our



political judgements in a solid land; therefore, it seems to provide a solution to the problem of the universality of political judgements: if a kind of non-naturalistic *sensus communis*, a special wisdom that is linked to our shared human condition, can be presumed to shelter in each human being, independently from her culture, then we can say to have found a way to subtract our political judgements from the contingencies and the variability of the political identities.

III.

What are the difficulties raised by Ferrara's response to the problem of the universality of political judgement? In abstract, I think, one can consider two kind of worries: either Ferrara's account may be criticized because it does not assure the required universality, or it can fail because it does not provide enough deep a soil to ground political judgements. I am inclined to think that Ferrara's account satisfies the first requirement. Actually, I think it is fair to assume that a really universal set of ideas, images and examples concerning self-realization exists. Human beings of all cultures and of all ages may be thought to share a certain wisdom that enables them to distinguish between a flourishing life from another which is frustrated. Perhaps, it is still possible to arrange a catalogue of metaphors about promotion or stagnation of life whose meaning can be deciphered by individuals of different cultures. The problem is with the second requirement. Even if one is ready to accept that individuals of different cultures possess some common ideas about promotion of life, it is difficult to secure the further step that Ferrara needs in order to conclude his argument: the fact is that conflicts of identities that political judgments should typically resolve are more fine-grained than universal images and ideas concerning human condition and its flourishing are. Political conflicts in our contemporary societies do not merely involve the identification of general principles such as those encoded in the standard catalogues of human rights (14). They are frequently connected with the proper way of ranking those principles in a suitable manner. It is already not obvious that common ideas about flourishing and self-realization enable us to identify a truly universal collection of general principles; to suppose that we can profit of them to display a comprehensive order of values is, to my mind, wholly implausible (15).

In our multicultural societies we face the task of harmonizing several different practical codes: for example, as to the thorny issue of female genital mutilations, we have to decide whether apply our 'western' rules in relation to which female genital mutilations are only a particular instance of personal injury or take into account traditional prescriptions that exert a normative force over the individuals involved in such kinds of practices. Similar problems arise in relation to some aspects of family law as heritage or divorce. In these cases, it is difficult to imagine that some kind of exemplar response could be found by reflection on general ideas concerning the condition of flourishing of life. An answer to the challenges posed by the presence of several practical codes at the same time and in the same place requires a deep engagement with the different frameworks of meaning through which it is possible to interpret and understand a given behaviour: if a certain act is prescribed by one code and forbidden by another, we cannot hope to compensate the lack of convergence merely by drawing on some common ideas that are shared by the two. A solution to the clash of evaluations may come only after a creative immersion and reinterpretation of the two normative systems,



one that could shed new light on the reasons for the difference of prescriptions by employing some original idea that has been constructed out of the two different outlooks.

For these reasons I think that Ferrara's proposal is, in the end, not completely convincing, because it leaves unexplained how we can pass from the appreciation of some very general similarities in the way individuals describe their experiences of self-realization or defeat to the assumption of a universal faculty of forming reflective judgements. This predicament becomes more evident if we take seriously, as Ferrara insists we should do, the analogy between aesthetic and political judgements. I will not contend that there could be no works of art, whose timeless beauty is perceived by human beings of every culture and every historical age. The Nike of Samothrace, La Gioconda and perhaps the final movement of Beethoven's Ninth Symphony could be enlisted in this group. But if we sweep away these sparse items we are left with an overwhelming majority of subjective aesthetic judgements that cannot claim - *pace* Kant - a genuine objectivity and universality (16). Not only what is art and what is not is subject to endless discussions; but even the aesthetic appreciation of a large collection of recognized works of art - especially for what concerns contemporary art - requires a proper training and the formation of a specific expertise (17). If so, we cannot expect that the analogy with aesthetic judgements could be useful to provide a more secure foundation for political judgements. For, if political judgements suffer of the same context-dependence as aesthetic judgements, they can scarcely be thought to be universal in the way Ferrara seems to envisage.

IV.

It seems to me that Ferrara is completely right in urging that we should move in political theory from the paradigm of determinant judgement to the model of reflective judgement. Where his account is less convincing is in attempting to locate a new form of universal foundation that could be suitable for reflective judgements. But if these two assumptions are correct, what could be a plausible way out of the impasse in which we are cast? For, if we should adopt the paradigm of reflective judgement, and reflective judgement cannot be successfully combined with universality, it seems that we must face a difficulty in doing without universality in our political judgements. And universality seems, at least *prima facie*, as I explained in the first section of this paper, to be an important feature of our judgements in political matters. In this section I will maintain that we should follow Ferrara in replacing determinant judgement with reflective judgement but, since the latter is irremediably context-dependent, we should stop caring for its universality and accept that our political judgements, even those among them that seem more basic, are subject to the possibility of future review and scrutiny.

My starting point is not so different from Ferrara's. Ferrara asserts that the linguistic turn makes it impossible to take trans-contextual validity of our judgements for granted. I am inclined to strengthen his assumption by maintaining that the intranscendibility of contexts of evaluations forces us to recognize the partial character of all our acts of representing the world, including those specific acts by means of which we formulate normative standards (18). This position can be labelled as an instance of "metaphysical antirealism" (19). Here I cannot argue for the rejection of metaphysical realism (20). I



will attempt only to sketch the outline of a theory of political judgement informed by the rejection of realist temptations.

If metaphysical realism is false, then there is a plurality of accounts of the way the world is that can be held as correct according to each plausible standard of correctness. What follows for the problem of the universality of political judgements? Well, it surely follows that our judgements are always “non-grounded”, that is there are not political judgements that can be deemed as truly universal, in the sense of possessing a property that other judgements do not possess. Our judgements are always contextual, they reflect the circumstances and the specific conditions in which they are elaborated; therefore, it is fruitless to pursue exemplar validity, if by this name we mean a kind of validity that can go forever uncontested, in force of some special relation between the practical evaluation and the state of affairs that is the object of the evaluation itself. Does this contention entail that exemplar validity is, in principle, unattainable? No. It entails only that exemplar validity is itself relative to contexts of evaluation. More precisely, it entails that the further judgement by means of which we judge about the exemplar character of a given judgement is itself contextual, and so the judgement about the judgement on the exemplar character of a given judgement, and so on.

The prototype of the exemplar evaluator is the judge. The judgement of a judge is exemplar not because it cannot be contested but because it states the matter *until it is contested*. Every judgement, even exemplar ones, can be defied. But for the time in which the defy is not yet brought, they can adjudicate the matter. And what is required to defy a previous judgement? A minimal requisite is the giving of reasons that motivate the dissent (21). There is, in principle, no end to the number of verifications a given judgement may undergo, because no judgement is grounded in a way other judgements are not, but, in practice, this series of comparisons is always finite and for each issue there is a judgement that serves as a milestone - at least until the question of its validity is raised.

At this time we should perhaps come back to the problems I surveyed at the outset of this paper in relation to the importance for political judgements to be universal in order to assure the consensus of citizens. If our political judgements cannot receive a universal foundation, how can we be confident that their contextual validity does not pose a problem? In other words: how can we immunize our judgements from the virus of relativism that threatens the very possibility of a real consensus about political issues? I think that the problem is more theoretical than practical. As I noted in the previous paragraph, the risk of an endless chain of judgements, each of which is subject to further scrutiny is merely a theoretical possibility. As a matter of fact, actual judgements refer their validity to some previous judgement, often implicit in practice but nevertheless real like those that follow from it. For this reason, the problem of the contextual validity of political judgements should not be overestimated. In most cases it boils down to the problem of reconciling several diverse outlooks. It calls for a meticulous and painstaking work of analysis of the sources of disagreement but it is not intractable, neither requires to identify a set of judgements that are qualitatively more grounded than others. If the parties are able to communicate among them - and this may be a big if - it is always possible, at least in principle, to locate and remove the reasons of their divergence (22).



I think that some of the ideas I am drawing on are not at all foreign to Ferrara's philosophical perspective. I am thinking especially of his insistence on canvassing a model of political justice based on conflict and on the insight that when two factions meet in the course of some quarrel the event itself of their encounter produces the creation of a new minimal identity that can be exploited as a kind of common denominator to adjudicate the dispute. (23) In this vein, towards the end of *Justice and Judgement*, Ferrara writes:

In modern political philosophy the idea of justice has traditionally been seen as something which imposes itself on us by virtue of an external cogency, a cogency that somehow *forces* us to recognize it. We are learning to see justice with different eyes, as something that commands respect by virtue not only of the fact that it proceeds from us - after all, many things proceed from us which don't command respect - but because of the special way in which it proceeds from us. As the lover's gaze creates his love where we, who are not within the circle of love, just see a person like any other; as the gaze of the nostalgic exile creates the spell possessed by certain lights, sounds, and odors where we, who come from a different city, see an urban scene like many others, so we participants in a political culture and in a political community create justice where others, differently situated, see mere opinions like any other (24).

I heartily agree with these words. If the contextual conception of justice and judgement that emerges from these lines is depurated from all anti-relativistic qualms to which Ferrara gives voice in other pages of his books, I think that the overall picture could be more in line with the prospects of the reflective judgement model (25).

Notes

1. A. Ferrara, *The Force of the Example*, New York, Columbia University Press, 2008.
2. On this topic see R. Beiner, *Political Judgement*, London, Routledge, 2009.
3. A. Ferrara, *Justice and Judgement: The Rise and Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999, pp. 1-12.
4. A. Ferrara, *The Force of the Example*, p. 19.
5. Ferrara tracks back the steps of this shift to the works of such authors as Rawls, Habermas, Dworkin, Ackerman and Michelman in the first part of *Justice and Judgement*.
6. I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer, trans. P. Guyer and E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, "Introduction", § 4, p. 67.
7. A. Ferrara, *The Force of the Example*, pp. 27ff.
8. *Ibid.*, p. 28.
9. *Ibid.*, p. 24.
10. *Ibid.*, p. 25.



11. *Ibid.*, p. 30 (italics in text).

12. *Ibid.*, p. 31.

13. *Ibid.*

14. Western and Islamic declarations of human rights are not so different. The devil is, as in many other cases, in the details: in the presence or absence of some general reservations that formally authorizes conducts frequently conflicting with ‘western’ values. See E. Brems, *Human Rights: Universality and Diversity*, Martinus Nijhoff, The Hague, 2001, pp. 241-66.

15. It is interesting to notice that this difficulty makes apparent some similarities between Ferrara’s proposal and Martha Nussbaum’s capabilities approach. See, for example, M. C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

16. The validity of Kant’s “Deduction of Pure Aesthetic Judgments” in the *Critique of the Power of Judgment* has been contested by Paul Guyer (*Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, chs. 8-9) and others. For a response, see H. Allison, *Kant’s Theory of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 160 ff.; K. Ameriks, *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford, Oxford University Press, 2003, chs. 12-4.

17. For a first introduction on these themes see A. Goldman, *Evaluating Art*, in P. Kivy (a cura di), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 93-108.

18. There is no need to invoke the collapse of the dichotomy between facts and values, since it can be safely presumed that the particular character of our factual representations involves a corresponding relativity of our attempts to state normative principles.

19. According to Hilary Putnam metaphysical realism is the position characterized by the conjunction of three theses: “the world consists of some fixed totality of mind-independent objects. There is exactly one true and complete description of ‘the way the world is’. Truth involves some sort of correspondence relation between words or thought-signs and external things and set of things” (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 49).

20. See my “[Verità, pluralismo e realismo. Una modesta difesa del relativismo](#)“, in L. Marchettoni (ed.), *Verità, relativismo e pluralismo. Discutendo Per la verità. Relativismo e filosofia di Diego Marconi, Jura Gentium*, 2008.

21. Here, I am adapting some ideas from R. B. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

22. That differences in the conceptual systems used by several speakers are not insuperable is one of the morals of the famous paper which is reminded in the title of this piece, namely Donald Davidson’s immensely influential “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 47 (1974), pp. 5-20, reprinted in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

23. See A. Ferrara, *Justice and Judgement*, ch. 7, pp. 178-201.



JURA GENTIUM



24. *Ibid.*, p. 200 (italics in text).

25. Thanks to Chiara Bottici, Sandro Ferrara and Francesco Vertova for helpful suggestions.

Laddove libertà e necessità si incontrano

Immaginazione e forza dell'esempio

Massimo Rosati

Se non fosse che il campo è da subito circoscritto al mondo sociale e politico, *La forza dell'esempio* sembrerebbe inizialmente avere quasi un respiro “cosmologico”, voler introdurre il lettore in un mondo dilaniato dal conflitto tra la forza di ciò che resiste alla nostra volontà, ci piega con la brutalità della coercitività, e la forza invece capace di trasformare l'ambiente in cui viviamo, di sottrarci alla necessità con un esercizio di libertà. Eppure, il senso delle pagine di Ferrara sta proprio nell'invitarci a rifiutare una simile visione manichea, e nel considerare che esiste un “posto”, anzi molti “posti”, in cui la tensione tra necessità e libertà, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, seppure non si acquieta trova il modo di incarnarsi e trasformarsi in forza produttrice di una normatività che parla la nostra stessa lingua, ha il nostro stesso volto, eppure ci spinge ad arricchire il nostro vocabolario e a ingentilire il nostro profilo. Questi “posti” sono come “i giusti” tra noi e le nostre istituzioni, quelli a cui riconosciamo una forza esemplare, la capacità di mostrarci come dovremmo essere, di mettere in moto la nostra immaginazione morale e politica, per spingerci un passo in là, un passo in avanti.

Esportare una forma di universalismo senza principi al di là dell'ambito estetico tramite la categoria del giudizio riflettente: questo il temporaneo punto d'approdo del programma filosofico di Alessandro Ferrara, sedimentato nei capitoli de *La forza dell'esempio*. Si tratta di un programma le cui fondamenta sono state gettate qualche anno fa (cfr. *Modernità e autenticità*), a partire da una lettura della modernità che sottolineava il prendere forma di una nozione di soggettività diversa e da quella eterodiretta propria delle società tradizionali, e da quella autonoma primo-moderna, centrata piuttosto su una relazione con se stessa che se presuppone l'autonomia pure ad essa non si ferma, in nome di una ricerca di autenticità capace di esercitare una forza normativa. Dal piano dell'analisi delle basi socio-culturali della nozione di autenticità (cfr. *L'eudaimonia postmoderna*), il lavoro di Ferrara si è andato poi sviluppando in direzione di un approfondimento della forza di quest'ultima intesa come “criterio” di validità, strumento metodologico tramite il quale tracciare una terza via tra forme di universalismo pre-svolta linguistica - insensibili all'inaggrabilità dei contesti, delle culture, delle forme di vita -, da una parte, e post-moderne forme di sgretolamento della ragione, dall'altra (cfr. soprattutto *Autenticità riflessiva*). A chi abbia seguito il percorso di Ferrara negli anni, e ne abbia fatti propri gli intenti di fondo dell'agenda, *La forza dell'esempio* può apparire come un capitolo di una storia di cui ad oggi risulta difficile indovinare gli sviluppi successivi. *La forza dell'esempio* traghetta il paradigma giudiziaria al di fuori dell'ambito estetico da cui pure la nozione di autenticità ricavava originariamente la sua grammatica normativa; prende le distanze dal suo stesso vocabolario sfumando la centralità della nozione di autenticità; si arricchisce di nuovi tasselli - come l'enfasi sull'immaginazione quale facoltà capace di “rendere presente ciò che è assente”, riunendo insieme “sotto le differenti modalità del giudizio determinante e riflessivo, elementi particolari e nozioni generali” (p. 71); prosegue, dopo *Giustizia e giudizio*, nel suo esercizio di analisi del pensiero politico normativo contemporaneo e della forza normativa propria di istituti politici delle società liberal-democratiche (la



ragion pubblica, i diritti umani); sonda la portata del paradigma giudiziaria in aree più ampie della sola filosofia politica misurandosi con temi quali il male radicale e il rapporto tra religione e politica. Nel far tutto ciò, mentre dà prova di indubbia originalità e capacità di esercitare piena cittadinanza in una pluralità di sotto-mondi teorici, *La forza dell'esempio* lascia tuttavia la sensazione di essere in un equilibrio precario tra la piena fedeltà a se stesso e alle sue linee teoriche, e il riscivolare al di qua di esse, in un mondo filosofico - e anche in uno stile argomentativo - poco sensibile alla forza dell'esempio, alla capacità di esplorare ciò che potrebbe o dovrebbe essere a partire da ciò che è, assumendo tinte e tratti di quella che Chiara Bottici nel suo commento pubblicato su questa stessa rivista ha felicemente chiamato una "esemplarità tutta razionale, in cui l'immaginazione è scomparsa". Ad oggi, non mi sembra dato poter scommettere su come questo equilibrio precario troverà assestamento nei capitoli ancora da scrivere.

Vorrei provare a sondare meglio questo punto attraverso una sintetica comparazione di alcuni capitoli del libro di Ferrara, che mi appaiono singolarmente diversi per stile e sostanza (I); successivamente, vorrei dedicare qualche breve annotazione a singoli aspetti e "punti locali" del volume (II); da ultimo, vorrei invece tornare alla questione di fondo, ossia alla forza dell'esempio come terza forza che plasma il mondo in cui viviamo, provando a suggerire l'esemplarità di un diverso terreno sul quale indagare la grammatica della forza normativa dell'esempio (III).

I. L'esemplarità tra immaginifica fedeltà alla terra e razionalità disincarnata

Le mie osservazioni vanno grosso modo nella stessa direzione di quelle di Chiara Bottici, e in direzione contraria rispetto a quelle di Elisabetta Galeotti, anche se diversamente da Bottici non credo che esista una "faglia" tra la prima parte del volume e la seconda, in cui il ruolo dell'immaginazione verrebbe quasi a scomparire. Si potrebbe forse provare a ricostruire la differenza che separa alcuni capitoli da altri mettendola in relazione ai rispettivi periodi di scrittura, e avanzare l'ipotesi che quelli in cui immaginazione ed esemplarità sono più fortemente legate tra loro delineando un modello di normatività incarnato, nonché quelli in cui lo stesso stile di scrittura è più fedele all'esempio, più storico-ricostruttivo, siano quelli di più recente composizione, e viceversa quelli in cui l'esemplarità si fa "per così dire tutta razionale", l'immaginazione si eclissa, e lo stile argomentativo si inaridisce fino a farsi quasi analitico, siano quelli di meno recente scrittura; se ci fosse qualcosa di vero in questa ipotesi, potremmo forse anche azzardare qualche previsione sui capitoli ancora da scrivere.

Per due terzi *La forza dell'esempio* mi sembra coerente con se stesso. Per usare Ferrara "contro Ferrara", direi che *La forza dell'esempio* è coerente quando il suo autore assume le sembianze del teorico "repubblicano", secondo la brillante e perspicua definizione che Ferrara dà della "differenza repubblicana", ossia quando non viene attratto da "schemi astratti, principi universali o dimostrazioni *more geometrico*", ma quando fa prevalere il "momento retorico", la capacità di piegarsi sull'interpretazione dei fatti storici o delle azioni specifiche per trarne la forza esemplare e la capacità immaginifica di apertura di/a altri mondi. A differenza di quel che ritiene Bottici, il capitolo su "L'Europa come spazio privilegiato della speranza umana" mi sembra perfettamente



coerente con il programma filosofico propostoci. Lì, con grande coerenza l'autore rifiuta di impostare un ragionamento sull'integrazione europea e l'identità del vecchio continente innestandola "su un qualche concetto filosofico o religioso" (p. 203), un esercizio "futile e arrogante" che attraversa invece una larga parte del dibattito sull'"idea di Europa". La "semantica della speranza" viene al contrario indagata a partire dall'analisi del Preambolo del Trattato costituzionale, muovendo cioè da quel documento che avrebbe dovuto riflettere e articolare i motivi di ordine già storico e culturale che fondano la particolarità dell'Europa rispetto al resto dell'Occidente. Nella strategia conseguentemente immanente di quel capitolo - per Ferrara propria di un pensiero politico repubblicano più che classicamente liberale - c'è un vantaggio in termini di portata sociologica, che mentre rifiuta di calare sulla fatticità della realtà storica il *wishful thinking* di astratti principi filosofici pure non si piega al realismo rinunciatario di una politica intesa come mero luogo dei conflitti, degli interessi e della lotta per il potere, ma la considera anche come luogo delle idee e della passioni capaci di mobilitare le persone. Qui, la forza dell'esempio si pone davvero come terza via tra la necessità e una libertà fantasmagorica. La stessa coerenza, sostanziale e stilistica, rispetto ai primi due capitoli programmatici la mostrano - oltre che il capitolo metapolitico dedicato al repubblicanesimo - i capitoli sul male radicale e quello finale sui rapporti tra religione e politica. Viceversa, un passo indietro è rappresentato da quelli dedicati ai diritti umani, la cui giustificazione - come osserva però con apprezzamento Galeotti - sembra non poter fare a meno del rimando a principi indipendenti dai contesti, e che funzionano come "vincolo collaterale a progetti, disegni e azioni" (Galeotti). Non a caso, si tratta appunto di quei capitoli in cui il ruolo dell'immaginazione si eclissa, lo stile filosofico si inaridisce e la vitalità (una delle categorie richiamate da Ferrara come linee guida lungo le quali giudicare l'autenticità di un'identità) della forma di vita occidentale sembra bloccarsi sull'auto-celebrazione di se stessa, perdendo capacità di apertura. Con ciò, senza voler dire che non ci sia tanto su cui concordare nei secondi o punti di dissenso rispetto ai primi.

