

La sfida del postmoderno

[Alessandro Ferrara](#)

Dipartimento di Studi Politici e Sociali , Università di Parma

1. Ringrazio innanzitutto per l'onore di introdurre questa discussione sul postmoderno. Per cercare di illustrare il senso di ciò che viene designato con il termine postmoderno, le sue conseguenze filosofiche e i compiti che pone utilizzerò come prospettiva quella che desumo dal titolo del progetto di ricerca che accomuna quanti sono qui presenti: quali implicazioni ha il postmoderno per ripensare concetti come quelli di libertà, giustizia e bene?

Una prima scelta che segue da questo tipo di priorità è che parleremo qui del postmoderno come corrente filosofica e non come atteggiamento culturale, come clima culturale, come fenomeno sociale - tutti aspetti che esistono separatamente da quello filosofico ma di cui non possiamo qui occuparci. Da un'ottica filosofica il postmoderno lo caratterizzerei come un orizzonte filosofico, dando a questo termine il senso che ha il termine modernità, ossia un grande sfondo comune entro cui si collocano posizioni filosofiche diverse, ma tutte accomunate da qualcosa. Nel caso della modernità questo sfondo è dato da quello che Hegel ha chiamato "principio della libertà soggettiva", ossia dalla presa di distanza rispetto a una modalità ontologica di pensiero propria dell'antichità e dall'idea che nel soggetto, nel cogito, nell'autonomia, nella ragione umana (tutte varianti all'interno dello stesso orizzonte) è da trovare il punto archimedeo su cui far poggiare la verità e la giustizia. Nel caso del postmoderno, che è quello che ci interessa più da vicino, l'orizzonte filosofico è definito da due presupposti: 1) non esiste la possibilità di fornire una descrizione della realtà, sia essa la realtà esterna o interna, che non dipenda dalla previa accettazione di uno schema concettuale di fondo e 2) esiste una pluralità irriducibile di schemi concettuali fra loro non completamente traducibili (benchè non totalmente incommensurabili). Da questi due presupposti segue la conclusione *prima facie*, ma solo *prima facie* antiuniversalistica – o meglio, come vedremo, antiuniversalistica solo rispetto al modello di universalismo generalizzante tipico della modernità - secondo cui la validità di proposizioni intorno alla realtà e di norme pratiche può essere accertata solo a partire da uno schema concettuale di fondo e dunque rimane vincolata all'ambito sociale, storico, culturale entro cui quello schema è accettato.

Guardando più da vicino il postmodernismo come movimento filosofico, esso si presenta con una sua propria autocomprensione consapevole con il testo di Lyotard *La condizione postmoderna* (1979), in cui – vale la pena di notarlo, sono presenti anche aspetti descrittivi del postmoderno come fenomeno sociale e culturale. Per Lyotard la cesura che distingue il postmoderno è la fine delle grandi narrazioni. Per Rorty – altra autorevole fonte del pensiero postmoderno – che nell'80 pubblica *La filosofia e lo specchio della natura* la cesura è data dalla critica del fondazionalismo, l'idea cioè che sia possibile ancorare le giustificate pretese universalistiche sollevate dalle asserzioni vere e dalle norme giuste a punti archimedei che non hanno radici in un contesto delimitato ma fungono al contrario da pietre di paragone per giudizi che travalicano i limiti dei contesti.

In Italia il postmodernismo filosofico ha conosciuto una sua versione locale che va sotto il nome di "pensiero debole". È questo il fortunato termine che come un denominatore comune è sotteso

ai contributi di Vattimo, Rovatti, Eco, Crespi, Dal Lago, Ferraris ed altri al volume omonimo pubblicato da Feltrinelli nel 1983. Nella loro introduzione, che ancorchè breve dà un po' il tono all'intero volume, Rovatti e Vattimo utilizzano il seguente *incipit*: "Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa" (*Il pensiero debole*, p. 7). Qui bisogna vincere un'altra tentazione, che è quella di obiettare che in realtà la perentorietà dell'affermazione "non si dà una fondazione unica, ultima, normativa" è pericolosamente affine a quella della posizione che intende criticare, ed egualmente sembra provenire da quella specie di "sguardo da nessun luogo", da nessun luogo particolare, che si rifletteva nel pensiero fondazionale moderno, ossia nel pensiero "forte". Ma passando oltre su questo punto delicato, Vattimo e Rovatti affermano che il pensiero debole si deve intendere essenzialmente "come uno slogan polivalente e dai confini non segnati, ma che fornisce un'indicazione" - ossia l'indicazione che "la razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano" (ivi, p. 10). Certo è forse un po' come dire non stringente come definizione, però dall'altro lato non è da sottovalutare il rischio che correrebbero i teorici del pensiero debole di incorrere in una contraddizione performativa se ci dessero una definizione *forte* del loro concetto centrale. Una delle definizioni più chiare che troviamo nel libro è quella che ci viene da uno dei sociologi, Franco Crespi. Per Crespi il pensiero debole si identifica con il pensiero consapevole dell'assenza di fondamento: "la consapevolezza circa i limiti del sapere viene infatti a contrapporsi all'esperienza *forte* del pensiero caratterizzata dal possesso della verità e del fondamento assoluto, e incrina radicalmente le basi della legittimazione del potere e della norma" (ivi, pp. 244-5). Più in particolare, questa consapevolezza, da parte del sapere, dei limiti del sapere si specifica, secondo Crespi, nel riconoscimento "della fine di ogni prospettiva di un'avvento futuro dell'essere" (ivi, p. 244), e qui ritorna il tema postmoderno, lyotardiano, della fine dei "grands recits"; nella denuncia del "carattere metafisico" dei modelli neopositivisti di tecnologia sociale (ivi, cfr. 244); nel riconoscimento del carattere problematico di quelle posizioni, tipo Apel e Habermas, che cercano negli universali della comunicazione l'ancoramento di una soggettività ancora "forte" e "universalista"; nel riconoscimento dell'assenza di un "fondamento antropologico assoluto (umanismo, razionalità sostanziale, ecc.)" e nella consapevolezza dei problemi che quest'assenza pone per una teoria sociale che voglia conservare una sua capacità critica e che viene invece a ritrovarsi "priva di riferimenti ideali a cui appellarsi per opporsi all'esistente" (p. 244).

Sarebbe ingenuo pensare che questa consapevolezza, di cui il postmodernismo americano, francese e italiano si fa portatore, dei limiti e della irriducibile contestualità del pensiero nasca a cavallo tra gli anni '70 e 80.

La svolta annunciata dal postmodernismo e dal "pensiero debole" parte in realtà da molto prima ed è possibile rintracciarne radici assai profonde nel pensiero filosofico contemporaneo e moderno. Rorty e Lyotard, per riprendere la metafora di Robert Merton, sono dei nani sulle spalle di giganti, e i giganti sono Wittgenstein e Heidegger, Quine e Davidson. Ma procediamo con ordine.

Forse il primo momento in cui questa idea della indessicalità autoreferenziale o contestualità della verità e della normatività viene sistematicamente formulata - al di là del riferimento alla relatività dei dogmi religiosi che nelle *Lettere persiane* Montesquieu associa all'esperienza della modernità, e alla proto-svolta-linguistica già presente nel pensiero di Herder e di Humboldt - può essere fatto risalire a Dilthey e al modo in cui Dilthey, in chiave radicalmente antihegeliana, identifica nella irriducibile diversità, oggi diremmo *differenza* di ogni "epoca storica" i *contesti* specifici all'interno dei quali si sostanzia una idea di verità e di giustizia normativa. In Dilthey è chiarissimo il senso in cui ciò che vale in un'epoca non può travalicarne i confini e rivendicare validità "transepocale" per così dire. Più tardi, la stessa idea di una pluralità di universi di senso