II. Contrappunti locali

Oltre al capitolo sull'Europa, gli altri due capitoli particolarmente coerenti con il programma generale sono quelli dedicati rispettivamente all'analisi del male radicale e alle caratteristiche del pensiero repubblicano. Qualche nota su di essi, pur condividendone larga parte.

Il primo, "Esemplificare il peggio: la sfida del male radicale", si iscrive idealmente in un tipo di analisi "culturalista" del male coerente con il recente lavoro, su un terreno sociologico, di Jeffry C. Alexander (1), il cui vantaggio principale consiste nel "prendere sul serio" il male quale potente forza sociale mai del tutto debellabile dall'orizzonte della vita sociale, in quanto sempre iscritto all'interno dell'orizzonte di una specifica comunità. Utilizzando non a caso categorie durkheimiane - le *Forme elementari della vita religiosa* sono anche l'*Urtext* di Alexander -, Ferrara concepisce il male ordinario come espressione del profilo profano di una comunità, e il male radicale come l'opposto speculare di quel sacro che incarna invece il profilo migliore della società reale idealizzata (pp. 125-126). La soglia che separa male ordinario e male radicale mi sembra ben tracciata, ma non altrettanto l'idea che il male radicale sia "l'opposto speculare" del sacro. Se vogliamo stare all'uso delle categorie durkheimiane,



che trovo personalmente assai utili nell'analisi del tema del male (2), il male radicale va concepito come esso stesso espressione del sacro, ma l'opposto del sacro fasto o puro, quello che Durkheim chiamava il sacro nefasto o impuro, e che nella tradizione dei durkheimiani - da Mauss a Hertz - diventerà il sacro sinistro, opposto al sacro destro. Pensando il male radicale come espressione del sacro sinistro se ne rafforza il carattere costitutivamente sociale e identitario, e in questo senso almeno non credo, come sostiene Ferrara, che il male radicale non possa mai essere "autentico" (p. 122). Può implicare autoinganno, ma non per questo essere meno radicato in un'identità di quanto lo sia il bene o il giusto. Per finire, il ricorso alle categorie durkheimiane consente anche di cogliere l'importanza di un punto che Ferrara in verità tocca solo tangenzialmente, senza su di esso soffermarsi. Se il male è in relazione alla nozione di sacro, il partner concettuale del sacro, ossia il rito, diventa via maestra all'espiazione del male stesso, alla ricostruzione di una solidarietà anamnesticca con le vittime del male radicale, aprendo la strada ad un'analisi dei meccanismi rituali di ricomposizione della memoria propri anche delle società democratiche. Le osservazioni di Ferrara (p. 129) intorno al significato che avrebbe avuto la dedica della nostra Costituzione alle vittime del fascismo e a chi pagò con la vita la resistenza ad esso qualora essa fosse stata scritta dai costituenti, sono un ottimo esempio non solo di quella che avrebbe potuto essere una solidarietà anamnesticca laica, ma anche una ritualità civile spesso troppo velocemente derubricata a celebrazione ipocrita.

Il capitolo sul repubblicanesimo, "Il repubblicanesimo politico e la forza dell'esempio", che pure coglie con grande perspicacia la differenza metodologica che separa questa antica tradizione di pensiero politico dal più recente liberalismo, mi sembra invece impoverire la differenza repubblicana confinandola al solo aspetto metodologico, ossia al diverso modo di intendere la relazione tra normatività ed esemplarità (p. 149). Può anche essere vero, come sostiene Ferrara, che tra liberalismo *liberal* e repubblicanesimo vi sia una distanza minore di quella che separa liberali *liberals* e *libertarians*, ma trovo che accorciare troppo la distanza tra liberalismo *liberal* e repubblicanesimo impoverisca il panorama filosofico politico. Ferrara ha probabilmente ragione nel sostenere che nessuna singola caratteristica può funzionare da discriminazione incontrovertibile tra le due famiglie teoriche - non la sola nozione di libertà dal dominio, non la sola enfasi partecipatoria (in quelle versioni di repubblicanesimo che la sottolineano), non la sola polemica anti-atomista, non il solo accento sul *commitment* che la democrazia richiede per non scivolare in mero proceduralismo, non la sola sottolineatura della dimensione comunitaria. Eppure, rimane il fatto che leggere Robert Bellah non è come leggere John Rawls o Ronald Dworkin, così come diverse sono le rispettive immagini della politica e della società, e non solo in virtù di un implicitamente diverso rapporto tra normatività ed esemplarità, e che una teoria liberale che avesse non una o qualcuna bensì tutte le caratteristiche di cui sopra, sarebbe probabilmente più opportunamente connotabile come repubblicana anziché come liberale. Ciò non significa, d'altro canto, che John Rawls e Robert Bellah non abbiano condiviso probabilmente molti giudizi sulla vita politica americana, ad esempio, ma solo che a sottostimare le sfumature e le differenze si impoverisce eccessivamente il quadro teorico.



III. Fatti sociali religiosi e grammatica dell'esemplarità

Ma torniamo adesso al punto generale, all'incipit del volume e alla sua proposta di esportare il modello giudiziariale al di là dell'ambito estetico, sul quale ne è stata indagata originariamente la grammatica.

La tensione tra libertà e necessità, con cui si apre il libro, ha un corrispettivo in quella tra peso coercitivo delle strutture sociali e libertà dell'individuo moderno che attraversa da cima a fondo l'intera tradizione sociologica, a seconda dei suoi interpreti ora incline a sottolineare il peso della necessità, ora i margini della libertà. Il richiamo, ancora una volta, al pensiero di David Émile Durkheim può essere forse istruttivo. Durkheim, infatti, tendenzialmente incline a sottolineare il peso esterno e coercitivo dei fatti sociali, ma non meno attento a studiare "l'accrescimento di individuazione" dell'uomo moderno (3), individuava una classe speciale di fatti sociali, aventi la caratteristica di risultare non solo qualcosa contro cui urta la volontà del singolo, qualcosa che vincola, regola, stabilisce doveri e obblighi, ma risulta al contrario anche desiderabile, attraente. La classe di fatti sociali in questione è quella dei fenomeni religiosi, che proprio per la loro desiderabilità si distinguono da altri tipi di fatti sociali, morali etc. Quel che distingue il sacro durkheimiano dall'imperativo categorico kantiano è essenzialmente questa capacità del sacro di riconciliare o almeno tenere in sé la forza delle cose e la forza di ciò che deve essere, per stare al quadro dipinto da Ferrara. Simmel definiva gli ideali religiosi come espressione di forme di convivenza senza concorrenza, quell'unità sociologica in cui le tensioni si sciolgono, e in cui, per dirla con Ferrara, ci si anticipa, prospetta e prefigura una possibile riconciliazione tra libertà e necessità (pp. 19-20), autonomia e creatività individuale ed esigenze della vita associata. E dove, più che nei fenomeni religiosi, andare a cercare la forza dell'esempio, la normatività dell'esemplare? Non è forse l'*imitatio dei* una caratteristica di pressoché tutte le principali tradizioni religiose? Non esistono forse in ogni tradizione religiosa figure - santi, profeti, Buddha storici etc. - celebrate proprio in virtù del loro carattere esemplare? Se il sacro è l'espressione del profilo idealizzato della società reale, noi al nostro meglio, il rito non è forse quello strumento che mentre riattualizza il sacro lo riproduce nel presente, aprendo - come l'immaginazione - al qui ed ora ma anche al futuro di una specifica comunità di credenti qualcosa che affonda le sue radici in una tradizione? Per questo Durkheim guardava ai fenomeni religiosi come alla chiave della vita sociale, perché in essi si svelava il segreto della riconciliazione tra libertà e necessità, essi si ponevano come terreno a sua volta esemplare di studio della grammatica di quel tipo di normatività che riconcilia la forza di ciò che dovrebbe essere e la forza delle cose. Un terreno in più, e forse un terreno particolarmente promettente, non solo di applicazione ma anche di scavo della logica della normatività dell'esemplare.

Note

1. Cfr. J. C. Alexander, *La costruzione del male*, Bologna, il Mulino, 2006.
2. Cfr. W.S.F.Pickering, M. Rosati (eds), *Suffering and Evil. The Durkheimian Legacy*, Oxford-New York, Berghahn Books, 2008.
3. Cfr. A. Ferrara, M. Rosati, *Affreschi della modernità*, Roma, Carocci, 2005, cap. 2.

Ruling exemplarity and the paradigm of reflective judgement

Some reflections on Alessandro Ferrara's *The Force of the Example*

Daniele Santoro

1. Premise

The *Force of the Example* is a valuable book for anyone who believes that a reflection on the foundation of political philosophy is, ultimately, an epistemology endeavor. One can read it as a path-guiding inquiry in the theory of practical judgement, a subject to which Ferrara dedicated a long-standing reflection since the middle of the '80, when his first works on the concept of "reflective authenticity" appeared in publication. There, his quest was already for a conception of identity capable of reconciling the normative demands of universalism with the pluralism of particular cultures, values, and forms of life. Aside from the thematic continuity however, *The Force of the Example* stands on its own as an original book in which the reflective nature of authenticity is analysed through the epistemological lenses of reflective judgement, a distinctive model of judgement borrowed from the Kant of the third Critique. Ferrara elaborates this model in novel and thoughtful directions: in particular, he makes the case for an inclusive theory of republican citizenship in which the reconciliation between universalism and pluralism finds its home in alternative to the liberal and the communitarian legacies.

In the following I will not further comment on the general direction of a project for which I must confess my sympathy, but concentrate on three conceptual issues which I find problematic and propose a different reading of some of the core claims of the model: the availability of what Ferrara calls an "universalism without principles" and the nature of Kantian formalism (sections 2 and 3); the role of "exemplarity" in the domain of public reason (section 4), and the relation between authenticity and autonomy (section 5).

2. Universalism, pluralism, and their difficult reconciliation

The explicit purpose of *The Force of the Example* is to provide a model of judgement capable of reconciling the claims of universal validity of moral demands (especially those associate with the matter of basic justice) with cultural and moral diversity (1):

We currently have on offer theories and conceptions....that embed universalistic claims but poorly match our pluralistic intuitions. And on the other hand we are confronted with theories and conceptions that start from pluralistic assumptions ... but fail to vindicate our urge for universalism, even if by "universalism" just the simple requirement is meant that theories and norms exert some kind of cogency not just *within*, but *somehow also* beyond *their* context and time of origin. (Ferrara, 2008: 18).

As a paramount case of universalistic claims, Ferrara mentions proceduralist liberalism. According to this view, the question of what sort of normativity is specific of the practical domain is a question about the specific sort of reasons we have that can be



justified to others. Of course, practical normativity has distinctive features which involve our moral motivations, but aside from them, the core epistemological issue concerns the way in which we define the right or the good reasons to act upon. Constructivists see in the universal form of principles the criterion by means of which moral reasoning can achieve a moral point of view. In turn, such moral point of view can be justified only in procedural terms. Scanlon's proceduralism, for instance, identifies the rightness of actions in terms of a reasoning that yields an impartial point of view, where impartiality is achieved by a procedure of universalization based on what, in a counterfactual reasoning, could not be reasonably rejectable by anybody involved. The specific kind of normative import of universal principles is tackled by Kantians of this sort as a feature inherent to the procedure of construction.

The problem with this view is that a political conception of justice that implements the Kantian principled model of judgement incurs in a clash when fundamental disagreement is at stake. Consider, for instance, the Rawlsian model of overlapping consensus: it is supposed to offer a solution to the question of stability in a pluralistic society governed by impartial principles of justice. A theory of justice will be stable, according to Rawls, if it can be the object of such a consensus, but the justification of the two principles is given via a procedure in which the political identity of citizens clashes with their comprehensive identities (i.e., as persons who have specific conceptions of the good). As many have noticed, the conflict between the impartial and the comprehensive point of view boils down into a idiosyncratic view of the moral subject (2).

The kind of judgement that makes sense of the procedural understanding of this conception of justice is a principled understanding of the faculty of deliberation, a idea whose source is Kant's second Critique. As I read him, Ferrara's strategic move is to overcome such an impasse by showing that the source of the idiosyncrasy lies at the level of its epistemology, in the formality envisaged by this kind of judgement.

Ferrara's option is to work out an alternative model of *exemplarity*, which still owes its philosophical paternity to the same father of principled morality, Immanuel Kant. In his *Critique of the Power of Judgement*, Kant elaborates a concept of reflective judgement and distinguishes it from the determinant judgement. Determinant judgement consists in thinking "the particular as contained under the universal" (CJ, 5: 179) (3). But, this can be done only if one is able to identify a principle or rule, under which the concrete case can be subsumed as an instance. A determinant judgement states that such submission is the case, that it is correct. On the other side, reflective judgement is the type of judgement in which "only the particular is given, for which the universal has to be found" (CJ, 5: 179). While the ascending path from the particular to the universal is what we do when we look for a *general* principle (both of conduct or theoretical) under which to subsume our judgements, this is not possible within reflective judgement.

As Ferrara puts it, reflective judgement is involved

...when the nature of the question raised, the cultural plurality of ways of framing it, the historical distance in time, or whatever other reason puts us in a predicament where no clear-cut, generally accepted or otherwise established 'universal' can be invoked for answering it or testing available answers. (Ferrara 2008:20)



Reflective judgement is the type of judgement that exhibits and prompts the conceptual resources needed to raise questions in the normative domain in which validity cannot be thought under the universal claims of a principled reason. What sort of judgement should we then conceive of, which is not based on principles? Should we think, for instance, of a judgement that yields a form of ‘universalism without principles’? (4) Would it be conceivable at all?

A way to save the universalistic claim along with the a *non-principled* view of practical reason is to adopt a reconstructive perspective: the universal bearing of practical reason should be thought not as a feature of principles, but as a feature of particular exemplary judgements. Ferrara calls a *paradigm of judgement* the model of practical reason, which reconciles “normativity and universalism...in the form of an anticipation of the general consensus of those who possess the necessary expertise for assessing the matter, no matter where they are situated”(Ferrara 2008: 22). Here

...the normativity of a *law* or *principle* [is replaced] with the normativity of the *example*. What emerges from within a historical and cultural context can exert a cogency outside its original context by virtue of entering a relation of exceptional congruency with the subjectivity, individual or collective, that has brought it into being. (Ferrara, 2008: 20-21)

The strategic move allowed by the model of reflective judgement is to show that the normative force of practical judgements does not need to be couched in the form of principles.

But, if we adopt the model of reflective judgement as a paradigm for practical normativity, this move can only be made at the cost of admitting that Kant’s philosophical system splits into two different directions in his crucial doctrine of judgement: the doctrine of general principles on one side, the model of exemplarity on the other. Ferrara does not discuss directly Kant’s practical philosophy, but he seems to interpret it as doctrine in which the formality principles consists in their generality. But Kant’s practical philosophy does just not boil down to a doctrine of principles; rather, both the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *The Critique of Practical Reason* provide insightful suggestions on how to make sense of a model of “normativity without principles”, Ferrara’s highest desideratum. In this regard, there are two sources of misunderstanding that need to be cleared out to see the relevance of this works to Ferrara’s project: first, there is a question about the way we should conceive of the formality of laws or principles; the second is a question concerning the nature and function of the exemplary in a theory of judgement.

3. Formalism and the exemplary in Kant’s practical philosophy

In the opening definition of the first book of the *Critique of Practical Reason*, Kant states that:

Practical *principles* are propositions that contain a general determination of the will, having under it several practical rules. They are subjective, or *maxims*, when the condition is regarded by the subject as holding only for his will; but they are objective, or practical



laws, when the condition is cognized as objective, that is, as holding for the will of every rational being. (CprR, 5: 19)

This definition is the premise for the deduction of the fundamental law of morality:

If a rational being is to think of his maxims as practical universal laws, he can think of them only as principles that contain the determining ground of the will not by their matter but only by their form. (CprR, 5: 27)

It is clear from the argument that Kant presents in these sections that the principles of practical laws are principles in virtue of their form, but with an important qualification: the form of those principles should be understood as a constraint of the will, independently from the content of the maxim. Kant makes it clear in the passage that follows the theorem:

...[A]ll that remains of a law if one separates from it everything material, that is, every object of the will (as its determining ground), is the mere *form* of giving universal law. Therefore, either a rational being cannot think of *his* subjectively practical principles, that is, his maxims, as being at the same time universal laws or he must assume that their mere form, by which *they are fit for a giving of universal law*, of itself and alone makes them practical laws. (CprR, 5: 27)

Here the connection between principles and form is given by the specification of what he means by the form of a maxim: maxims - Kant says - are practical principles only insofar as they are fit to express a universal law. Since the universalizability of maxims is the only ground to determine the will as purely moral, it follows that the normativity of morality (what Kant calls its practical necessity) is inherent to the form of the will. Now, the practical necessity expressed by the formula is quite different from a general formulation of a principle of conduct: it is not the action of the maxim which is universalized, but the 'capacity of willing' the maxim as being universally valid; and it is such capacity that discerns authentically moral from non-moral reasons. The form in which the moral laws are couched has therefore a specific *semantic* function, which extends beyond the propositional form of a general prescription. Let me call such function *expressive*: the right kind of will can be expressed in the form of universal principles only insofar as one *can* also will the maxim to be an universal law. What Kant is telling us then is that the universal significance of the moral law does not primarily consist in its *generality*, but in its practical necessity in the form of.

In order to understand this point, we should notice that Kant distinguishes two kinds of universalizations in his *Groundwork*, when he discusses the counterexamples to the main formula of the moral law. Consider the case of the person that, in need of money, promises to return the amount borrowed knowing that this will never happen. Kant says the maxim, once it has gone the process of universalization, would necessarily contradict itself, for this "would make the promise and the end one might have in it itself *impossible*, since no one would believe what was promised him but would laugh at all such expressions as vain pretenses" (G, 4:422, emphasis added). The impossibility he refers to here concerns the logic of the beliefs involved in committing oneself to a promise: this is a *semantic* impossibility, which impinges on the propositional content



of the maxim. But, then he brings to the reader another case, that of the disinterested person

... for whom things are going well while he sees that others (whom he could very well help) have to contend with great hardships, thinks: what is it to me? let each be as happy as heaven wills or as he can make himself; I shall take nothing from him nor even envy him; only I do not care to contribute anything to his welfare or to his assistance in need! Now, if such a way of thinking were to become a universal law the human race could admittedly very well subsist,But although it is possible that a universal law of nature could very well subsist in accordance with such a maxim, it is still impossible to will that such a principle hold everywhere as a law of nature. For, a will that decided this would conflict with itself, since many cases could occur in which one would need the love and sympathy of others and in which, by such a law of nature arisen from his own will, he would rob himself of all hope of the assistance he wishes for himself. (G, 4: 423)

The relevance of this example is that it points out not a logical or semantic contradiction, but an impossibility of the *will* - or a *pragmatic* impossibility if you like - between the content of the maxim and the will associated with it.

The role of the will is therefore not primarily to provide motivational force to the subject, but to the operations of reason involved in the understanding of synthetic practical propositions: one who grasps the concept of the categorical imperative will also recognize (on due reflection) the necessity of the maxim as subjected to universal legislation. Such necessity does not only involves a determining judgement as a conclusion (the law is given, and the maxim falls under the law), but contains also a constraint on the will, what Kant calls the *canon* of moral judgement in general: we must *be able to will* that a maxim of our action become a universal law. (G, 4: 424). In terms of the distinction drawn above, this means that while a semantic contradiction makes it impossible to *formulate* a maxim as an universal law, a pragmatic contradiction makes it impossible to *will* the maxim as an universal law. It is this latter aspect of Kant's formality which is essential to our discussion: the universal formulation does not *generalize* the will in the form of a mere impersonal generalization of contingent maxims of behaviour, but rather *expresses* its cogency in the form of a proposition containing a practical determination of the will for rational agents. The grammatical form of the imperative illuminates the depth of this point: the form "you ought to ϕ " is not formal in virtue of an indeterminate content ϕ , neither in virtue of the purely formal deontic term "ought", but rather in virtue of the expression "you ought..", in which agency and normativity are inherently connected. The way this connection holds or fails, depends purely on the nature of the will. Kant's formalism, in other words, is not to be thought in terms of the dichotomy between form and content, but in terms of the role of will in the logical structure of a judgement.

If this reading is correct, one may ask whether it is may be consistent with a conception of practical normativity based on examples. Apparently, Kant rejects it:



Only we must never leave out of account, here, that it cannot be made out *by means of any example*, and so empirically, whether there is any such imperative at all, but it is rather to be feared that all imperatives which seem to be categorical may yet in some hidden way be hypothetical.

For example, when it is said “you ought not to promise anything deceitfully,” and one assumes that the necessity of this omission is not giving counsel for avoiding some other ill in which case what is said would be “you ought not to make a lying promise lest if it comes to light you destroy your credit” but that an action of this kind must be regarded as in itself evil and that the imperative of prohibition is therefore categorical: one still cannot show with certainty in any example that the will is here determined merely through the law, without another incentive, although it seems to be so; for it is always possible that covert fear of disgrace, perhaps also obscure apprehension of other dangers, may have had an influence on the will. Who can prove by experience the nonexistence of a cause when all that experience teaches is that we do not perceive it? In such a case, however, the so-called moral imperative, which as such appears to be categorical and unconditional, would in fact be only a pragmatic precept that makes us attentive to our advantage and merely teaches us to take this into consideration. (*G.*, 4: 419)

H.J. Paton, commenting on these passages in his classical work on the categorical imperative, highlighted the limited role of examples in Kant’s *Groundwork*:

As to the use of examples, Kant is far from repudiating this in the moral education of the young, provided it is directed towards separating the moral motive from motives of pleasure and self-interest. The danger of basing ethical teaching on examples is this: it may give the impression that the concept of duty is a generalisation from experience, a concept of how men actually behave; and this in turn may lead to a confusion of moral with non-moral motives, or even to the view that duty is a mere phantom of the mind. (Paton 1970: 24)

Thus no ambiguity arises here: the role of examples cannot be foundational of any cogent moral law, because they lack the a priori form of universal validity.

Ferrara’s characterization of the epistemological role of examples does not appear to avoid their limited role. He conceives of examples as providing the premise of a judgement whose conclusion claims normative validity and universal significance “in the form of an anticipation of the general consensus of those who possess the necessary *expertise* for assessing the matter, no matter where they are situated” (Ferrara 2008: 22). Later on, he specifies that the capacity for such a consensus is given by appealing to “a layer of intuitions that we have reason to consider accessible from a plurality of perspectives insofar as these intuitions are linked with the universal human experience, along with mortality and embodiment, of the flourishing ...of one’s own life” (Ferrara 2008: 33-34). But, this way examples seem to boil down to a sort of prudential expertise, accessible from a plurality of perspective in virtue of an intuitionist epistemology, which does not yield the universalizability required by the moral will. In



other words, they will always be part of a conditional imperative, therefore subjected to an empirical determination of the will.

There is nonetheless room for an understanding of example that might reconcile Kant's conception of universality with Ferrara's desiderata. I suggested above that practical maxims are expressive of the quality of the will involved. In particular, when they can be formulated as practical laws, they express reasons which are potentially recognizable by all rational beings on due reflection. My suggestion is that examples may be thought to share the form of practical laws, while still not being formulable as general principles. Let me elaborate a bit on this point.

As pointed out by R. M. Hare, universality and generality are different concepts. Matthew Kramer has recently provided a perspicuous explanation of this distinction:

Generality, which is always a matter of degree, consists in abstraction from the more concrete or detailed features of things. If two features can be ranked in their generality, and if the possession of one of them entails the possession of the other, the entailment always runs from the more specific feature to the more general feature rather than vice versa. Thus, for example, the property of being a lion entails the property of being an animal but not vice versa. General laws prescind from many concrete qualities of the instances of conduct to which they apply. A law proscribing murder, for example, will have abstracted from the specific features that earmark various types of murders (strangulations versus shootings versus stabbings, and so forth).

Universality differs from generality. A formulated norm is universal if and only if it contains no named references to particular entities such as individuals or times or places. A named reference to Abraham Lincoln or to the year 1922 or to France, for instance, would deprive a formulation of its universality. Still, although any named reference to a particular person or thing is inconsistent with universality, specificity is not; a universal norm can be highly specific. A law prohibiting anyone with red hair and brown eyes from watering rhododendrons on Thursdays, for example, is expressive of a universal norm in spite of its detail. Such a law contains no named references to particulars, even though its references to types (types of hair, eyes, flowers, and days) are quite concrete. (Kramer 2007: 111-12).

If we apply this distinction to practical laws, we can see that they are universal in that they do not specify in advance the types of subjects to which they apply, although they can be highly specific in what they prescribe. Of course, practical laws can be formulated as general principles of conduct, but it is not because they are general that they can be universalized, but it is in virtue of their being universal that they can be generalized.

Now, it may seem difficult to think of examples as universal *laws*, but the surface should not lead us astray. Rather than focusing on their matter, we should look into their form. The best way is perhaps to reason by analogy with archetypes. Archetypes are particular representations (mental images, symbols, episodes or even visual figures) which embed cognitive or practical models. Their inheritability and recurrent presence



in other contexts derive from their form as models, not from their literal meaning. Likewise, although examples are always particular episodes or actions, they nonetheless strike moral agents not for their narrative, but for their internal congruence and trans-contextual significance. They express a model of rightness which, in virtue of their congruence and self-consistency, is accessible independently from any particular moral assumption.

I do not know whether Ferrara would agree on such characterization, a question that I leave open for discussion. One point it seems clear nonetheless: if we want to make sense of the idea of an universal exemplarity, examples cannot be thought as mere exemplifications of general features of an action. Let's see more in detail how exemplarity works within the public domain.

4. Public Reason and the paradigm of reflective judgement

A central topic of *The Force of the Example* is that we can remodel within the paradigm of reflective judgement the Rawlsian idea of "public reason". Here Ferrara provides an argument that I find intriguing, but unconvincing. Ferrara characterizes public reason as the domain of *reasons* that citizens provide in the public forum. Public reason, he says, is an instance of reasonableness, rather than rational calculus (5). The fundamental requirement of reasonableness is that the validity of one's own claims depends on whether they would be acceptable from the point of view of all others involved. As we have seen, this is understanding of the idea of reason that proceduralists like Rawls and Scanlon owe to Kant's practical philosophy. Ferrara gives a different reading of the idea of public reason as a paramount example of the Sellarsian "game of giving and asking for reasons", which Ferrara reinterprets as a free inter-subjective interplay of the faculty of deliberation. Within the domain of public reason, each subject accepts only as valid premises of public discussion only those which are also acceptable by the others. The purpose of public reason is not to establish truths, but to deliberate on the basis of the most reasonable argument. The crux of the matter, however, is how to understand the inferential norms from the shared premises to deliberations acceptable for all. Ferrara's account is very detailed, but the core argument is described in terms of an inferential model of reasoning: the force of the "most reasonable argument" is a specific form of a practical obligation,

the obligation to recognize the superior reasonableness of that argument. Given our shared commitment to p, we are shown by the most reasonable argument that we can't but commit ourselves to q as well. [...] The nature of this new commitment is best highlighted not by normativity associated with the application of principles to facts of the matter, but rather the normativity of reflective judgement, understood as judgement in the service of the fulfillment of an identity. (Ferrara 2008: 72-73)

The obligation carried out in terms of commitments from shared premises to deliberative conclusions is then connected to the model of exemplarity. This is done in three steps. First, he claims that a practical obligation stems from the recognition of one's political identity.



[W]e can think of the reasonableness of the most reasonable argument as a normativity that proceeds - via reflective judgement - from a certain description under which “we value ourselves” - the “we” being the political community to which the contending parties admittedly belong. The practical obligation to accept q given that we share a certain premise p doesn't stem therefore from logical principles or moral principles antecedent to the situation at hand, but stems from what the inner integrity or authenticity of the political identity shared by us and our opponents qua citizens demands for its flourishing.

Second, he claims that the reasoning from premises to conclusions is analogous to reflective judgement in the aesthetic realm.

[...] The reasonable is then the equivalent, in the realm of political argument, of what the exemplary is in the aesthetic realm. We call most reasonable what fits best the shared truths that form our starting point, just as we call exemplary the artistic element, device, representation, or solution that best fits certain aesthetic intentions that form the recognizable starting point of a given creative process.

Third - the core point - he shows how examples function as premises of arguments in the domain of public reason. They elicit shared commitments to deliberative conclusions which everybody recognizes as normatively valid in virtue of their common political identity:

The conclusions suggested by arguments that move within the circle of public reason exert a normative force that cannot rest just on the eventual de facto convergence of the people subscribing to different competing alternatives. [...] That normative force...rests on the exemplary quality of the relation established by the conclusion with the shared initial premises from which it follows. (Ferrara 2008: 77)

I would like to discuss the second and third steps, and leave the first to the last section. What I think needs to be explained is whether reflective judgement represents a model of normative validity, or if it merely explains a phenomenology of the space of reasons. As I said, Ferrara offers an argument by analogy: the most reasonable is said to be what fits best the shared truths that form our starting point, *in the same way* in which we call exemplary the artistic element, device, representation, or solution that best fits certain aesthetic intentions that we recognize in a creative process. What does justify the analogy between the aesthetic and the political realm? Some objections are in order here.

First, the aesthetic judgement is not a matter of practical deliberation: the recognition of a work of art does not impose on the subject the agreement of its fellows, whereas the public reason has a deliberative function under constraints of shared acceptability. Ferrara says that the “anticipation of a general consensus” is at work in the political realm as well. But, while one can refer to the anticipation of a general consensus as an argument for the recognition of the aesthetic value of a work of art, one cannot provide this is an argument in the practical - *hic et nunc* - deliberation. The idea that the



anticipation of a general consensus can account for actual disagreement provides only a proxy for justification, not a proper justification.

Second: the recognition of the exemplary value of a work of art is reconstructed by appealing to the reflective operations of the power of judgement. On the contrary, public reason is - paradigmatically - a domain in which the subjects involved start from a situation of disagreement, and work out a solution that can be justifiable to all. Certainly, a disagreement must be reasonable in order to elicit responses acceptable for all, but the judgement here proceeds differently from how Ferrara describes it: practical judgements have a prospective, not retrospective validity. In other words, in exercising their reasonableness, the goal of citizens is not to express a feeling of common judgement, but to deliberate and justify one's own stances in a way that takes in due consideration the others involved.

Third, Ferrara maintains that the judgement paradigm relies on the capacity for intuiting the exemplary features of actions, symbols, life episodes and conducts, which are accessible from a plurality of experiences. I take the argument as saying that the epistemic basis of reflective judgement are shared in virtue of an analogous of *sensus communis* for the public reason - what Ferrara characterizes as "layer of intuitions":

To the extent that we consider plausible that these intuitions may not be inconsistent with cultures other than our own, we can make sense of how a judgement that does not rely on principles or concepts, and communicates something about the conduciveness of an object, an action, a symbolic whole to enhance and further our life, could possibly claim universality. It may legitimately claim universality by appealing to a layer of intuitions that we have reason to consider accessible from a plurality of perspectives insofar as these intuitions are linked with the universal human experience, along with mortality and embodiment, of the flourishing or stagnating of one's own life. It is the task of a philosophical theory of *sensus communis* to reconstruct these intuitions as completely as possible. (Ferrara 2008: 33-34)

But intuitions cannot be reasons for the space of reasons. Although they can be rationally scrutinized, they have not the form of arguments which can claim universal significance or reasonable acceptance. *Intuiting* the rightness of an action does not involve intuiting the demandingness of universal compliance, because making the latter claim would involve to enter into the domain of normative concepts that express and articulate the primary intuitions. It is within the domain of concepts that the game of giving and asking for reasons is practiced.

Fourth, following Ferrara one can spell out two distinct functions of reflective judgement. Call one a "formative" function: it enhances the disclosing of one's own experience in the light of an idea of what counts as a life worth to be living. Reflective judgement is the organon of self-awareness, the path to the formation of self-conception that he calls "authenticity". Reflective judgement provides thus a guide in understanding and choosing what plans of life would fit best the promotion of one's own life. The other is a "deliberative" function: it provides a guide to practical judgements in the context of a shared world where others have equal claims to self-



expression. Now, although *sensus communis* can elicit emulative responses in presence of exceptional exemplarities, and by so reveal to us that we all share the same humanity (the formative function), it is hard to see why *sensus communis* can also yield the deliberative function, i.e. a convergence in fundamental judgements of public interest.

5. Concluding remarks: authenticity and autonomy

I would like to conclude with a some remarks on the role of authenticity in Ferrara's paradigm of judgement. Let me first sum up the main points of my discussion: Ferrara argues that the practical reasoning from shared premises (elicited by exemplary episodes) to conclusions of potential universal significance takes the form of a reflective judgement. In the reflective judgement, examples of authentic and congruent behaviours serve as premise of a creative process in which a model for one's own behaviour has to be found. Different models will be valid for each single subject: reflection does not have one path, but follows the many itineraries of individual imaginations. This way, the validity of the moral *ought* is replaced by the exemplarity of *congruence*.

Now, an interesting aspect of this characterization is that authenticity replaces autonomy as the core element of individual freedom. For one thing, authenticity is closely connected to the concept of autonomy, but their dependence is problematic, since authenticity may be argued either to presuppose a theory of autonomy, or the other way round. In *Reflective Authenticity*, Ferrara claimed in favour of the first, but with the qualification that the concept of autonomy does not explain away the concept of authenticity: "the conceptual gap between autonomous and authentic conduct - he says - cannot be bridged with materials derived analytically from autonomy" (Ferrara, 1998: 5). In fact, he goes on, for an identity to be authentic

it must not only be autonomously willed; it is also necessary that its project-like moment ("Who I want to be") should fit in an exemplary way its diagnostic moment ("Who I am"), where the expression "to fit" does not mean that it depends in a mechanical way on it, but rather that a relation of mutual relevance is created or maintained between these two moments. (Ferrara, 1998: 16).

The mechanical way - I suppose - refers to the limits of the determinant judgement in accounting for the uniqueness of the self that constitutes a central feature of the concept of authenticity. Ferrara argues that the authentic conduct is expressive one's own unique personality in way in which autonomy is not, since one may act autonomously but inauthentically at the same time. This is true to some extent, as one could *freely* decide to take up a life-plan which is not a truly expression of one's own personality. The departure between autonomy and authenticity is also reflected in the kind of judgement that attaches to them. Ferrara, recalling Simmel on this point, shows a persuasive argument: an autonomous identity informed by the regulative ideal of the categorical imperative, will deliberate his conclusions from the point of view of nowhere, that is from the principles of morality set as premise for deliberative reasoning. But the determinant judgement characteristic of the morality of principles will fall short of capturing the uniqueness of the person - in her own flesh and body - that marks the idea of authenticity. Commitments undertaken from the point of view of nowhere would be idle: the individuality that "I am" might not be fitted for the ideal of what "I wished" to



be. The generalization test disincarnates the subject, since the same maxim, in order to be universal, must acquire the same moral valence in the context of different lives.

The reflective judgement, on the contrary, is capable of reconciling these two aspects on an identity because the “Who I want to be” must be commensurate to “Who I am”: the two poles are related by a set of possible life-projects within the sphere of feasibility of real persons, contingent as they are. In Ferrara’s terminology, this is practical identity, not a cognitive one, that marks the irreplaceability of the subject of the claim (as far as the subject is aware of his/her own continuity in the time). Such identity carries a distinctive commitment which cannot be equated to the commitment to the truth of a proposition. Therefore, it shows a normative relation between the subject and his/her stances that cannot be captured within the epistemic paradigm of propositional knowledge, but requires a different paradigm - the paradigm of reflective judgement. Within reflective judgement, the project one sets for oneself has to be created, and there is nothing more autonomous, one would say, that the creation stemming out of imagination. Commitments of this sort are not simply undertaken, but created along with the elaboration of one’s own life project.

I find this analysis meritorious and illuminating other various respects. In the first place, it is true that autonomy could not do the job of designing a life-project because its goal is to provide self-legislations over maxims of action, not over the whole of a life. In the second place, the distinctive kind of commitments stemming from the self-awareness of “Who I am” constitutes a bedrock of identity in which no principles play a defining role: there is in fact a factual connotation in the expression “Who I am” which expresses the contingent constitution of one’s identity, but nonetheless the factuality and contingency of an identity has a normative import in the form of a modal articulation of the expression: what a person is consists in what a person cannot be or become, given she is the person she is. Along this modal articulation, Ferrara individuates a social dimension of identity, which articulates an answer to the other fundamental question, “Who I want to be”. For him - I said - sociality has a formative role, prior to the special authority of the first person typical of the rationalist paradigm: one takes commitments for oneself in the same way one takes commitments towards others. In this regard, Ferrara recently wrote that:

[t]he practical dimension of the relation of the self to itself, far from presupposing a mysterious privileged access to self-knowledge on the part of the subject, on the contrary is one of the conditions of the possibility of self- knowledge. The received paradigm has been subverted radically. It is not self-knowledge that constitutes the self and enables it to relate to the world but, on the contrary, it is the self’s capacity to enter relations of recognition with others and make commitments that enables the self to achieve self-knowledge. (Ferrara, 2009: 30).

I wonder whether the notion of authenticity allows this reading. I have two doubts in this regard.

The first concerns how to understand what Ferrara calls a “practical dimension”. The best way, I think, is to think of it as a social dimension in which potential partners of communication are involved in relations of recognition and mutual commitment. This is



how, in other words, we are able to establish commitments for ourselves: we can undertake commitments towards ourselves only insofar as a social practice of undertaking commitments towards others is in place. But, although commitments towards self-realization can originate in a social context, for a being to be authentic those commitments must hold even against established relations of recognition and social commitments. It is the moment of potential divergence that prompts the most exemplary cases of “reflective authenticity”, as in the case of conversions where the established habitus breaks down in force of a higher moral or religious call. Such relations break down in virtue of self-knowledge, not the other way round. As a consequence, although the capacity of achieving self-knowledge are given in the context of practical relations, nonetheless the constitution of a practical identity is not a social phenomenon itself. Reflective authenticity, in other words, seems to imply a *transparency* of one’s own condition (“Who I am”) which is logically prior to the social dimension in which an authentic life is projected (“Who I want to be”). But can it be?

The second doubt is connected with the first, and concerns Ferrara’s rejection of authenticity as pure self-referentiality (6): the mere attestation “this is what I am” may be conducive of purely expressive stances, which would lack any moral quality. This is the case of the person for whom - hypothetically - “this is what I am” referred to her expensive and fatuous life. Certainly, we would admit, we value the life-project of a committed pacifist and disvalue the fatuous, but also the latter could be, after all, authentic in his own way. How to distinguish between authentic and inauthentic lives then, and how to distinguish between cases of exemplary from non-exemplary authenticity? To answer these questions, Ferrara integrates the conception of self-determination (characteristic of autonomy) with the additional material of four features of a complete account of authenticity: these are coherence, vitality, depth, and maturity. Certainly, we should admit, the fatuous lacks depth and maturity. But what is the purpose of appealing to these *external* resources? A plausible answer for a moral realist is that we have a conception of what counts as a valuable or good life: objectively, a life dedicated to the sole care of one’s own appearance is not a good one, and it would be unintelligible for us. Though, Ferrara is not an advocate of moral realism, therefore the answer will not harbour here. But, neither he believes that self-knowledge is the primary source of knowledge about the good. I see here a tension that, to put the point bluntly, has the form of a dilemma: on one horn, authenticity cannot be purely self-referential; on the other horn, we cannot reduce claims of authenticity to normative attitudes, because normative attitudes depends on social norms, which often clash with authentic stances. A way out of the dilemma, appealing to objective features of what makes a life good or worth to live, remains obscure in many ways to Ferrara’s own eyes. I don’t know whether this is a reconstruction of reflective authenticity that Ferrara would find faithful to his intentions, so I will leave open this questions for his replies and clarifications.