non riconducibile a un metapiano neutro di commensurazione universale fu sviluppata negli studi antropologici di Malinowski, Evans-Pritchard e altri. Qui è il concetto di *cultura* a svolgere quel ruolo di contesto autoinclusivo e autovalidantesi che le epoche storiche avevano avuto nello storicismo ermeneutico diltheyiano. All'interno della tradizione fenomenologica fu la nozione di *mondo della vita* a fare da lente per mettere a fuoco la contestualità di conoscenza e normatività. Già Husserl aveva cominciato a sgretolare la dicotomia tradizionale di certezze razional-metafisiche e dati empirici, istituendo il dominio in qualche modo intermedio della riflessione fenomenologica sugli atti intenzionali. Ma è con Alfred Schutz che il concetto di *Lebenswelt* riceve la sua formulazione più completa. Come le epoche storiche di Dilthey, come la "cultura" degli antropologi, anche il "mondo della vita" diventa un orizzonte costitutivo, con una funzione "trascendentale" eppure pluralizzato - ogni società ne ha uno diverso - che non può essere trasceso. All'interno della filosofia analitica del linguaggio ha corso un analogo movimento. In una prima fase, che va dalla pubblicazione di *Sinn und Bedeutung* di Frege alla teoria tarskiana della verità risulta egemonico il progetto, comune a Frege come a Russell, al primo Wittgenstein come a Carnap, di salvare l'universalismo generalizzante della tradizione moderna attraverso una esplicitazione del suo nucleo logico e un'analisi dell'isciversi di questo nucleo logico in strutture del linguaggio. Al localismo delle tradizioni linguistiche si contrappone qui l'universalismo di un linguaggio i cui meccanismi essenziali - riferimento, significato, implicazione, presupposizione, funzioni di verità - sono posti in chiaro dalla riflessione analitica. L'intera costruzione poggia però su una distinzione tra sintetico e analitico, tra ciò che è vero in virtù di certe condizioni del mondo e ciò che è vero in virtù del significato di certi termini e delle regole della logica, una distinzione che trae origine da Kant e che in una seconda fase dell'evoluzione della filosofia analitica, la quale dura fino ai giorni nostri, viene rimessa in discussione. I nomi chiave di questa svolta sono quelli del secondo Wittgenstein, di Quine, di Putnam, di Davidson e di Searle.

In comune questi autori hanno una visione scettica della difendibilità della distinzione paradigmaticamente "forte" tra "sintetico" e "analitico", tra "vero in virtù dei fatti" e "vero in virtù del significato dei termini usati". Li accomuna una visione olistica della validità del pensiero come proprietà complessiva di una rete integrata di proposizioni mediante la quale tentiamo di renderci comprensibile e controllare il mondo, e non solo di un elemento isolato della rete - una visione che ovviamente è anche vicina al pragmatismo di Dewey. Tra i modi più interessanti in cui questa idea di un complesso simbolico viene designata troviamo quello wittgensteiniano di "gioco linguistico", quello davidsoniano di "schema concettuale" e quello searliano di "background". Ma la formulazione più fortunata della qualità intrinsecamente "debole" del pensiero contemporaneo rimane quella collegata all'immagine di una molteplicità di giochi linguistici con cui il secondo Wittgenstein cerca di rappresentare un insieme di totalità simboliche strutturate in termini di regole, che coesistono fianco a fianco, dettando i propri criteri di validità a chi opera al loro interno, ma senza essere commensurabili. L'influenza di questa immagine è stata immensa. Ne troviamo equivalenti nella filosofia della scienza post-empirista (dove al termine gioco linguistico si sostituisce quello di "paradigma"), nel primo Foucault quando parla di "episteme" e "formazione discorsiva", in Berger e Luckmann quando parlano di "universi simbolici".

Ricapitolando quanto sin qui detto, sembra plausibile identificare il postmodernismo filosofico come una forma di pensiero che è radicalmente consapevole della propria impossibilità a proporsi come rispecchiamento di una realtà non-interpretata, percepita al di fuori della mediazione sempre in qualche modo *locale* di uno schema, un paradigma, una tradizione, una cultura, un mondo della vita, in ogni caso un costrutto simbolico che al tempo stesso è portatore di una certa idea di validità.