However, there is no doubt that his intentions are ambitious. The task of a theory of reflective authenticity is to replace the vocabulary of autonomy with a vocabulary of authenticity by showing the virtues of a different epistemological paradigm, the model of reflective judgement. What I tried to explain here is why such shift does not provide a solution to the quest for an “universalism without principles”, and why Kant’s practical philosophy can still teach us something in this regard.



Notes

1. See also the final paragraph of the first chapter, where the project is labeled as *a tertium datur*, i.e. an option “between the universalism of principle and the mere reconstruction of subjectivity-shaping local frameworks into which validity remains imprisoned”. (Ferrara, 2008: 41)
2. See, for instance, the discussion of this point in Charles Stout’s *Democracy and Tradition* (Stout, 2004: chapter 3).
3. Hereafter references to Kant’s works are given according to the volume/page number of the *Akademie* edition (Berlin: Walter De Gruyter), preceded by the following abbreviations: *Critique of the Power of Judgement* (CJ), *Groundworks of the Metaphysics of Morals* (G), *Critique of Practical Reason* (CprR).
4. The expression is Ferrara’s, pp. 8, 23, *passim*.
5. According to Ferrara, this is what marks the passage from *A Theory of Justice* to *Political Liberalism*.
6. In response to Larmore (2004).

References

- Ferrara, A., 1998, *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, London, Routledge.
- Ferrara, A., 2008, *The Force of the Example*, New York, Columbia University Press.
- Ferrara, A., 2009, “Authenticity Without a true Self”, in Phillip Vannini, and Patrick Williams (eds), *Authenticity in culture, Self, and Society*, Farnham, Ashgate, pp. 17-36.
- Kant, I., 1997, *Critique of Practical Reason* (1788), Cambridge Texts in the History of Philosophy, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I., 1998, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), Cambridge Texts in the History of Philosophy, translated and edited by Gregor, Mary J., Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I., 2000, *Critique of the Power of Judgement* (1790), The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, edited and translated by Paul Guyer and Eric Mathews, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kramer, M. H., 2007, *Objectivity and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Larmore, C., 2004, “Alessandro Ferrara’s Theory of Authenticity”, *Philosophy and Social Criticism*, 30:5-9.



JURA GENTIUM



Paton, H. J., 1970, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy* (1947), London, Hutchinson.

Stout, C. (2004), *Democracy and Tradition*, Princeton, Princeton University Press.

Replica dell'autore

Alessandro Ferrara

Comincio con l'esprimere la mia gratitudine alla direzione e alla redazione di *Jura Gentium* per questa discussione sul mio libro *The Force of the Example*. Si capisce veramente quello che si è riusciti a dire - rispetto a quello che si aveva intenzione di dire - solo quando si leggono i commenti e le reazioni altrui. E dalle osservazioni qui proposte dai tanti colleghi che hanno investito il loro tempo nel leggere questo libro ho tratto tantissimi stimoli e motivi di ulteriore riflessione, che spero daranno dei frutti più in là nel tempo. Ringrazio anche loro per la cura e la passione che hanno messo in questa discussione e spero di rendere loro almeno parzialmente giustizia in questa replica. L'ordine delle risposte è praticamente casuale, dipende dall'ordine in cui mi sono arrivati i testi, dal modo in cui sono rimasti disposti sulla mia scrivania, in qualche caso dalla curiosità suscitatami da determinate obiezioni, da tante altre cose. Ho scelto di rispondere singolarmente e non di aggregare per temi il materiale, anche a costo di qualche parziale ripetizione, spero minimizzata, perché questo mi consente un dialogo più personale che entra nel vivo di quella che intuisco essere la preoccupazione avvertita con maggiore urgenza da ciascun intervenuto.

Inizierò con l'intervento di **Tonino Griffero**, che vorrei qui ringraziare per lo stile di discussione limpido e puntuale: un critico così costruttivo ed equilibrato è il migliore aiuto per qualsiasi autore. Griffero solleva obiezioni e critiche che ricadono in tre ambiti. In primo luogo, da studioso di estetica, mette in questione lo sfondo di nozioni estetiche sotteso al paradigma esemplarista-giudizialista come uno sfondo datato. In secondo luogo, Griffero rimette in discussione il potenziale del paradigma di fornire un modello di universalismo che sia veramente al riparo dalla contingenza. In terzo luogo, lo sguardo critico si concentra sulla ambizione, articolata nella ricostruzione del *sensus communis* di cui al Capitolo 1 de *La forza dell'esempio*, di evitare le secche filosofiche di un naturalismo pre-svolta-linguistica.

Nel primo punto ricadono quattro domande più specifiche. Primo, non c'è il rischio di stabilire un rapporto circolare fra esistenza ed arte? Se l'opera ben riuscita dispiega il suo effetto estetico perché evoca la riuscita di una vita umana, ciò appare possibile in quanto *sappiamo già* cosa sia una vita riuscita: ma come e da dove lo sappiamo? La risposta è che il rischio di circolarità sussiste soltanto se mettiamo l'accento, mentalmente, sul verbo "sapere". Allora in effetti è l'esperienza estetica a dipendere da un sapere intorno alla vita riuscita, né si vede come l'esposizione all'opera d'arte possa nutrire il nostro discernimento in merito. Ma accanto a questa interpretazione estrema ve ne è almeno un'altra, che favorirei e a mio avviso non si rende vulnerabile a questa obiezione. In base a questa seconda interpretazione, a proposito della vita umana ben riuscita possediamo non tanto un *sapere*, ma un insieme di intuizioni riguardo ai suoi ingredienti, intuizioni che bilanciamo in un quadro più o meno coerente grazie a una *phronesis* che non può lasciarsi ridurre alla applicazione di una *sophia*, ma può essere intesa come la capacità di cogliere come un elemento va ad inserirsi ed eventualmente a influenzare un insieme simbolico - si tratti di un'identità, un testo, un'opera d'arte, una tradizione e così via. Da questo punto di vista, la posizione che vado sviluppando si



richiama piuttosto alle virtù *dianoetiche* aristoteliche del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*, innestandole però su un quadro che è divenuto moderno nei due assunti a) dell'autonomia del soggetto e b) della irriducibile differenziazione delle sfere di valore. Dentro questo quadro, diverso da quello originario entro cui Aristotele pensò il nesso tra *phronesis* e vita buona, permane tuttavia una disposizione strutturale degli elementi filosofici che è simile. La vita buona non è il risultato dell'applicazione di un sapere ma è piuttosto la vita che viene condotta, a partire da intuizioni, alcune delle quali sono in qualche modo pre-culturali, dalla persona dotata di una *phronesis* sviluppata. E l'esperienza estetica del piacere collegato all'opera d'arte costituisce sia una simbolizzazione di questa capacità fronetica, trasposta sul piano della congruenza e integrazione dei materiali estetici, sia un nutrimento di essa che conduce a un suo affinamento (come nella teoria schilleriana dell'*educazione estetica*).

La seconda domanda di Griffero inerente allo sfondo estetico del paradigma esemplarista-giudizialista riguarda la capacità di uno stile e, trasponendo lo schema in ambiti non-estetici, di una visione politica o religiosa, di "orientare" il nostro agire. L'esemplarità più pronunciata ha come effetto di cambiare uno stile divenuto maniera, e qui la forza dell'esempio "con uno e un solo gesto" ci apre nuovi modi di vedere ciò che esiste e nuove dimensioni del dover essere. Allora, argomenta Griffero, "se esemplare è uno stile, esso è riconoscibile come tale a rigore solo *quando cessa di essere davvero per tutti esemplare*", quando "lo si può guardare 'da fuori'", a partire da un punto di vista che non è più il suo, ma che è quello poniamo di uno stile ancora successivo. In altri termini, c'è un punto T1 in cui abbiamo di fronte quadri di Monet, Degas, Manet ed altri e questi dispiegano il massimo di esemplarità rispetto al quadro della pittura ad essi contemporanea; c'è un punto T2 in cui qualcuno raggruppa la forza esemplare dispiegata da queste opere sotto il denominatore comune di *impressionismo*; e c'è un punto T3 a partire dal quale l'impressionismo diventa uno stile accanto ad altri e con il suo posto nella storia dell'arte, nonché con una sua successiva fortuna storica. Applicando questo ragionamento, Griffero si domanda se l'esemplarità di ciò che è rawlsianamente "più ragionevole" per noi non ci diventi accessibile solo "a cose fatte", ex-post, e dunque non si riveli "tragicamente fuori gioco proprio là dove dovrebbe servire, e cioè nell'urgenza del momento deliberativo". A rafforzamento di questo ragionamento, cita come questa distanziamento temporale sia da me invocata nel caso del male radicale, laddove sostengo che nessuno compie il male deliberatamente (e persino i nazisti sostenevano di perseguire una idea del bene) e che le comunità morali, quando designano qualche momento della loro storia come un esempio di male radicale, già ne hanno implicitamente preso le distanze.

Proprio questa constatazione, a mio avviso, ci segnala una importante asimmetria fra il caso del male radicale e quello dell'esemplarità positiva. Solo nel caso del male radicale c'è necessariamente bisogno di un momento intermedio in cui ciò che pensavamo fosse un bene - la purezza razziale, ad esempio - ci si rivela essere la fonte di qualcosa che non possiamo non riconoscere come radicalmente malvagio, la Shoah. Invece nel caso dell'esemplarità positiva - l'elezione del Presidente Obama come esemplare realizzazione del principio di eguaglianza - noi possiamo valutare questa esemplarità in contemporanea, e in alcuni casi anticiparne il significato: se Barack Obama fosse eletto... In questo caso si tratta di una esemplificazione abbastanza lineare di un principio già noto ed accettato, quindi non è difficile cogliere la portata dell'evento in



questione, in altri casi può essere assai meno semplice, soprattutto quando il principio non si è ancora affermato. Ad esempio, quando Warren e Brandeis argomentano, per la prima volta nel 1896, che la persona possiede una sfera della “privacy” che non è dato agli altri penetrare senza autorizzazione, colgono l’esemplarità di qualcosa (nel loro caso attraverso l’esperienza negativa di una cerimonia nuziale del 1896 disturbata da flash fotografici troppo frequenti e insistenti) che ci metterà qualche decennio ad essere oggetto di riconoscimento. Nulla vieta di costruire - accanto all’idea kantiana di “genio” come istanza produttrice di esperienze estetiche - una parallela idea di “genio interpretativo”, come capace di assottigliare fin quasi alla coincidenza quegli ideali momenti T1 e T2 in cui abbiamo l’esposizione all’oggetto esemplare e il suo riconoscimento come tale, ovvero una competenza “geniale” in quanto come capace cogliere l’esemplarità prima che divenga maniera. Infine, ricordando che abbiamo operato una distinzione fra esemplarità come “legge a se stessa” ovvero creazione di normatività originale ed esemplarità come incarnazione di una normatività già riconosciuta, si può rispondere che solo in questo secondo caso registriamo una necessaria antecedenza e consolidamento della normatività, mentre nel primo caso non si va oltre l’ovvio requisito che - come con ogni processo di *riflessione* - la cosa, l’evento, l’azione abbia avuto luogo affinché lo si possa valutare esemplare o meno.

La terza domanda di Griffero, in questo primo ambito problematico, mi sembra trascurare una differenza di piani che forse non ho messo sufficientemente in luce. Se affermo che “qualsiasi nozione di riuscita estetica dell’opera d’arte ovviamente deve restare indipendente da specifiche poetiche”, ciò non significa che io dia per scontato “un modello di ‘perfezione’ acquisito (chissà come) al di fuori di qualsiasi dogmatica locale e situata” né che io finisca per escludere il carattere “concreto” e “singolare” dell’universalità. La distinzione che spiega come l’una cosa non implichi l’altra è la distinzione fra il piano dell’oggetto, in questo caso dell’opera d’arte, e il piano della riflessione filosofica su ciò che il giudizio intorno alla sua riuscita presuppone. L’opera non può non essere collocata dentro un tessuto stilistico, così come noi non possiamo parlare *tout court* senza parlare una lingua. Ma l’idea di grammaticalità di una frase entro una lingua non necessariamente deve essere formulata in quella stessa lingua, ad esempio posso affermare in italiano che la frase “He go home” in inglese non è grammaticale. Così per parlare della riuscita di un’opera d’arte non necessariamente dobbiamo assumere i parametri di uno stile. Sarebbe come pensare che il concetto di grammaticalità vada espresso in una lingua particolare e solo in quella abbia rilevanza. Né più né meno che questo è il senso della esortazione a formulare una nozione di riuscita estetica indipendente da specifiche poetiche - anche se non sono mancate in passato estetiche, come quella di Lukács, che cercavano di ancorare la riuscita estetica di un romanzo ad una poetica realista.

Le ultime due domande di questa prima sezione dell’intervento di Griffero sono particolarmente importanti perché riguardano la qualità delle “fonti estetiche” di una concezione esemplarista e giudizialista della validità. Se l’estetica - come più volte sottolineato ne *La forza dell’esempio* - fornisce un modello della validità buono anche per campi non estetici, è importante chiedersi “quale estetica” vada presa a riferimento. L’obiezione è che sottesa al paradigma giudizialista sarebbe una “filosofia dell’arte passata, risalente a due secoli fa, e comunque non certamente all’altezza dell’arte contemporanea, caratterizzata dalla ‘morte dell’arte’ o quanto meno da un’arte ‘non più



bella””. Insomma, quello che si concedeva ancora mezzo secolo fa, ad esempio da parte di Pareyson, ossia che “l’esemplarità (artistica) consista nell’universalità di una irripetibile forma singola che fornisce gli stessi criteri con cui deve essere giudicata, che l’opera esemplare vada considerata inimitabile come risultato ma perfettamente imitabile nella sua efficacia dinamico-operativa da epigoni congeniali, e così via, appare difficilmente accettabile al cospetto di opere ormai tanto ‘aperte’ da sfidare paradigmi che appaiono in tutto e per tutto sintonizzati su un ideale classicistico-organicistico quasi-winckelmanniano”.

A questa sfida si può rispondere che una concezione esemplarista e giudizialista della normatività non è necessariamente vincolata a una specifica dottrina estetica o famiglia di dottrine estetiche, più di quanto l’impianto della *Critica della ragion pura* e l’intuizione filosofica del “giudizio sintetico a priori” siano condannate a perire per mano di Einstein e del suo rimettere in questione la fisica newtoniana. Più in specifico, non a caso utilizzo l’espressione “opera d’arte *riuscita*” e l’innegabilmente brutto sostantivo “riuscitezza” (con il quale intendo tradurre il tedesco *Gelungenheit*) e non l’aggettivo “bello”. In questo senso, la riflessione filosofica qui condotta sul tema della validità e delle sue fonti esemplariste si pone come una *radicalizzazione riflessiva* del paradigma dell’estetica: non assume in alcun modo “il bello” come categoria di riferimento, anche se alcuni passi di esegesi kantiana possono forse essersi prestati a questo equivoco, ma intende il bello come una particolare declinazione che il valore estetico o la “riuscitezza” di un’opera assume all’interno di talune dottrine estetiche. L’arte “post-classicista” o “non più bella” non costituisce quindi una difficoltà, ma solo un indicatore del fatto che l’idea di opera “riuscita” ha storicamente mutato in qualche modo di segno. Il vero punto che riaffermerei, e che mi sembra non toccato dall’obiezione, è che *qualunque* dottrina estetica non può non fare perno su due distinzioni cruciali ai fini del paradigma del giudizio. La prima è la distinzione fra arte e non-arte: non si può dare dottrina estetica che non concettualizzi in qualche modo il confine fra ciò che conta come “arte” e ciò che è esteticamente “inerte”. Persino un’esposizione di *Fontana* di Duchamp, e qualunque teorizzazione critica su questa opera, non può non partire dal presupposto che *qualcosa* differenzia l’opera a forma di orinatoio da un oggetto che funzionalmente è un orinatoio. Che si tratti di *markers* contestuali, quali la presenza in un allestimento museale, di riferimenti all’*intentio* autoriale o altro, qualcosa deve distinguere l’oggetto artistico da ciò che *non* è arte - per esempio da un manufatto con destinazione puramente funzionale, quale un cacciavite o una spillatrice. In secondo luogo, qualsiasi estetica deve elaborare al proprio interno una concettualizzazione di ciò che costituisce un oggetto artisticamente riuscito da un fallimento. Altrimenti non ci troveremmo in presenza di un’estetica senza nozione di “bello”, ci troveremmo di fronte a un’impresa meramente descrittiva. Dunque l’arte “non più bella” non per questo è meno “riuscita” di quella neoclassica. E all’idea di riuscita soltanto, non già a una in particolare delle sue declinazioni storiche, fa appello il paradigma del giudizio.

Il secondo ordine di problemi sollevati da Griffero riguarda una tensione, a suo avviso presente, tra il “voler difendere un valore atemporale del modello esemplarista (irricevibile infatti quando vigono principi indiscussi e intuizioni monistiche)” e il fatto che esso “vale soprattutto nell’epoca della svolta linguistica”. Il risultato è che “la forza dell’esempio diviene ... un modello solo contingente, che vige non indipendentemente



JURA GENTIUM



da ciò che siamo storicamente divenuti”. E se e quando cesseremo di essere quello che siamo? Non c’è il rischio che l’esemplarità sia un modello di validità limitata, il quale “cessi di valere non appena intervengano fatti storici nuovi”? In tal caso non finiremmo con l’interrogarci più sulla persistenza delle condizioni storiche che rendono il paradigma esemplarista-giudizialista adeguato, o sul fatto che noi continuiamo a essere “noi”, che non sui suoi intrinseci meriti?

Credo che in questo caso la risposta non possa non rilevare il carattere estrinseco dell’idea di validità presupposta implicitamente dalla domanda - una validità che viga “indipendentemente da chi noi siamo” - rispetto al paradigma del giudizio. La storia della filosofia è piena di cesure fra mondi filosofici che non consentono più di realizzare quelle “prestazioni del pensiero” che in mondi antecedenti erano viste come possibili e auspicabili. La filosofia trascendentale di Kant non consente più di porre come impresa sensata la conoscenza delle cose in sé, ma restringe la validità cognitiva al dominio delle cose oggetto di esperienza, ai fenomeni in quanto cose che “appaiono a noi”, e la sua filosofia morale non consente più, rispetto a quella del mondo classico, di affrontare come sensata la domanda “Perché agire moralmente?” se non nella chiave di una esplicazione della natura di un soggetto già moralmente orientato. Anche la filosofia di Hegel, che pure mira a ristabilire l’identità di soggetto e oggetto e a riguadagnare un senso possibile per la conoscenza di ciò che è in sé, paga questa riacquisizione al prezzo di un distacco dalla intemporalità del modello trascendentale: l’Assoluto emerge nella e dalla storia, l’infinito si afferma nella processualità del finito. Non vedo quindi tensione fra la constatazione di natura genealogica, da un lato, che il porre l’esemplarità come una fonte della normatività è una mossa filosofica divenuta pensabile e auspicabile soltanto a un certo punto di una certa narrazione filosofica sul nostro modo di concepire la validità, ossia quando la svolta linguistica ha messo a nudo i limiti della filosofia del soggetto, e dall’altro la rivendicazione che l’esemplarità è il modo in cui noi possiamo liberarci dalla tirannia del contesto e rivendicare una cogenza “ultra-locale”. Vedo qui piuttosto un *bootstrappingo* un “afferrarsi per il codino” in qualche modo “virtuosi”, che evitano al paradigma giudizialista di avvilupparsi in una mortale contraddizione performativa: il sostenere che l’esemplarità singolare è fonte di normatività non solo estetica, e poi giustificare questa proposizione in una chiave vetero-universalista ed antiesemplare, come valida in tutti i tempi e tutti i luoghi. Il poter valere, da parte di questa concezione esemplarista della validità, anche in un futuro o in luoghi culturali che non condividono il nostro percorso, non può essere dissimile dal modo in cui si dispiega la forza dell’esempio. Se altri saranno ispirati da questa visione della validità, non potrà essere in virtù di altro - coerentemente con la teoria - se non della eccezionale congruenza che si può storicamente mostrare fra esemplarismo e filosofia occidentale post-svolta-linguistica.

C’è un punto della domanda di Griffero che richiede una riflessione supplementare: e se noi cambiamo, se noi cessiamo di essere quelli che siamo adesso? Non verrà con ciò meno anche il valore esemplare di una certa concezione della validità? Sicuramente sì, nel senso che non ci sarà più una soggettività la eccezionale congruenza con la quale può riverberare l’esemplarità di una concezione esemplarista della validità. Parafrasando il famoso detto di Ernest Renan, l’adesione a un paradigma generale per pensare la validità è un “plebiscito filosofico di tutti i giorni”, non esiste una garanzia esterna che continui a valere e certamente questa garanzia non può essere pensata



coerentemente con un quadro esemplarista. Altre forme di soggettività possono entrare nel medesimo rapporto con altre concezioni della validità: per esempio, una forma di vita ancorata a un tradizionalismo religioso potrà esemplarmente riflettersi in una concezione profetica o rivelatoria della validità, piuttosto che in una concezione riflessivamente esemplarista. Ma noi, noi occidentali del 21° secolo, dubito che potremo disfare ciò che siamo e ritornare a riconoscerci in qualcosa che ci siamo lasciati alle spalle. In ciò sta il momento di verità della filosofia di Hegel. I modelli di normatività che ci siamo lasciati alle spalle possono ritornare, ma non nella stessa modalità in cui si davano quando non nutrivamo alcun dubbio su di essi. Ciò non esclude ovviamente che il paradigma entro il quale pensiamo oggi la validità normativa possa cambiare e che noi, che certamente non possiamo intenderlo come un pezzo dell'arredo immutabile dell'universo, possiamo immaginare che cambi. Ma la possibilità di una verità diversa è un concetto vuoto, mera virtualità senza contenuto. E, ciò che è più importante, rimane filosoficamente inerte.

Rispondo infine alla terza serie di osservazioni addotte da Griffero, incentrate sulla mia ricostruzione del concetto di *sensus communis*, la quale ambisce a tenersi egualmente distante tanto dal minimalismo naturalistico kantiano quanto dall'ispessimento sostanzialistico del *sensus communis* operata dalle tradizioni fenomenologica (in versione soprattutto schutziana) ed ermeneutica. Se rigettiamo ogni forma di naturalismo, come è possibile “che sia ‘intuitivamente’ comune a tutti l'esperienza di ciò che per un essere umano significa affermazione o frustrazione della vita?” E ancora: “si ha un bel dire che l'area identitaria, formata dall' ‘intersezione fra le identità delle parti in conflitto’ (p. 61), ed evidentemente ottenuta per sottrazione di specificità e originalità storico-culturali, andrebbe ipoteticamente ‘collocata topograficamente prima della biforcazione che separa le parti in contesa’ (p. 62). Ma come si può escludere la valenza naturalistica di tale intersezione?” Questa obiezione fornisce l'occasione per chiarire meglio ciò che forse è rimasto implicito ne *La forza dell'esempio*.

In nessun modo intendevo affermare che si possa cogliere, via intuizione o con altri mezzi, un nucleo sostantivo sotteso a ogni idea di affermazione o frustrazione della vita, il quale poi si arricchirebbe di determinazioni storiche e culturali per assumere le sembianze che sono riconosciute come familiari da ogni membro di una cultura data. E ancor meno sostenibile mi pare la tesi per cui questo nucleo, se pure esistesse, avrebbe un ancoramento in qualcosa chiamato “natura”. Ciò che intendo sostenere è piuttosto che comune a ogni essere umano è l'esperienza del sentire che la propria vita sta fiorendo o stagnando, secondo le coordinate sue proprie, così come comuni sono l'esperienza della paura della morte, dell'avversione alla sofferenza, dell'avere o essere un corpo, del ritrovarsi entro trame di significato non create da noi, dell'appartenere a uno dei due generi sessuati, dell'interrogarsi sul perché della finitezza, della sofferenza e della discrepanza fra merito e fortuna. Queste esperienze sono ovviamente codificate in modi altamente differenti nella pluralità delle culture e queste codificazioni a loro volta mutano nel tempo, ma nondimeno sono riconoscibili come variazioni di qualcosa che è “equi-accessibile” da una pluralità di angolature di provenienza. Non è facile neppure nominare queste esperienze senza inserirle immediatamente in un codice culturale, però l'obiettivo a cui una ricostruzione filosofica del *sensus communis* può e deve mirare è quello di articolare un qualche senso dell'espressione “fiorire o stagnare di una vita umana” il quale possa godere di questa qualità di “equi-accessibilità” e possa



essere incorporato come un modulo all'interno delle ben più corpose concezioni, culturalmente condivise, di cosa voglia dire affermazione o mortificazione della vita, realizzazione o frustrazione, felicità o disperazione.

Il senso di questa operazione può essere meglio illustrato accostandola a quella compiuta da Rawls quando in *Liberalismo politico* suggerisce che un ordinamento liberal-democratico legittimo non deve poggiare affatto su una concezione comprensiva del bene condivisa fra tutti, ma può reggersi sul "consenso per intersezione" dato dai suoi cittadini, liberi ed eguali, ad una "concezione politica della giustizia", incarnata in pochi elementi costituzionali essenziali, la quale possa essere modularmente compatibile con la pluralità di concezioni comprensive ragionevoli che sono sottoscritte dai cittadini stessi. La "giustizia come equità", con i suoi due principi di "eguali libertà" e di "differenza", è soltanto l'ipotesi che Rawls avanza per ricostruire filosoficamente il contenuto di una tale concezione politica della giustizia. Interessante è in questo caso l'esportabilità inversa, dalla filosofia politica all'estetica, di questo modello. La riflessione filosofica può anticipare e costruire ipotesi sul nucleo normativo di una concezione politica della giustizia o di un *sensus communis* e in ciò illuminare le ragioni per le quali possiamo attenderci consenso intorno ai nostri giudizi. A loro volta queste ipotesi possono essere suffragate o superate da altre che risultano migliori in quanto meglio in grado di rendere conto dell'allinearsi - fino ad equilibrio riflessivo - dei giudizi singoli con le attese generate dal modello di "concezione politica della giustizia" o di *sensus communis* ricostruito, per dirla con Rawls, in modo *freestanding*. In nessun caso possiamo equiparare questa operazione filosofica alla ricostruzione - via intuizione, metodo trascendentale o fenomenologico - di un'essenza dell'umano che successivamente "si realizza" nella molteplicità delle manifestazioni storiche e culturali. Non c'è, in questa esportazione del "costruttivismo politico" rawlsiano a modello di un più generale paradigma del giudizio, alcun momento in cui venga invocata una "naturalità" di ciò che viene ricostruito, ad esempio una naturalità delle dimensioni della realizzazione di un'identità. C'è solo un costruire ipotesi su aree di intersezione, su momenti normativi trasversalmente accessibili ed integrabili in una pluralità di prospettive, e il verificare che queste tengano davvero.

Questo modo di intendere il procedimento vale ovviamente anche per le dimensioni della realizzazione di un'identità, sia individuale sia collettiva. Coerenza (intesa come coesione, continuità e demarcazione da ciò che è altro), vitalità (intesa come percezione del meritare amore, di pienezza e riconciliazione, adesione alla vita, immediata presenza e genuinità del Sé), profondità (intesa come autoconoscenza, autonomia e autosufficienza) e maturità (intesa come senso della realtà, flessibilità, commensuratezza nella scelta dei propri fini, tolleranza dell'ambivalenza e saggezza) (vedi *Autenticità riflessiva*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 124-91) sono dei nomi, scelti all'interno di un lessico filosofico costruito a partire dalla teoria psicoanalitica, per designare delle dimensioni che avvertiamo salienti in quanto "possessori di identità", ovvero potenziali *respondents* alla domanda "chi sono?" o anche "chi siamo?". Non si vede come potremmo nominare alcunché fuori da un lessico, eppure ciò che nominiamo aspira in questo caso solo ad essere un campo di rilevanza, che poi le culture organizzano secondo opposizioni, gerarchie, tensioni, affinità, ecc. Le dimensioni, come costrutti concettuali, sono dei segnaposto consapevoli della loro origine locale - dobbiamo essere consapevoli della loro fungibilità, così come Rawls ha sempre evitato



di suggerire che la giustizia come equità sia l'unica concezione politica della giustizia possibile, senza che ciò possa inficiare la tesi che sia almeno *una* delle concezioni politiche equicompatibile con le concezioni del bene presenti nelle società liberal-democratiche moderne. Questi segnaposto tuttavia stanno ad indicare un campo esperienziale che può fare da ponte, senza ricadere nell'essenzialismo naturalista, fra la pluralità delle culture e delle epoche storiche. E la riflessione filosofica può assumersi il compito di fornircene una sempre più accurata ricostruzione senza con ciò mutare i presupposti di fondo dell'impianto giudizialista.

Diverso è lo status dell' "eguale rispetto" come ideale normativo sotteso agli ordinamenti liberali moderni. Qui ha ragione Griffero a notare che il suo essere un ideale "irricusabile per noi" lo pone come nozione sicuramente "non extra-locale". Ma l'idea di eguale rispetto ambisce a porsi come l'intuizione normativa che guida i *nostri* giudizi in materia di giustizia - ciò a cui la giustizia in qualche modo risponde per noi occidentali moderni. Si tratta di un'idea che ci permette di mettere a fuoco altre nozioni fondamentali della filosofia politica, ad esempio quella di legittimità, di obbligo politico, di giustificazione politica, e di cogliere che cosa intendiamo con "senso di giustizia". E' però collegata così intimamente, *per il momento*, solo all'identità morale e politica occidentale - tanto che ne *Il diritto dei popoli* (Torino, Edizioni di Comunità, 2001) John Rawls esclude l'ipotesi di elaborare un'unica strategia giustificativa, centrata su un'unica istanza della posizione originaria, per argomentare a favore degli otto principi che sarebbero alla base di una Società dei Popoli. Ciò non significa che l'idea di eguale rispetto non possa candidarsi ad essere un'idea normativa *stricto sensu* universale in quanto sottesa a tutte le culture umane, e non possa un giorno effettivamente esserlo. Significa soltanto che quel momento non è ancora venuto.

Queste riflessioni ci permettono di apprezzare un altro vantaggio dell'approccio esemplarista. Lungi dal presupporre che l'ideale dell'eguale rispetto sia già da ora vincolante per tutti alla maniera in cui i principi fondazionalisti lo erano, ed egualmente lungi dal ridurre l'eguale rispetto a una "usanza locale" affermatasi e per adesso vigente in una parte per quanto ampia del globo, possiamo cogliere la cogenza potenzialmente ultra-locale del principio dell'eguale rispetto proprio sulla scia della forza dell'esempio. E' la sua assoluta congruenza con chi noi siamo che muove l'immaginazione e ispira altri, diversamente situati, ad interrogarsi sul suo valore e sul suo meritare emulazione. Non è forse l'esemplare realizzazione del principio che è racchiusa nell'elezione del Presidente Obama ad avere suscitato attrazione, meraviglia, e desiderio di emulazione in molti angoli del mondo, molto più di qualsiasi argomentazione normativa a partire da principi?

Ringrazio **Elisabetta Galeotti** per le sue osservazioni e il riconoscimento che esplicitamente e generosamente offre al mio sforzo di articolare una posizione che, nel novero di quelle che cercano di coniugare insieme universalismo e pluralismo, cerca di aprire una strada, non ancora battuta, lungo un sentiero non-procedurale. Con piacere cerco quindi di sciogliere le sue perplessità circa il fatto che il modello da me proposto possa in effetti ad assolvere i compiti che si propone di risolvere.

Inizio dall'obiezione secondo cui il giudizio riflettente, in quanto mira a riconoscere l'esemplarità di accadimenti e la loro capacità di mettere in moto l'immaginazione, non costituirebbe "un'alternativa alla conoscenza causale dei fatti" e dunque non fornirebbe



“risposte alle questioni epistemologiche del relativismo e del realismo”, né ci aiuterebbe “ad affrontare il problema della verità”. Dal che segue che il giudizio riflettente “è una modalità conoscitiva a sé che si aggiunge e illumina un aspetto della realtà e del nostro rapporto ad essa, ma non porta acqua, né la toglie, a una posizione post-metafisica (...)”. Sarebbe dunque “ridondante, e indirettamente fonte di confusioni, il riferimento alla svolta linguistica, al realismo contemporaneo e alla opzione post-metafisica”.

In questa domanda si fondono due cose diverse. E’ certamente assodato che il giudizio riflettente non intende soppiantare la conoscenza causale dei fatti. Il punto è che sopperisce alla incapacità dei modelli nomologici di conoscenza di rendere conto della sensatezza del loro modo di ritagliare l’oggetto della conoscenza dal continuum del mondo e del loro scelgono scegliere determinati concetti e non altri per identificare le variabili in gioco, e del loro porre un certo rapporto fra gli indicatori osservabili e le variabili a cui essi putativamente, ma spesso contestabilmente, rimandano. Ovvero: i modelli nomologico-causali operano solo dopo che il lavoro ermeneutico è stato fatto, ma tendono a dimenticarsene e a proporsi come uno “specchio della natura” (o dei processi sociali) in cui si riflettono i fatti. Il riferimento alla svolta linguistica è invece pertinente perché ha esattamente rimesso in questione, a partire dall’opera di Wittgenstein, di Heidegger, di Quine, e prima ancora nella riflessione metodologica di Weber, l’inconsistenza della pretesa di “rispecchiare i fatti”, ivi inclusi i processi causali fra i fatti, come programma filosofico che rimane silente riguardo alle operazioni selettive presupposte dai concetti con cui categorizziamo i fatti. Allora la rilevanza del paradigma esemplarista-giudizialista sta nel rendere possibile un approccio nuovo alla domanda intorno a cosa rende uno schema concettuale, un *frame*, paradigma più promettente di un altro - posto che la svolta linguistica ci ha insegnato che il ricorso ai fatti come discriminante può avvenire solo dopo che abbiamo uno schema attraverso cui guardarli e dunque non può concorrere, se non in maniera molto parziale e indiretta, alla selezione dello schema stesso. Il punto centrale di questo approccio nuovo sta nel mettere in risalto quello che le posizioni ermeneutiche, fenomenologiche, proceduraliste e pragmatiste - pur ciascuna a loro modo scettiche nei confronti della metafora dello “specchio” - tendono a trascurare: il rapporto di congruità esemplare fra schema e soggettività che lo utilizza, congruità esemplare che si traduce in una “irrecusabilità per ragioni interne” (diventerei altro da me/noi se non adottassi questo schema).

Elisabetta Galeotti condivide con me l’interesse per la filosofia politica di John Rawls e quindi la sua lettura critica della mia ricostruzione della “normatività del ragionevole” e della ragione pubblica mi è preziosa per puntualizzare alcuni aspetti del rapporto fra esemplarità e norma. Non è esatto affermare che io mi discosto dalla soluzione “politica” proposta da Rawls al problema di quale base normativa possa essere sottesa a un ordinamento politico caratterizzato dal pluralismo ragionevole. Al contrario, io trovo quella soluzione un vero colpo d’ala filosofico che rompe uno schema di gioco durato 25 secoli: il filosofo in solitario si avventura fuori dalla caverna, contempla un’Idea e ritorna indietro (per motivi che rimangono da determinare) nella caverna affrontando ogni sorta di ostracismo prima di potere affermare il suo giusto titolo a organizzare la convivenza intra-cavernicola sulla base dell’Idea normativa contemplata all’esterno. La “giustizia come equità” - nella versione offertane in *Liberalismo politico*, non certo in quella offertane da *Teoria della giustizia*, che rimane in parte ancora entro il vecchio schema - rompe con questo schema proponendosi come qualcosa di diverso.



JURA GENTIUM



Assumendo che non soltanto uno ma più di un cavernicolo si sia avventurato fuori, e che i resoconti che esseri finiti e limitati forniscono dell' Idea normativa contemplata all'esterno sono resoconti in parte convergenti in parte divergenti, la soluzione "politica" rawlsiana con al suo centro la "giustizia come equità" si propone come un legittimare il potere coercitivo solo sulla base dei contenuti condivisi trasversalmente ai resoconti dell'esterno, lasciando il dibattito intorno a quale dei resoconti sia più "vero", nel senso di "rispecchi più fedelmente quanto vi è all'esterno della caverna", all'aula di filosofia.

La ragione pubblica è l'organon che trae conclusioni da questa area condivisa e il ragionevole è il suo standard di validità. Fin qui Rawls. Ciò che è veramente misterioso in questo quadro concettuale inaugurato da *Liberalismo politico* è il rapporto fra il ragionevole e il vero (o quella forma speciale del vero che è il moralmente giusto inteso in senso oggettivistico). Cosa significa "ragionevole"? Cosa significa per qualcosa - una norma, un elemento costituzionale essenziale, un disegno di legge, ecc. - essere più ragionevole di qualcos'altro? Rawls *non può* coerentemente intendere "ragionevole" e "più ragionevole" come sinonimi di "maggiormente in grado di rispecchiare l' Idea normativa esterna alla caverna" né può intenderli come sinonimi di "più vicini al dettato della ragione pratica", senza con ciò invalidare tutto il suo impianto e lasciar collassare la ragione pubblica a copia sbiadita della ragione pratica. Quindi questo è il vero mistero. Ciò che il paradigma esemplarista-giudizialista fa è piuttosto cercare di gettare luce su questo mistero, suggerendo che una possibile soluzione è pensare che la forza normativa del ragionevole poggia su quella dell'esemplare, di ciò che è "esemplare per noi" - una soluzione peraltro in linea con il famoso passo di "Kantian Constructivism in Moral Theory" (*Journal of Philosophy*, 77, 9, 1980, pp. 515-572), ripreso anche in *Liberalismo politico* (Torino, Edizioni di Comunità, 1999), in cui Rawls afferma che la giustificazione del nostro adottare la giustizia come equità poggia in ultima analisi non sul suo "rispecchiare un ordine antecedente e a noi dato", bensì sul riconoscimento che "data la nostra storia e le tradizioni proprie della nostra vita pubblica, essa è la dottrina più ragionevole per noi" (Kantian Constructivism, p. 519)?

Chiarito questo punto, vorrei soffermarmi sul terzo e più importante problema sollevato da Elisabetta Galeotti: non le è chiaro dove poggi la normatività dell'esempio, fra una capacità di lasciarsi trasportare dal comune "sentimento del piacere per la vita che fiorisce" e "la speciale relazione dell'oggetto con se stesso". In realtà diversi anni prima che Korsgaard pubblicasse *The Sources of Normativity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), già nella mia ricostruzione dell'etica dell'autenticità implicita in Rousseau (vedi *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di Jean-Jacques Rousseau*, Roma, Armando, 1989) identificavo nella autocongruenza esemplare di un oggetto simbolico con se stesso (di cui l'autenticità in senso morale è il primo esempio storico su cui abbiamo, appunto in Rousseau, elaborazione filosofica) una delle fonti moderne della normatività. L'esemplarità come autocongruenza, essere legge a se stesso, suscita ammirazione - il "Qui io sto. Non posso fare altrimenti" di Lutero - e certamente sollecita emulazione, che è qualcosa di diverso dall'imitazione. Infatti, emulare vuol dire riprodurre il nocciolo di qualcosa, l'autocongruenza esemplare o autenticità nel campo morale, all'interno di coordinate altre. Non è vero che questo non ha posto "nel mondo dell'arte". Al contrario: gli scrittori leggono gli scrittori precedenti con avidità, Proust legge Flaubert, i pittori visitano le opere dei predecessori, e così i



musicisti, per non parlare dei registi, che costantemente si ispirano e citano predecessori. Cosa cercano? Non certo “modelli da imitare”, bensì cercano come si dice nel linguaggio ordinario “ispirazione” per il proprio lavoro artistico, ossia cercano di capire in che modo i grandi che li hanno preceduti hanno generato esemplarità entro le loro coordinate, al fine di trarne insegnamento su come poter generare soluzioni artistiche esemplari all’interno di coordinate diverse che sono *le proprie*. I principi, in questo quadro di riferimento, sono ricostruzioni ex-post che sintetizzano il nocciolo normativo di esperienze esemplari, nel tentativo di renderle “riproducibili”. Quando scriviamo un regolamento per un corso di studi o per un condominio, facciamo una costituzione bonsai. Cerchiamo di fissare principi di condotta che traducono e rendono riproducibile “da chiunque” ciò che immaginiamo lo studente esemplare o il condomino esemplare farebbe. Ciò è possibile perché la condotta in questione è sufficientemente semplice nella sua struttura e anche immaginabile in astratto. Non si può fare la stessa operazione e scrivere regole prescrittive per un buon romanziere o per un buon politico. Sembra che *Il principe* faccia proprio questo: fornire regole di comportamento politico a principi che si vogliono mantenere al potere. In realtà è un’apparenza ingannevole: nessuno può imparare a fare il principe leggendo *Il principe*. A un primo livello di lettura *Il principe* è una ricostruzione delle regole implicite seguite da principi eccellenti, però ad un secondo livello *Il principe* addita al principe-lettore esempi a cui rifarsi, ma che andranno studiati come uno scrittore legge un altro scrittore, assorbendolo avidamente dall’interno della logica della sua operazione artistica, capendo cosa avrebbe fatto lui ad un certo punto, per poterlo riprodurre nel proprio contesto diverso.