2. Vorrei a questo punto fare qualche riflessione sulle implicazioni della nascita di questo tipo di nuovo orizzonte. Il limite del postmodernismo è in qualche modo quello di non offrire indicazioni proprio sulle conseguenze da trarne per ripensare quei termini carichi di universalismo che ci stanno a cuore: libertà, giustizia e bene. Autori come Lyotard, Rorty e Vattimo non fanno che reiterare la loro critica al fondazionalismo ma nulla ci dicono intorno a come parlare di libertà, giustizia e bene e Rorty si spinge a dichiarare "sterile" la discussione intorno a concetti come quello di verità. Paradossalmente quindi i migliori interpreti del postmoderno potrebbero non essere i postmodernisti e potremmo dovere guardare altrove, ad altri autori, per trovare un'indicazione.

Brevissimamente dirò quali sono le alternative principali sul tappeto, per ripensare l'universalismo della libertà della giustizia e del bene, e poi vorrei dire qualcosa su una linea di ricerca che da ormai 20 anni perseguo e che fa perno sui concetti di autenticità e di giudizio.

Secondo me la opzione filosofica assolutamente più diffusa è quella di negare che esista un problema posto dal postmoderno e dalla svolta linguistica. In questa categoria metterei il ritorno del coscientialismo cui assistiamo sotto il titolo di "filosofia della mente", con la sua versione scientifica nella "cognitive science", "Artificial Intelligence", "neuropsicologia", ecc. – un ritorno tanto impetuoso da suggerire in alcuni il dubbio che si sia arrivati alla "fine della koiné ermeneutica". Ma metterei anche tutto il filone della "rational choice", della teoria dei sistemi nelle scienze sociali, della teoria dei giochi, e così via. Assistiamo anche al ritorno di un'altra tradizione gloriosa del passato – l'antropologia filosofica – che opera come se il XX secolo filosoficamente non fosse esistito.

Una seconda opzione è quella di chi legge nel postmoderno l'inevitabile esito nichilistico che era già iscritto nella *hubris* del soggettivismo moderno e caldeggia non un ignorare il postmoderno come una moda filosofica, ma il prenderlo sul serio, il rileggere l'intera storia della modernità alla luce di questo esito per ritornare finalmente a figure di pensiero antecedenti alla sciagurata idea, se mi consentite, che la verità splenda solo di luce riflessa, di una luce la cui unica fonte è la libertà o l'autonomia del soggetto moderno. Penso qui all'opera di MacIntyre, alle varie riproposizioni dell'aristotelismo e più in generale dell'etica delle virtù in teoria morale, al teismo di Taylor, a certe etiche ecologiche radicali, alle posizioni di Ratzinger, al neotomismo e naturalmente all'Enciclica da cui l'Istituto che ci ospita prende il suo nome.

In terzo luogo abbiamo posizioni che cercano un rimedio kantiano, lungo la linea della distinzione fra forma e contenuto: l'acquisizione che la svolta linguistica e il postmoderno ci hanno consegnato consisterebbe nel riconoscimento dell'irriducibile pluralismo dei contenuti di ciò che deve valere universalmente (proposizioni, norme) a fronte invece di una sostanziale unicità di forma di delle proposizioni e norme, unicità di forma che è data da certe procedure deliberative (principio di generalizzazione dialogica per Habermas, *overlapping consensus* ed operato della ragione pubblica in Rawls). Quindi si tratta di un'accettazione parziale dei due presupposti sottesi all'orizzonte postmoderno. Il nome in codice di questa posizione è "proceduralismo". Rawls e Habermas ne sono i rappresentanti più illustri.