Richiamando gli esempi adottati da Elisabetta Galeotti, le assemblee cittadine delle comunità del New England sono esemplari ed inesportabili in senso stretto, però noi ne ricostruiamo un certo spirito e cerchiamo di impiantarli su coordinate del tutto diverse, per esempio attraverso il *deliberative polling* di James Fishkin. Anche la democrazia ateniese è inesportabile nel contesto del moderno Stato-nazione, dove non c’è modo di riunire i cittadini in un’agorà ma bisogna ricorrere agli istituti della rappresentanza. Però l’esemplarità di quel momento della polis rivive, ed è costantemente rivisitata, da democratici che in condizioni diverse tentano di farne rivivere il nucleo esemplare. Oggi siamo testimoni di un altro passaggio, dalla democrazia entro lo Stato-nazione alla democrazia in un contesto post-nazionale quale è l’Unione Europea. Molti si stracciano le vesti perché leggono la non-riproducibilità di quella esemplare fusione di una nazione, una cultura ancorata a una lingua con una grande letteratura, un mercato integrato, una memoria storica comune, una sfera pubblica unificata e un sistema di partiti che fu la democrazia su scala nazionale come un *deficit democratico* e in ciò non cercano di cogliere l’esemplarità del nuovo, una forma di democrazia non più collegata a quelle circostanze, come la democrazia moderna è pur sempre democrazia ma non più collegata alla consultabilità del popolo nell’agorà. Lo sforzo anche qui non va indirizzato a individuare regole e principi: questi verranno, in fase ricostruttiva, quando avremo identificato esperienze esemplari per noi di democrazia post-nazionale.

Infine, la seconda parte de *La forza dell’esempio* è altrettanto esemplarista quanto la prima. L’idea di eguale rispetto appare come un principio, ma il suo non esserlo - e il suo essere invece il condensato di un “Qui noi stiamo” collettivo di noi occidentali moderni - si mostra dal fatto che un liberale antiperfezionista come Rawls rifugge dal



porlo come vincolante *urbi et orbi*, ne *Il diritto dei popoli*, e costruisce il suo schema normativo per una Società dei Popoli proprio sul presupposto di una non universale condivisione di tale principio. È un “principio irrinunciabile” solo per noi che facciamo parte dei popoli liberali (altrimenti non vi sarebbe motivo di avere due istanze della posizione originaria per giustificare gli otto principi della convivenza fra i popoli), ma questo è come dire che collettivamente “qui noi stiamo”, non possiamo pensarci come noi stessi se ricusiamo quel principio, e dunque il nesso che ci lega a quel principio possiede una esemplare congruenza con chi noi siamo. Quod erat demonstrandum. Però in questa congruenza esemplare è contenuto qualcosa che può germogliare altrove: a differenza dell’esperienza estetica, dove l’unicità è “irriproducibile” - come giustamente sottolinea Elisabetta Galeotti, se riproduciamo la Gioconda, questa perde il suo valore - in politica possiamo trapiantare un germoglio e vederlo crescere simile ma diverso. L’ethos democratico sopravvive anche senza un’agorà dove riunire fisicamente il popolo, il capitalismo può svilupparsi anche senza etica protestante, la via verso la modernità possono essere multiple, la forma Stato si è radicata in ogni angolo del mondo. Ciò che è esemplare nel suo momento aurorale in un luogo può attecchire altrove.

Il contributo di **Daniele Santoro** rimette in questione il nucleo metodologico del paradigma del giudizio, l’idea stessa di un universalismo senza principi, a partire da un’angolatura molto originale. Tale universalismo senza principi sarebbe a suo avviso già contenuto nella *Critica della ragion pratica*. Inoltre Santoro solleva una serie di obiezioni in merito alla mia ricostruzione della ragione pubblica in chiave di giudizio riflettente e in chiusura mi sollecita a chiarire il rapporto fra i concetti, normativamente pregnanti, di autenticità e di autonomia.

Inizio con qualche precisazione sulla prima parte del suo intervento. Non è accurato sostenere, a mio avviso, che “while the ascending path from the particular to the universal is what we do when we look for a *general* principle (both of conduct or theoretical) under which to subsume our judgments, *this is not possible within reflective judgment*”. Poiché il pensare il particolare come incluso in un universale è proprio (come si legge nella Sez. I dell’*Introduzione* alla *Critica della facoltà di giudizio*) di ogni forma di giudizio, non solo di quello determinante, anche il giudizio riflettente comporta un’*ascesa* dal particolare all’universale, solo che questa è assai più faticosa, non avendo a disposizione un *type* già confezionato per il *token* che abbiamo davanti agli occhi. E inoltre va al di là delle mie ambizioni il sostenere che il paradigma del giudizio costituisca un modello per la ragione pratica. La ragione pratica in quanto tale può benissimo non poter fare a meno di principi, per altro controversi tanto quanto possono esserlo l’imperativo categorico di Kant e il principio benthamiano della maggior felicità per il maggior numero di persone, mentre i “giudizi pratici” sono qualcosa di più ampio, e possono essere formulati anche all’interno di una modalità “deliberativa” (pubblica o semplicemente comunicativa) della ragione per la quale il giudizio rappresenta un riferimento più importante dei principi.

Ma il punto centrale dell’intervento di Daniele Santoro ruota intorno alla tesi per cui “both the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason* provide insightful suggestions on how to make sense of a model of ‘normativity without principles’”. I principi pratici, per Kant, diventano leggi morali, solo quando



JURA GENTIUM



“esseri razionali” li pensano come “principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma” (§ 4, Critica della ragion pratica). E affinché la forma possa operare come un vincolo sulla volontà, indipendentemente dal contenuto del principio o massima, questa deve avere come caratteristica la “generalizzabilità” (altrimenti il principio o massima rimarrebbe “soggettivo”). Qui si innesta la riflessione di Santoro. Se la normatività della morale per Kant è questione della forma e non del contenuto del principio cui la volontà si assoggetta, allora la legge morale non equivale alla “general formulation of a principle of conduct: it is not the action of the maxim which is universalized, but the ‘capacity of willing’ the maxim as being universally valid”.

Questa “capacity of willing” risalta *a contrario*, quando cioè *non* si verifica nessuna fra due forme di impossibilità di volere: la prima è quando l’ipotetica trasformazione della massima o principio in legge morale universale si scontra con una “impossibilità semantica” (il caso della promessa che già dall’inizio si sa di non poter mantenere, e che dunque se generalizzato svuoterebbe di senso l’istituto del promettere), la seconda si dà quando l’impossibilità riguarda una “concepibilità” che in ultima analisi è una “desiderabilità” di un mondo plasmato dall’osservanza universale della norma sotto esame. L’esempio in questo caso è quello della persona molto benestante che desidera non devolvere neanche una parte infinitesimale dei suoi averi ai bisognosi, ritenendo di non doversi trovare mai nella condizione di aver bisogno dell’aiuto altrui e quindi essendo disposta a dichiarare di rinunciarvi, pur di non dovere prestare tale aiuto adesso.

Ora qui non vi è niente di illogico, di contraddittorio o di semanticamente auto-decostruentesi. Ci troviamo di fronte, sostiene Santoro, a una “pragmatic contradiction”, la quale “makes it impossible to *will* the maxim as a universal law”. Non è possibile affrontare qui il nodo qui sotteso, che è poi il punto centrale della critica hegeliana al falso formalismo dell’etica kantiana. Basterà notare come questa “impossibilità pragmatica” che tutti possano veramente volere una forma di vita in cui nessuno aiuta nessuno che si trovi in stato di necessità non ha nulla di formale: dipende da una certa concezione sostanziale della vita umana e del bene che gli attori possono condividere o meno. Attori immersi in una cultura darwiniana possono essere più inclini ad accettarla che attori immersi in un orizzonte cattolico. Non c’è nulla, in questa seconda versione del test, che possa colmare il fossato valoriale che divide queste visioni del bene: il nostro giudizio sulla universalizzabilità della massima ne rimane ostaggio. Ovvero, richiamando Hegel, l’impressione di “impossibilità pragmatica” dipende da una sostanza etica che rende vacuo e superfluo il test di universalizzabilità. Le due massime di promettere quando si sa che non si potrà mantenere la promessa e di dare l’elemosina ai poveri porterebbero entrambe, se universalizzate, alla fine della promessa e della povertà come realtà umane: in entrambi i casi si evidenzia una incompatibilità fra la universalizzazione della massima e il concetto (promessa o povertà) chiamato in causa dall’azione stessa. Dunque, sostiene Hegel, se in un caso respingiamo la massima di azione e nell’altro no, ciò non deriva dall’operare di un test di universalizzazione “formale”, ma da una valutazione sostanziale intorno a cosa è bene mantenere (l’istituto della promessa) e cosa non è bene mantenere (la povertà).

Ho ripreso questi spunti, sia pure in modo telegrafico, perché mettono in luce quanto sia dubbia l’affermazione per cui i *Fondamenti della metafisica dei costumi* e la *Critica*



della *ragion pratica* suggerirebbero la possibilità di una “normatività senza principi”. Trovo difficile sottrarsi alla conclusione per cui nel secondo tipo di impossibilità sono all’opera dei “principi” sostantivi intorno a ciò che è bene o desiderabile. Trovo egualmente difficile sottrarsi alla conclusione per cui anche a volere caritatevolmente accettare la pura “formalità” del procedimento di vaglio delle massime morali, all’opera è qui un “principio di universalizzazione”, che divide l’universo delle massime in morali e non a seconda del loro soddisfare tale principio ad esse esterno e antecedente.

Concordo tuttavia con la tesi di Santoro secondo cui gli esempi e l’esemplarità potrebbero avere nell’etica kantiana un posto più rilevante di quello pedagogico che Kant sembra assegnare loro. Proprio partendo dalla appropriata distinzione fra “generalità” e “universalità”, nulla vieta che alla congruenza interna degli esempi “esemplari” venga attribuita “universalità” (sia pure non in forma di “legge”, ma non tutta l’universalità deve esprimersi in forma di legge) e quindi, continuerei, venga riconosciuta loro una forma di cogenza (naturalmente ben al di là di quanto Kant ammetterebbe) nel suggerirci plasticamente che cosa possa essere “pragmaticamente impossibile” volere. Da questo punto di vista ci offrono qualcosa di più che una “prudential expertise”, anche se su questo termine bisognerebbe intendersi. Non è infatti per nulla chiaro in che senso la non desiderabilità di un mondo in cui ognuno fa parte per se stesso e rimane indifferente agli altri - un mondo che Kant vede come una cosa “impossibile da volere” - sarebbe altro da una saggezza o prudenza intorno a ciò che gli esseri umani possono volere.

La seconda parte dell’intervento di Santoro verte sulla mia ricostruzione del ragionevole e della ragione pubblica in termini di esemplarità e giudizio riflettente. Correttamente Santoro identifica il punto principale nella natura dell’inferenza che nella ragione pubblica lega gli esiti deliberativi con le “premesse condivise”, ma obietta che il mio ricondurla a un giudizio riflettente intorno alla qualità esemplare del rapporto che tali esiti intrattengono con le premesse condivise non coglie la normatività qui in opera ma semplicemente delinea una “fenomenologia dello spazio delle ragioni”. Più in generale Santoro solleva dubbi circa l’analogia fra giudizio estetico e deliberazione su ciò che è ragionevole, rilevando tre asimmetrie. Ma qui c’è qualcosa che non funziona. In primo luogo, Santoro obietta che “the recognition of a work of art does not impose on the subject the agreement of its fellows, whereas public reason has a deliberative function under constraints of general acceptability”. Sembra a me che nemmeno la ragione pubblica sia in grado di imporre argomenti sotto pena di etichettare il dissenziente come “irrazionale” o anche “irragionevole”. Se lo fosse, sarebbe la ragione pratica. In realtà Rawls è esplicito nell’avvertirci che dalla ragione pubblica non possiamo attenderci il miracolo dell’azzeramento degli oneri del giudizio: se il consenso non si coagula, non c’è verso di applicare ai dissenzienti nessuna etichetta negativa. Dunque, si torna al parallelo con l’estetico, dove non si può costringere argomentativamente nessuno a dare giudizi di riuscita, ma al massimo si può “anticipare un consenso che dovrebbe materializzarsi”. Non sembra questo sufficiente? Allora per un modello più “forte” non bisogna rivolgersi alla ragione pubblica, ma ritornare a quella pratica, con tanti saluti al liberalismo *politico*.

In secondo luogo, Santoro obietta che i “practical judgments”, di cui tratta la ragione pubblica, “have a prospective validity”, diversamente da quelli estetici, che



presumibilmente operano in chiave retrospettiva, avendo di fronte l'opera già compiuta. Ma non è questo un paragone calzante. Anche nel giudizio estetico abbiamo un momento "prospective", quanto l'artista nella fase produttiva da un giudizio su quanto fin qui compiuto e valuta quale migliore soluzione vi sia per il completamento dell'opera. È rispetto a questo tipo di giudizio estetico che sussiste un'analogia con i cittadini che devono deliberare se ad esempio il principio della laicità consente l'esposizione di simboli religiosi negli edifici pubblici o se la pena di morte possa considerarsi punizione "crudele" - sempre che non vogliamo far collassare la ragione pubblica in una ragione pratica che conosce le risposte prima ancora che i cittadini si pronuncino.

In terzo luogo, Santoro mi attribuisce l'idea che la base epistemica del giudizio riflettente, anche nel caso della ragione pubblica, consiste in uno strato di intuizioni profonde, collocate topograficamente prima della differenziazione delle culture, intorno alle dimensioni costitutive del fiorire della vita umana - e obietta che "intuitions cannot be reasons for the space of reasons" perché non posseggono "the form of arguments which can claim universal significance or reasonable acceptance". La ragione pubblica, conclude Santoro, tratta di concetti, non di intuizioni. Non potrei essere maggiormente d'accordo. Qui è all'opera una confusione di livelli. Ovviamente la ragione pubblica tratta con concetti, ma come scegliamo le nostre configurazioni di concetti ed anche i nostri concetti più generali - libertà, eguaglianza, giustizia, legittimità, obbligo, diritti, ecc.? Se non vogliamo una versione epistemica della scelta concettuale, che ancora una volta consegnerebbe la ragione pubblica a un platonismo incompatibile con essa, e se non vogliamo un convenzionalismo dei concetti, come dobbiamo rendere conto della nostra scelta di una configurazione di concetti di sfondo piuttosto che un'altra, se non attraverso un richiamo a quel *sensus communis* a cui possiamo ancorare la fiducia nella condivisibilità della nostra scelta? Dunque sono vere entrambe le cose: la ragione pubblica opera sulla base di concetti e non di intuizioni, ma lo sfondo concettuale che essa adotta non può che essere giustificato sulla base di intuizioni riguardo al suo "promuovere la vita", per usare l'espressione di Kant.

Infine, Santoro mi sollecita a chiarire i rapporti che sussistono fra le due nozioni normative di *autonomia* ed *autenticità*, e soprattutto se la seconda non debba necessariamente presupporre la prima. Per esteso ho trattato dei rapporti fra questi due concetti morali in *Modernità e autenticità* (pp. 97-102, 111-17) e in *Autenticità riflessiva* (pp. 22-30), e ribadisco qui che il concetto di autenticità presuppone una qualche versione di quello di autonomia: si tratta di una versione dell'autonomia morale che incorpora una consapevolezza della configurazione del Sé o identità e della sua valenza non solo empirica ma anche normativa. Dunque, la nozione di autenticità è iscritta ed opera nello spazio delle ragioni: se prendiamo l'autenticità nella sua versione di "ideale morale", allora essa incorpora e risponde a una serie di ragioni più ampia di quella a cui risponde un'idea di moralità centrata attorno al solo concetto di autonomia. Si è spesso pensato che la nozione di autenticità presupponga in qualche modo un essenzialismo del "vero Sé", a cui impone fedeltà, ma si tratta di un'associazione senza alcuna consistenza o necessità, come ho cercato di mostrare in "Authenticity without a True Self" (in Ph. Vannini e J.P. Williams (a cura di), *Authenticity in Culture, Self, and Society*, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 21-36) - testo che Santoro cita, insieme a *Reflective Authenticity*. Non ho difficoltà, con riferimento a questa nozione di



autenticità senza un Sé “essenziale”, ad ammettere che la dimensione *pratica* della auto-costituzione - noi ci rendiamo quelli che siamo principalmente tramite gli impegni che assumiamo - è una “social dimension in which potential partners of communication are involved in relations of recognition and mutual commitment”. I miei impegni per esempio devono essere riconosciuti tali da altri che “mi prendono sul serio”, ma dall’altro lato sono solo io a potere prendere impegni per me stesso. In questo la riflessione su “Chi io sono” gioca un ruolo, ma essenziale continua ad essere il momento pratico dell’impegno. Quindi i due corni del dilemma - “on one horn, authenticity cannot be purely self-referential; on the other horn, we cannot reduce claims of authenticity to normative attitudes, because normative attitudes depend on social norms, which often clash with authentic stances” - trovano composizione in un equilibrio riflessivo non dissimile da quello che abita nell’opera d’arte ben riuscita o nella deliberazione appropriata. Anche l’opera d’arte non può essere totalmente autoreferenziale, senza entrare in dialogo, fosse anche opposizione, con uno sfondo stilistico e per altro non può derivare il proprio valore dalla rispondenza a canoni stilistici. Nel caso del Sé noi chiamiamo “autenticità”, ma qualunque altro nome andrebbe bene, la capacità di trovare quel punto di equilibrio fra normatività esterna e normatività interna che si sintetizza nel “Qui io sto. Non posso fare altrimenti” di Lutero.

L’intervento di **Lucio Cortella** mette a fuoco un solo problema ma assolutamente centrale. Cortella inizia con una impeccabile ricostruzione del mio tentativo di offrire un “universalismo non fondazionalista”, il quale condivide con il proceduralismo habermasiano una certa lettura dell’orizzonte filosofico contemporaneo, condivide l’obiettivo di ricostruire una modalità “post-metafisica” di universalismo transcontestuale, e tuttavia ne diverge quanto alla scelta dei mezzi: il giudizio e la forza normativa dell’esemplarità al posto della forza normativa del “discorso”, a motivo del fatto che nella pragmatica universale habermasiana e nell’a-priori della comunicazione apeliano permangono una residua ambizione a individuare un punto archimedeo al di là di tutti i giochi linguistici. La normatività dell’esempio, invece, farebbe integralmente a meno di presupposti del genere, in quanto non è dalla “giustificazione argomentativa esplicita”, con tutti i suoi problemi di imperfezione della traduzione da un paradigma all’altro, ma dall’autocongruenza eccezionale di un’identità o forma simbolica con se stessa che deriva quella forza ispiratrice, quella fonte della normatività, che travalica i limiti del proprio contesto di origine.

Ma non è tutto oro quel che luccica. In realtà, suggerisce Cortella, c’è nel mio impianto una “*condizione sottostante* che consente alle differenziate e plurali facoltà giudicatrici di trovare il consenso attorno ai casi esemplari” e questa condizione sottostante è il “*sensus communis*”, inteso come “sapere condiviso, per lo più implicito, che attraverserebbe le differenti culture, attorno all’idea di che cosa significa una *vita riuscita, autentica, realizzata*. In altri termini: il caso esemplare sarebbe in grado di evocare in tutti gli uomini capaci di giudizio la *normatività della vita realizzata*, un’idea che sarebbe quindi presente all’interno di ogni essere umano”. Da ciò deriva, continua Cortella, “che il fondamento di un possibile universalismo morale più che nel giudizio starebbe in questa comune intuizione di che cosa significa ‘vita buona’. Questa comune intuizione sarebbe alla base di quei giudizi (moralì, politici, estetici) capaci di superare le barriere contestuali”.



JURA GENTIUM



Cortella giustamente richiede le credenziali del *sensus communis* - che cosa lo rende tale? Cosa ne fa parte e cosa ne è escluso? - e chiude alcune vie d'uscita: "non è possibile alcuna deduzione di quel sapere a partire da una supposta natura umana", né alcuna deduzione trascendentale, pena la ricaduta nel fondazionalismo; non è possibile identificare i contenuti via giudizio, altrimenti instaureremmo una circolarità, perché il *sensus communis* è ciò che permette al giudizio di funzionare e generare un'attesa di consenso universale. Dunque "resta scoperto il problema della giustificazione" del *sensus communis*, poiché non basta certo asserire che tutti possediamo un senso intuitivo di cosa significa arricchire e promuovere la nostra vita.

Qui Cortella mi attribuisce una via ricostruttiva: estrarre dalle intuizioni del *sensus communis* un'idea di vita buona, realizzata, la quale però capovolgerebbe l'assunto di una pluralità di visioni del bene a fronte di una unicità del giusto, e individuerebbe la base universalistica dei giudizi proprio a livello *etico*, in un *ethos* che hegelianamente si fa "mondo sussistente" e che i nostri giudizi rivelano.

Rispondo distinguendo due aspetti di questa domanda. Per un verso la giustificazione dei contenuti del *sensus communis* è ancora di là da venire. Uno spezzone di essa è dato dalla ricostruzione delle dimensioni di coerenza, vitalità, profondità e maturità - nominate in mille modi diversi dalle culture e dalle epoche storiche - quali assi di rilevanza trasversali alle concezioni del bene, che continuiamo ovviamente a supporre plurali. Un altro spezzone è dato dall'idea di eguale rispetto dovuto a tutti gli esseri umani, ma questa è un'intuizione che è costitutiva per la sola identità moderna occidentale, al momento. Altri assi di rilevanza potrebbero essere identificati nella mortalità (le culture e le religioni non possono non "codificare" questa dimensione), nella corporeità (non vi sono culture o epoche per cui gli esseri umani non "sono" anche un corpo), nel genere (ogni cultura dovrà strutturare simbolicamente l'inaggrabile polarità del maschile e del femminile), ed altri se ne potrebbero aggiungere.

Richiamando quanto già risposto a proposito della terza serie di osservazioni sollevate da Griffero, ribadisco che questa ricostruzione del *sensus communis* non è né la ricostruzione di un *sapere*, di una *sophia*, e neppure di un *ethos* che soggiace agli *ethos* e diventa esso stesso "mondo sussistente". Il lavoro filosofico è piuttosto quello di ricostruire una matrice di dimensioni di rilevanza, come Max Weber ha magistralmente mostrato essere possibile nei suoi *Aufsätze für Religionssoziologie*: lungi dal voler ricostruire un nucleo essenziale che si realizza o si manifesta nelle religioni storiche, e ridurre la loro pluralità *ad unum*, Weber ha ricostruito una matrice di alternative che ci permette di disporre quella pluralità lungo assi di rilevanza che accomunano e differenziano trasversalmente le religioni storiche. Tutte le religioni, infatti, quali che siano i loro contenuti, non possono che o porsi in un atteggiamento di negazione del mondo, a fronte della perfezione di una vita oltremondana (Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Buddismo, Induismo), o in un atteggiamento di affermazione del mondo (religiosità greca classica, Confucianesimo). E fra quelle che negano valore al mondo, queste non possono non disporsi lungo una polarità che lega la salvezza del credente o a un suo intervento nel mondo (ascetismo cristiano, ebraico, islamico) o a una sua fuga dal mondo (misticismo buddista, induista). Abbiamo una matrice non-essenzialista del fenomeno ubiquo della religiosità, che ci consente di cogliere la specificità di ciascuna



forma senza perdere di vista ciò che tiene insieme la varietà. Perché non possiamo seguire questa traccia nel costruire una mappa del *sensus communis*?

Concordo però pienamente con Cortella sul fatto che questo lavoro di ricostruzione, che al tempo stesso vale come “giustificazione” di quel *sensus communis* sulla cui base possiamo capire come mai ci attendiamo che i nostri giudizi sull’esemplarità siano condivisi anche da altri che non sono i nostri vicini, non è neppure cominciato. In *Force of the Example* c’è solo una riflessione su “come andrebbe fatto il lavoro”, non il lavoro stesso.

Massimo Rosati ricostruisce con grande accuratezza tutto il percorso che mi ha portato a scrivere *Force of the Example*, e vede in quest’ultimo un “equilibrio precario” tra una linea di ricerca centrata sull’autenticità e la sua “grammatica normativa” per un verso, e un’indagine filosofico-politica su temi quali i diritti umani dove ricomparirebbe il riferimento a “principi indipendenti dai contesti” e dove il “ruolo dell’immaginazione” si eclisserebbe e lo stile filosofico perderebbe vigore. A ben vedere però l’eclissi dell’immaginazione riguarda solo, secondo Rosati, i due capitoli sui diritti umani, sui cui ritornerò a proposito dell’intervento di Baccelli, che su questo tema è centrato. In questo caso difendo la precarietà dell’equilibrio. Una linea di ricerca alternativa al proceduralismo, quale è quella dell’universalismo esemplare deve entrare nell’agone e misurarsi con le questioni sul tappeto nella teoria politica e sociale, dunque diritti umani, costituzionalismo, unione europea, ecc. E quando si entra nel vivo di un dibattito, le distanze si accorciano, si parlano lingue che finiscono per assomigliarsi, perché il ragionamento è fatto per convincere gli altri, non i già convinti.

Ringrazio Rosati per le sue osservazioni intorno alla mia ricostruzione postmetafisica della nozione di “male radicale” sullo sfondo della teoria durkheimiana del sacro. Ho riguardato le pagine in questione e il mio modo di esprimermi ha sicuramente peccato di imprecisione: il male radicale, in quanto distinto dal male ordinario, è l’opposto specularmente non già del sacro *tout court*, bensì di quel sacro positivo, propizio, puro in cui si proietta un’immagine della società “al suo meglio”. Entrare a contatto con esso in qualunque altra forma che come sua vittima o testimone impotente significa contaminarsi, bandirsi dalla comunità umana, diventare sacrileghi: ne sperimentiamo la forza nell’interdetto che oggi colpisce chiunque neghi la Shoah e nella *imprescrittibile imperdonabilità* di qualunque azione che intrattenga una relazione positiva con essa. Questa insindacabilità dell’interdetto, unitamente alla ritualità che accompagna ogni commercio con il male radicale - riti di esorcizzazione, di purificazione, di espiatione, di commemorazione - testimonia di come il male radicale, proiezione di noi “al nostro peggio”, partecipi della non-negoziabilità e del carattere olistico del sacro, ancorché di un sacro “sinistro”, impuro, infausto (ben messo in luce da Caillouis).

Continuo però a dubitare della possibilità di un male radicale “autentico” nella vita sociale. Nella sfera dell’agire religioso può forse esistere una “vocazione satanica autentica”, di cui certe sette sataniche e i loro riti sarebbero espressione, ma nella vita sociale, nella sfera della “prassi” nel senso più ampio, non possono darsi fini ultimi - nel senso in cui ne parla Parsons nei *Prolegomeni a una teoria delle istituzioni sociali* - che equivalgano alla “vita cattiva”, ma sempre a una forma di vita buona. Persino i nazisti perseguivano una loro idea del bene. Sarebbe interessante scavare a fondo su questo nesso del legame sociale con la vita buona e non con la vita cattiva. Dunque il male



radicale assume sempre la forma della scoperta “ex post” che ciò che si riteneva a torto un bene in realtà era un male - era un male fare le Crociate, bruciare gli eretici, depredare gli indigeni, sterminare un popolo. In questo senso il male radicale comporta sempre un momento di autoinganno che ne preclude un perseguimento “autentico”.

Infine, non posso che accogliere come un importante stimolo il suggerimento che Rosati avanza, alla fine del suo intervento, riguardo al fatto che nei fenomeni religiosi troviamo prefigurata una riconciliazione di ciò che è e ciò che deve essere, una riconciliazione della libertà e della necessità. Si apre qui un’area di investigazione, parallela a quella che collega l’esemplarità estetica alla forza dell’esempio nel campo morale, politico, giuridico. L’esemplarità in senso religioso - talvolta colta profeticamente, talvolta venerata nei simboli, talvolta perseguita nel rito, talvolta pubblicamente sancita nell’istituto della *santificazione* - riattualizza il sacro, per usare l’espressione di Rosati, e al tempo stesso collega il qui ed ora della nostra situazione a un quadro di significati aperto ad futuro che “ci vede presenti”. In questo gesto dell’aprire una forma di vita o un’identità al futuro mentre la rinsalda alle sue origini, le pratiche del sacro realizzano e trascendono la situazione.

Ringrazio **Chiara Bottici** per l’onore, secondo me immeritato, che mi fa collocandomi fra i “portatori di istanze nuove” in senso filosofico. Quanto nuove siano, non lo so, ma certo un minimo di pazienza e tenacia c’è voluta, soprattutto a motivo della collocazione in un paese che è fondamentalmente un importatore di posizioni filosofiche e non ha molto apprezzamento per gli sforzi sistematici di costruzione. Dopo una accurata ricostruzione delle mie tesi, Chiara Bottici segnala la persistenza di quelle che definisce “zone grigie”. La prima riguarda il tema, sollevato anche da Griffero, della scelta dell’estetica kantiana “come punto di partenza per la nozione di *sensus communis*”. Bottici cita l’orinatoio (*Fontaine*) di Duchamp e le scatole di zuppa al pomodoro di Warhol, e si chiede: è ancora valida, di fronte a opere come queste, l’affermazione di Kant secondo cui l’opera d’arte ben riuscita può esercitare una richiesta di consenso universale e si collega a un senso di affermazione e promozione della vita? Anche qui vale la stessa risposta. Un approccio esemplarista alla normatività non sposa un’estetica del bello, ma un’estetica della riuscita estetica, ossia una ricostruzione filosofica di cosa è comune alle opere d’arte che riteniamo pienamente soddisfacenti e riuscite. Poi alcune poetiche hanno privilegiato una dimensione armonica della riuscita e l’hanno chiamata “bellezza”, mentre altre poetiche concorrenti hanno privilegiato aspetti di riflessività, di provocatività, di spaesamento, ecc. Ma anche queste poetiche fiorite nel Novecento hanno di fronte il problema - proprio come Kant - di ricostruire in che senso l’orinatoio di Duchamp è un’opera, diversamente da quello che l’idraulico monta in un bagno pubblico, e in che senso “tutti dovrebbero convenire che sia un’opera”. Anche l’estetica del Novecento, infatti, non dice per alcuni *Fontaine* è arte e per altri no: dice, esattamente con pretesa di validità da estetica “kantiana”, che tutti dovrebbero riconoscere che è arte, pur consapevole magari che alcuni di fatto la rifiuteranno. Quindi, scusandomi per la ripetizione: come la teoria della relatività non seppellisce la *Critica della ragion pura*, nel momento in cui succede alla fisica newtoniana come paradigma di riferimento, così le avanguardie novecentesche non seppelliscono la *Critica della facoltà di giudizio*, nel momento in cui cessano di interpretare la riuscita delle opere in termini di “bellezza”.



La seconda riserva avanzata da Bottici riguarda invece il ruolo dell'immaginazione nell'impianto del libro. Inizialmente, sulla scorta anche della ricostruzione della teoria arendtiana del giudizio, l'immaginazione sembra giocare un ruolo da comprimaria, ma nel prosieguo del libro, soprattutto nei capitoli dove si parla di male radicale, di repubblicanesimo, di diritti umani, di identità europea e, infine, di religione e politica, la centralità dell'immaginazione "si eclissa". La forza dell'esemplarità in questi capitoli è quasi soltanto una creatura della ragione. "In ultima istanza è la ragione che, ancora una volta, la fa da padrona".

Credo si tratti di un'impressione che proviene da una mia propensione espositiva per uno stile da "ragionamento", ma questo non vuol dire che nei capitoli in questione il ruolo dell'immaginazione non abbia rilevanza. Potrebbero essere interamente riscritti da quel punto di vista. Condensando oltre ogni limite, in riferimento al male radicale l'immaginazione è di fondamentale importanza in quel passaggio che è la presa di distanza da una concezione del bene che si rivela "perversa" e la presa d'atto della valenza morale delle azioni che in suo nome abbiamo compiuto. Non potrebbe esistere questo passaggio - o, in altri termini, la concezione "perversa" del bene si autoimmunizzerebbe *ad libitum* - se non intervenisse un momento in cui la nostra immaginazione, qui intesa come facoltà di rendere presente ciò che non lo è, non riuscisse a oltrepassare le barriere interne e a porre sotto i nostri occhi il punto di vista delle vittime. Senza il lavoro dell'immaginazione non si dà "enlarged mentality", ma solipsismo cognitivo, e senza "enlarged mentality" nulla può forare la corazza protettiva delle nostre rappresentazioni collettive.

Eguale, nel caso del repubblicanesimo, l'affinità metodologica con l'universalismo esemplare rende l'immaginazione un momento importante: non si può lavorare sul significato degli esempi storici se l'immaginazione non lavora a colmare il divario che ce ne divide temporalmente e localmente e a renderci gli eventi accessibili. Nel caso dei diritti umani e della loro giustificazione esemplarista, è altrettanto evidente che non si può instanziare mentalmente in via ipotetica quale forma potrebbe essere assunta dalla realizzazione dell'identità dell'umanità nel suo complesso, se non esercitiamo l'immaginazione a partire dalla nostra cognizione storica del processo di costituzione di una società umana globalizzata, la "world society" di Shmuel Eisenstadt. Anche nel momento applicativo, di *enforcement* dei diritti umani, non c'è modo di accertare se le finalità politiche dei paesi che partecipano a un intervento umanitario rientrano fra quelle accettabili né se la condizione di una "ragionevole prospettiva di successo" sia rispettata se non attiviamo l'immaginazione al servizio del giudizio. Quando poi parliamo di identità politica europea, al di là dell'esercizio ricostruttivo della "semantica della speranza" nel Preambolo di un *Trattato costituzionale* che fu, il ruolo che l'immaginazione, in questo caso politica, può e deve giocare riguarda le forme nuove che l'*autorialità delle leggi da parte dei cittadini* - in quanto caposaldo irrinunciabile di una concezione deliberativa della democrazia - può venire ad assumere in un contesto post-nazionale, dopo che è stata disciolta l'unione di "una nazione, uno apparato statale, un'economia, una cultura, e una costituzione democratica. Infine, sul tema di religione e politica post-secolare, non sarebbe mai emerso il tema habermasiano dell' "onere asimmetrico" senza la capacità dell'immaginazione di aprire la ragione laica al modo in cui un credente guarda al mondo, per non parlare del vero sforzo di immaginazione, non interpretativa, ma creativa, per delineare forme istituzionali nuove - mai esistite nella



storia - della compensazione di questo stesso onere. In conclusione, l'eclissi dell'immaginazione nella parte finale del libro è più a mio avviso di natura estemporanea e stilistica che non concettuale, come spero queste brevi riflessioni mostrino.

Anche a **Franco Crespi** va un ringraziamento per il riconoscimento di originalità che rivolge al mio lavoro, le cui linee essenziali riprende con precisione e cogliendone perfettamente lo spirito. Negli anni, dal dialogo con lui e dal confronto con gli sviluppi del suo pensiero, confronto che ha accompagnato la mia riflessione sull'autenticità, l'esemplarità e il giudizio, ho appreso tantissime cose. Il suo è il solo tentativo di un qualche rilievo, da parete di un teorico della società, di ripensare a fondo l'eredità heideggeriana nelle sue implicazioni sociologiche per quanto attiene ai concetti di soggetto, di azione, di potere e, all'interno di questo quadro, la sua nozione di mediazione simbolica, la sua idea di un "primato dell'ontologico" che si sostituisce, come cifra del nostro contesto filosofico, al "primato del cognitivo", la sua analisi della tensione fra indeterminatezza del senso e determinatezza delle mediazioni simboliche, nonché il concetto di potere intrinseco, hanno influenzato non poco la mia elaborazione.

Rispondendo alle perplessità sollevate da Crespi, la prima su cui vorrei soffermarmi riguarda le quattro dimensioni della realizzazione di un'identità - coerenza, vitalità, profondità e maturità - che ho cercato di ricostruire più estesamente in *Autenticità riflessiva*, e che in *Forza dell'esempio* ho ripreso come una delle componenti di quel *sensus communis* che ci incoraggia ad anticipare un consenso di tutti sui nostri giudizi. Per la prima volta registro obiezioni su singole dimensioni: Crespi osserva che coerenza e vitalità possono contraddistinguere anche identità con valenze distruttive riguardo alla persona e ai suoi rapporti con gli altri, mentre profondità e maturità sembrano potenzialmente in grado di aiutarci a distinguere identità. A ben vedere, però, anche queste ricadono secondo Crespi nell'ambiguità del poter sottendere anche un progetto distruttivo di vita. Quindi l'obiezione è di un "eccesso di indeterminazione", originantesi dalla "giusta esigenza di non definire i contenuti specifici dell'autenticità", ma avente come effetto indesiderato quello di "vanificare il criterio di giudizio". Più in generale Crespi lamenta che nel mio "intento di restare fedele a una posizione post-metafisica" darei per scontati certi tratti dell'umano - mortalità, temporalità, coscienza, presenza di forme di mediazione simbolica - "senza ricollegarli tra loro e senza spiegare a sufficienza come tali diversi aspetti facciano parte di una particolare condizione degli esseri umani" che Crespi definisce "esistenza".

Rispondo che è certamente un difficile equilibrio quello di spiegare dove poggia questa aspettativa di un convergere del consenso sui propri giudizi, senza trasformare contemporaneamente questo punto di appoggio in un "sapere" filosofico che ambisce a fissare vuoi "i tratti essenziali dell'esistenza umana", vuoi un'immagine della buona vita, vuoi un canone dell'autorealizzazione e che, nel momento stesso in cui li individua, e ancor più quando li collega fra loro organicamente, entra in tensione con il presupposto del pluralismo. La mia strategia è quella di individuare "assi di rilevanza" più che valori in positivo, e così vanno lette le dimensioni della realizzazione di un'identità. Come già dicevo in risposta ad altri interventi, le religioni e le culture hanno mille modi diversi codificare la mortalità, ma non possono esimersi dal fare i conti con essa, e *questo non potersi esimere dal fare i conti con la mortalità*, la differenza di



genere, la riflessività o profondità della identità, ecc. è ciò che fornisce una base di interlocuzione pur nella estrema pluralità, e dunque l'aspettativa di una convergenza. Dunque ciò che è comune a tutti non è un'immagine della vita realizzata, che fiorisce, la quale immagine ha mille sfaccettature localmente diverse, ma è la rilevanza, la salienza ineludibile del fatto che "la vita vada bene o male", nel senso più pieno e non solo della gratificazione temporanea delle preferenze, il che forse questo è solo un modo diverso di designare il "riconoscimento dell'appartenenza originaria a una comune situazione esistenziale". Questa strategia ha il prezzo che Crespi giustamente indica: alcune di queste dimensioni universalmente rilevanti non bastano a escludere progetti identitari "distruttivi". Forse però a questa osservazione si può dare una risposta appresa da Crespi: nessun valore o istanza normativa è al riparo dal potere generare "esiti distruttivi" - la storia offre una casistica infinita in proposito - e dobbiamo abituarci a convivere con questa ambivalenza, appagandoci del fatto di avere individuato una base possibile del nostro attenderci un consenso sui nostri giudizi. L'unico vero limite, coerentemente con l'impianto, è da porsi nel male radicale, il quale appunto per la sua radicalità - così come ricostruita nel Cap. 4 - si preclude la possibilità di essere autentico.

La seconda perplessità riguarda il ruolo del riconoscimento e dell'intersoggettività dentro il paradigma del giudizio. Scrive Crespi: "Malgrado la sottolineatura del carattere condiviso del *sensus communis* e malgrado riconosca che l'identità è sempre legata al reciproco riconoscimento e che una piena realizzazione 'non può essere ottenuta a spese della realizzazione di una più ampia identità umana' (p. 121), Ferrara di fatto non sembra spiegare sufficientemente in cosa consista tale più ampia identità e l'analisi dell'autenticità viene da lui condotta prevalentemente come analisi dell'autocongruenza del rapporto autoreferenziale con il sé, senza tenere adeguato conto della rilevanza che assume anche per questo stesso rapporto la relazione costitutiva con l'altro e la richiesta reciproca di riconoscimento".

La prevalenza del momento dell'autocongruenza del rapporto autoreferenziale con l'identità, vuoi individuale vuoi collettiva, a mio avviso non ha un carattere teorico - va da sé che le relazioni di reciproco riconoscimento sono la condizione di possibilità del darsi di un'identità, autentica o meno che sia - ma semplicemente un carattere "prospettico", dovuto al tipo di domanda che sottende il mio testo e più in generale la mia ricerca. Come metteva bene in luce Cortella, continuo a muovermi entro un quadro segnato dalla domanda habermasiana intorno al senso della validità, soprattutto della validità normativa. Provo a rispondere a quella stessa domanda con mezzi diversi dal "discorso". Questa agenda filosofica spiega la diversità di accentuazione e di distribuzione di rilevanza rispetto a ricerche filosofiche che invece sono principalmente, anche se non esclusivamente, centrate sulla costitutività del riconoscimento per l'emergere e il dispiegarsi della soggettività. E' infatti l'eccezionale autocongruenza di un'identità che rende conto della forza dell'esemplarità, capace di emanciparsi nei suoi modi dai limiti del contesto in cui nasce, e non l'ubiquo fatto del riconoscimento o dell'intersoggettività, il quale non potrebbe non esserci. Non a caso le posizioni filosofiche centrate sul riconoscimento oscillano poi fra il ricostruire la trascendentalità di un certo tipo di riconoscimento da un lato, e l'illustrare la "facoltatività" di certi altri tipi di riconoscimento dall'altro, con qualche difficoltà a rendere conto di quando tale riconoscimento "è dovuto" oltre che dato o negato di fatto.



Infine, Crespi rimette in questione il nesso di male radicale e sacro. Ritengo che qui vi sia solo una sensibilità terminologica diversa, non una vera divergenza. La assolutizzazione di una forma di vita, che Crespi collega al sacro quanto meno come tentazione costante e difficilmente evitabile, è piuttosto nella mia ottica l'effetto di quelle oggettivazioni storiche del sacro, ossia le religioni, che lo codificano e lo rendono esprimibile, attingibile, riproducibile, rivivificabile attraverso i riti. Il senso del sacro è una fonte che queste oggettivazioni codificano sempre parzialmente. Questa diversa sensibilità terminologica ha due motivazioni. Una motivazione, se così posso dire, è di "politica concettuale". Ritengo che proprio la pregnanza culturale del termine "sacro" lo renda un "terreno di battaglia" che non può essere lasciato in mani avversarie, ma che va ritradotto, rielaborato in termini consoni a una filosofia postmetafisica, proprio come non si può lasciare la libertà nelle mani dei "liberisti". Altrimenti si rischia di avvalorare la tesi - portata avanti da ogni integralista, religioso o secolare che sia - che chi propende per valori "laici", per l'esistenza consapevole dei propri limiti, per l'autenticità come valore, si muove dentro una contro-metafisica immanentistica per cui il valore è "tutto qui", nell'ordinario, nel quotidiano, in ciò che è.

La seconda motivazione è che la forza dell'esempio va filosoficamente spiegata. Perché è una forza? Perché attrae e ispira? Alla fine, non si arriva in qualche modo al suo contenere una prefigurazione, un'anticipazione di qualcosa di inattingibile e insieme ineludibile? Al suo raffigurare tangibilmente un prodigioso avvicinarsi a ciò a cui umanamente non possiamo arrivare? Come il sacro si oppone al profano, non si oppone l'esemplare al quotidiano, all'ordinario, al normale, a forme di esistenza che "neanche ci provano" ad attingere a quella promessa di riconciliazione dell'essere e del dover essere? Negarsi il riferimento al sacro non finisce col privarci di una fonte di comprensione di come l'esemplarità dispiega la sua forza?

Luca Baccelli mi invita a un confronto sul tema dei diritti umani. Dopo avere egregiamente ripreso le linee essenziali della giustificazione giudizialista dei diritti umani, a partire dall'idea di una realizzazione dell'identità dell'umanità intera, Baccelli avanza il dubbio che in questa giustificazione siano contenute delle ambiguità e che il suo potenziale non sia pienamente messo a frutto. Penso di dover innanzitutto fugare il dubbio che l'*enforcement* dei diritti umani, anche attraverso l'intervento militare, possa entrare in tensione con il modello giudizialista, ove la forza dell'esempio ispira nel senso in cui un seduttore seduce e non nel senso in cui un conquistatore opprime. Il solo accennare alla ingerenza umanitaria potrebbe evocare l'immagine di un seduttore impaziente, che supplisce con la forza là dove non riesce altrimenti. Ma ritengo sia un'impressione errata, perché non si tratta mai di imporre con la forza i diritti umani a chi non li accetta, ma di *ristabilirne* il rispetto là dove siano stati previamente accettati (non importa se per motivi strumentali o altro) e poi sistematicamente violati. Ritengo invece che se esiste uno Stato che deliberatamente li ha sempre rifiutati e li calpesta, e nel farlo compie ad esempio un genocidio o una pulizia etnica su vasta scala, in questo caso non possiamo più pensare all'intervento sulla falsariga di un'operazione di polizia, ma dobbiamo ricorrere a un altro immaginario, quello della "guerra giusta".

In secondo luogo, Baccelli mi chiede se "il punto di vista dell'umanità", preso come punto d'appoggio di un giudizio sulla desiderabilità dei diritti umani, non sia "un concetto ambivalente, che si presta ad essere declinato in forme differenziate". Anche in



questo caso, come nella risposta a Franco Crespi, credo che il problema vada rovesciato: quale grande concetto normativo *non* è ambivalente e non consente, se assolutizzato, di giustificare orrori? Neppure la libertà nelle mani dei giacobini, o l'eguaglianza nelle mani di Lenin e Stalin, si salvano - per non parlare di fede, speranza e carità nelle mani degli Inquisitori. Invece resisto a pensare a una selettività culturale dell'esemplarità. Certamente alcune forme di esemplarità riverberano di luce più intensa in taluni contesti piuttosto che in altri, ma il punto dell'additare l'esemplarità come una delle principali fonti della normatività sta proprio nella capacità di ciò che è esemplare di superare le barriere. "Cosa è esemplare, e per chi?" si chiede Baccelli, e aggiunge: "si pensi alla figura del 'martire' che compie un attentato suicida". Certo, quell'atto dispiega la sua piena valenza entro certe coordinate, più presenti a Baghdad che a Manhattan o a Roma. Ma il punto del discorso è che l'atto dell'attentatore suicida turba anche noi. Leggiamo "A Sociological Understanding of Suicide Attacks" (*Theory, Culture & Society*, 26, 4, 2009, pp. 67-96), di Domenico Tosini, uno studio documentato su centinaia di casi, e vediamo "fondersi gli orizzonti", le ragioni ci paiono meno estranee. Non c'è niente da fare, lo spessore morale appare. Poi rimane il nostro giudizio di condanna sul terrorismo suicida, ma intanto le parole della madre che ha visto tre suoi figli morire così, per un motivo, non "senza motivo", hanno forato tutte le corazze culturali, bucato tutti i muri ideologici.

Infine, Baccelli propone di considerare i diritti umani "nel senso che acquistano valore esemplare data la loro congruenza con il modo in cui esprimono (il meglio) dell'esperienza giuridica occidentale moderna. Più precisamente, esprimono una corrente dell'esperienza culturale occidentale, che affonda le sue radici nell'antichità classica, nel diritto romano, nel cristianesimo antico e medievale, nell'umanesimo e nell'illuminismo (ed ha dovuto superare enormi difficoltà per ottenere un'affermazione sempre rimessa in questione, da Guantánamo ai campi Rom)". E conclude: "In quanto esemplarmente radicati in una vicenda culturale, storica e sociale i diritti umani possono esercitare attrattiva (corteggiare e sedurre) entro altre esperienze culturali e d'altra parte aprirsi alla contaminazione di altri modelli esemplari". Non potrei essere maggiormente d'accordo su questa base giustificativa minima. Nei Capp. 6 e 7 di *Force of the Example*, tuttavia, avanzavo l'ipotesi che si possa fare di più. Ipotizzavo che, stante il fatto che Dichiarazione Universale nella sua struttura di elenco indifferenziato e ampio rispecchia un fine "pedagogico" che a 60 anni dal 1948 ha fatto il suo tempo, si possa pensare a un processo "iusgenerativo" fra i popoli del mondo il quale - sul modello del processo costituente domestico - metta capo a una carta vincolante di diritti umani fondamentali, "azionabili". Un regime di costituzione senza Stato su cui molto si va scrivendo e su cui non posso diffondermi ulteriormente qui. La base normativa della cogenza di questi diritti fondamentali sarebbe, né più né meno di quanto accade a livello domestico, il consenso dei consociati, Stato invece che individui in questo caso. La forza dell'esempio interviene qui a motivare perché tale consenso dovrebbe materializzarsi, come riflesso dell'esemplarità di un'idea di realizzazione ottimale dell'umanità - idea su cui ovviamente quell'esperienza richiamata da Baccelli avrebbe grande peso. Difendo ancora la "lista minimale" dei diritti umani, per questo fine di una rule of law mondiale in grado di esser fatta valere, in quanto il suo minimalismo mi sembra garantire un più ampio consenso. Ciò non esclude che accanto ad essa possa esistere una lista anche più ampia di quella rappresentata dalla Dichiarazione del 1948,



con un fine però esortativo e non strettamente obbligatorio. Ma l'ampiezza della lista non è una questione di principio, è una questione pratica: a mio avviso possiamo considerare diritti umani "fondamentali", sostenuti se necessario dalla coercizione legale, solo quei diritti su cui c'è il più ampio consenso dei popoli.

Leonardo Marchettoni apre il suo intervento con una impeccabile ricostruzione della mia proposta in merito al *sensus communis* che sottende la cogenza dell'esemplarità e nelle ultime due sezioni solleva il problema della distanza fra il livello di ciò che può essere condiviso al di là delle differenze culturali - grandi assi di rilevanza semantica e dimensioni generali del fiorire di un'identità - e i conflitti e contenziosi normativi reali che questo "terreno comune" dovrebbe aiutarci, sia pure indirettamente, a dirimere. Ricordandoci acutamente che "the devil is in the details", scrive Marchettoni: "Political conflicts in our contemporary societies do not merely involve the identification of general principles such as those encoded in the standard catalogues of human rights. They are frequently connected with the proper way of ranking those principles in a suitable manner. It is already not obvious that common ideas about flourishing and self-realization enable us to identify a truly universal collection of general principles; to suppose that we can profit of them to display a comprehensive order of values is, to my mind, wholly implausible".

La mia risposta è che *tutte* le ricostruzioni della base normativa dei nostri giudizi, anche quelle che fanno perno sull'universalità dei principi, sono affette da questa difficoltà, e non si vede perché essa debba essere messa a carico unicamente del paradigma del giudizio. Un'occhiata sommaria alla concorrenza fornirà evidenze immediate. Prendiamo il principio dell'eguale rispetto e dell'eguale dignità di tutti gli esseri umani come oggetto di tutela da parte dell'ordinamento politico. L'eguale dignità ispira sicuramente tanto i membri dell'assemblea legislativa dello Stato del Texas, che la considerano perfettamente compatibile con la pena di morte, quanto i membri del Parlamento Europeo, che invece la considerano ignominiosa. L'idea di dignità della persona è sicuramente presente nella mente tanto dei parlamentari canadesi che nel 2005 hanno approvato una legge sul matrimonio fra persone dello stesso sesso, nel cui preambolo si afferma che ogni previsione legislativa diversa dal "matrimonio a pieno titolo" (leggi: Pacs, Dico, ecc.) è da considerarsi lesiva della dignità umana, quanto dei parlamentari italiani che rifuggono ogni timida proposta di regolazione "civile" come la peste.

Dunque questa faccenda della astrazione delle categorie normative più ampie dai concreti contesti problematici è molto più generale e in nessun modo specifica del paradigma del giudizio. Ciò premesso, vorrei aggiungere un'osservazione al modo in cui Marchettoni suggerisce di affrontare il conflitto normativo. Scrive Marchettoni: "if a certain act is prescribed by one code and forbidden by another, we cannot hope to compensate the lack of convergence merely by drawing on some common ideas that are shared by the two. A solution to the clash of evaluations may come only after a creative immersion and reinterpretation of the two normative systems, one that could shed new light on the reasons for the difference of prescriptions by employing some original idea that has been constructed out of the two different outlooks". Condivido perfettamente. La sfera pubblica di una società democratica è il luogo dove questa "reinterpretazione" può e deve aver luogo. Aggiungo soltanto che la "original idea" che affonda le sue



radici nei due codici normativi ma può portarli a sintesi l'ho sempre pensata come in qualche modo da collegarsi con "il fatto dell'interazione". Le due identità culturali in contrasto non sono monadi, altrimenti non vi sarebbe conflitto, ma hanno dei punti di contatto e nell'interagire danno luogo a una configurazione più vasta che le comprende. Il punto di vista di ciò che è ottimale per la realizzazione di questa configurazione più ampia costituisce forse la fonte primaria per quella "original idea" che può superare il conflitto. E' questo il nocciolo di un'idea di giustizia basata sul giudizio, peraltro favorevolmente richiamata più avanti da Marchettoni.

Questa sezione dell'intervento di Marchettoni si chiude con una obiezione che ho spesso sentito in ogni discussione intorno a *Force of the Example*. A parte pochi casi di conclamata eccellenza artistica, il giudizio estetico è lungi dall'essere unanime, è controverso, e non è nemmeno suscettibile di dimostrazione. Come può risolvere i problemi di indeterminatezza del giudizio politico? La risposta è che la domanda non è ben posta. Il fine della ricostruzione di una nozione normativa, fosse anche la legge morale kantiana, non è di darci un passepartout per risolvere con certezza ogni conflitto - neanche l'imperativo categorico offre questa prestazione, basti solo pensare ai controesempi prodotti da Hegel, e neppure il principio benthamiano della maggior felicità per il maggior numero di persone - ma quello di dirci sulla base di cosa, quando alla fine di lunghi ragionamenti e bilanciamenti arriviamo ad un giudizio ponderato definitivo per noi, ci attendiamo che anche gli altri convengano.

Infine, da Marchettoni giunge un invito ad essere ancora più radicale. Se vogliamo essere coerenti fino in fondo, sostiene, dobbiamo riconoscere che "our judgments are always contextual, they reflect the circumstances and the specific conditions in which they are elaborated; therefore, *it is fruitless to pursue exemplar validity, if by this name we mean a kind of validity that can go forever uncontested, in force of some special relation between the practical evaluation and the state of affairs that is the object of the evaluation itself*". Infatti "the judgement by means of which we judge about the exemplar character of a given judgement is itself contextual, and so the judgement about the judgement on the exemplar character of a given judgement, and so on". Non si esce dalla catena dei contesti in cui vengono resi via via i giudizi e metagiudizi di esemplarità. Questo è senz'altro vero: nessuno può parlare da "fuori contesto". La "voce fuori campo" è un mito della filosofia pre-Linguistic Turn. Però è una verità a metà. Per due motivi. In primo luogo per l'ovvia constatazione che se l'enunciato "our judgments are always contextual" ambisse ad essere svincolato a essere indipendente da un qualsivoglia contesto, avvolgerebbe chi lo pronuncia in una contraddizione performativa. In secondo luogo, perché io dubito che quando diciamo "questo non è vero" o "questo non è giusto" in realtà stiamo solo dicendo "per te sarà anche vero, per me non lo è", "per te sarà anche giusto, per me non lo è". Infatti ci sono casi diversi in cui usiamo queste diverse espressioni. E allora rimane il compito filosofico o di denunciare questa differenza come un'illusione - ma io non vorrei passare per uno che la pensa così - o di spiegare, coerentemente con l'assunto della contestualità dei giudizi, cosa mai significhi dire che qualcosa non è vero o non è giusto. Vengo così al brano di *Giustizia e giudizio* che Marchettoni ha gentilmente citato: "Come lo sguardo dell'innamorato crea il suo amore laddove noi, che non siamo entro il cerchio magico dell'amore, vediamo una persona come tutte le altre; come lo sguardo di colui che vive lontano da casa crea il fascino posseduto da certe luci, suoni e odori laddove noi, che



veniamo da un'altra città, vediamo una scena urbana per nulla diversa da tante altre, così noi membri di una cultura e di una comunità politica creiamo la *giustizia* e la verità laddove altri, diversamente situati, vedono solo opinioni come tante altre” (*Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziario nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 318). La capacità di oltrepassare i confini del contesto sta in quella eccezionale congruenza, che chiamiamo esemplarità, fra i nostri giudizi intorno a ciò che è giusto e chi noi siamo. L'esemplarità ci interpella, non ci lascia indifferenti. Mi permetto di tornare a quel brano, che proseguiva così: “Solitamente non restiamo indifferenti quando siamo spettatori di un amore, di un momento di autentica rammemorazione del passato, e del vivere secondo giustizia da parte di una comunità. Ne siamo mossi ad un sentimento di ammirazione. Ciò che ammiriamo in questi tre casi è simile. Nell'amore non è la eccezionalità dell'oggetto d'amore - un'eccezionalità che esiste solo agli occhi dell'innamorato - ma l'eccezionalità del rapporto che si instaura fra l'innamorato e il suo oggetto d'amore, un congruere esemplare che è dato percepire anche a noi che a quel contesto siamo estranei. Così quando leggiamo da Benjamin delle sue memorie di infanzia a Berlino siamo toccati in qualche modo dal congruere esemplare tra chi rammemora e le cose a cui conferisce valore. E oggi, in un momento in cui il vecchio paradigma dell'universalismo generalizzante sta perdendo terreno, stiamo imparando a seguire la voce della giustizia non per la validità transcontestuale che certe concezioni antiche e moderne le attribuivano, ma per l'eccezionale rapporto di congruenza che noi instauriamo con una certa sua forma, e che altri instaurano con altre sue forme” (ivi, 318).

Non è difficile per noi far risuonare l'esemplarità di una recente reincarnazione di questa eccezionale congruenza fra normatività e identità, identità in questo caso di una comunità politica. Chiudo allora la mia risposta a Marchettoni, ma anche a tutti i colleghi che generosamente sono intervenuti, raccontando in poche righe una storia che può rendere visibile la forza dell'esempio.

Era un giorno di mare grosso dell'agosto del 1619 quando la *San Juan Bautista*, una nave portoghese salpata da Luanda in Angola e diretta a Vera Cruz, in Messico, con a bordo una ventina di africani, fu attaccata da un'altra nave battente bandiera olandese e depredata. Ma presto gli olandesi rimasero a corto di cibo e sbarcarono a Jamestown, in Virginia. Non avevano altra merce di scambio se non i venti africani, che lasciarono in cambio di rifornimenti e ripartirono. Questi venti africani furono subito messi al lavoro, in una condizione incerta, tanto che dei documenti del 1623 e 1624 li menzionano come “servi”, accanto a una lista di “servi” bianchi a termine (servi forse per indebitamento). Accanto ai nomi dei “servi” bianchi, in quei documenti, è annotato l'anno in cui ridiventeranno a tutti gli effetti liberi, ma accanto ai nomi dei servi africani non è segnata alcuna data. Poi nel 1640 la schiavitù viene ufficialmente istituita a Jamestown, e una sentenza della locale corte civile ordina ad uno di questi africani “di servire il suo padrone per tutta la durata della sua vita naturale, qui o altrove”. Sono passati meno di quattro secoli da quell'agosto del 1619, e oggi, nel Paese che è venuto sviluppandosi da quel nucleo di coloni della Virginia e che ha posto in cima alla sua Dichiarazione d'Indipendenza la “verità evidente” che “tutti gli uomini sono stati creati eguali”, un uomo con i tratti dei molti schiavi che seguirono a quei primi venti è pacificamente il Presidente di quel Paese. Non c'è altro da aggiungere.



JURA GENTIUM