Ci sarebbe a questo punto da entrare nel merito dei punti forti e dei punti deboli di ciascuna di queste strategie di risposta nei confronti dei problemi posti dalla svolta linguistica e dal postmoderno. Non posso farlo qui, nel contesto di questa relazione, altrimenti non riuscirei mai ad esporvi la posizione filosofica che cerco di articolare nei materiali tratti da *Autenticità riflessiva* che vi sono stati proposti in lettura. Ed è anche più opportuno che questa riflessione critica si sviluppi in sede di discussione. Tuttavia, per condensare in una battuta ciò che richiederebbe un'argomentazione approfondita, direi che la prima posizione, quella del "niente di nuovo sotto il sole", è una scommessa la cui capacità di trovare aderenti non cessa di destare meraviglia. Antropologia filosofica, filosofia della mente, marxismo analitico, teoria della scelta

razionale, neuroscienze, scienze cognitive operano veramente come se il XX secolo da un certo punto di vista non fosse mai esistito. Il che suscita non poche perplessità. Paradossalmente, i cultori di queste discipline sono i veri concreti decostruttori di quelle grandi narrazioni che i postmodernisti attaccano solo con grandi e astratti proclami: loro invece col loro concreto operato rimescolano di continuo quelle carte che ciascuno di noi mentalmente e un po' compianamente assegna a una delle grandi partizioni (la concezione ontologica della verità e della giustizia al pensiero classico, quella soggettivistica alla modernità e quella postfondazionalista al postmoderno). Però il punto è che nel loro operare "come se" la svolta linguistica non fosse mai avvenuta, queste posizioni non riescono a fornire una controargomentazione alle critiche antifondazionaliste.

La seconda posizione, quella del recupero consapevole di figure di pensiero antisoggettiviste, mi sembra dotata di uno spessore maggiore. Quanto meno esistono delle argomentazioni intorno ai limiti intrinseci del "progetto moderno" ovvero del "progetto dell'Illuminismo", come lo chiama MacIntyre. Nell'Enciclica *Veritatis Splendor* al paragrafo 53 si afferma che il fatto stesso del mutamento culturale lascia intravedere che la essenza o natura umana, la quale persiste nel cambiamento, in realtà va intesa come un sostrato "che trascende le culture", e dunque costituisce la sola base a partire dalla quale si possa parlare "dell'esistenza di 'norme oggettive di moralità' valide per tutti gli uomini del presente e del futuro, come già per quelli del passato" (*Veritatis Splendor* – 82). La differenza sta nel fatto che mentre MacIntyre sta nella scomoda posizione di chi vuole convincere della inagibilità del progetto della ragione illuminista (progetto in cui la libertà è la fonte di luminosa che fa risplendere anche la verità e la giustizia) con argomenti razionali, e dunque è stato a mio avviso legittimamente chiamato un modernista suo malgrado, l'Enciclica si avvale di due direttrici argomentative diverse. Da un lato la persistenza dell'umano attraverso il mutare delle forme culturali in cui abita rappresenta un appello alla ragione, dall'altro lato però la tesi moderna della "autonomia della ragione umana" e di una sua "completa sovranità nell'ambito delle norme morali" viene in ultima analisi ad essere confutata per il suo essere "incompatibile con la dottrina cattolica" (*Veritatis Splendor* 57) - e questo rimando al piano della fede e della Rivelazione in realtà permette a chi lo accetta di fuoriuscire dal circolo vizioso del negare l'autonomia della ragione con argomenti razionali.

La posizione proceduralista, poggiando sulla separazione di forma e contenuto e sulla neutralità di certe forme universali – i due principi della giustizia, il test della generalizzazione discorsiva, il meccanismo dell'equilibrio riflessivo, il dialogo vincolato, alcuni diritti fondamentali e così via - eredita anche le debolezze di questa strategia kantiana. L'intero apparato della critica hegeliana al trascendentalismo come "cattivo infinito" ritorna qui di attualità in modi che non posso illustrare in specifico ma che i cosiddetti comunitaristi non hanno mancato di far presente con grande forza persuasiva.

3. La tesi dell'autenticità - e vengo qui alla seconda parte della mia relazione - si differenzia da queste tre posizioni per la sua accettazione incondizionata e non parziale della critica antifondazionalista racchiusa nei due presupposti che ascrivevo all'orizzonte postmoderno. Diversamente dagli autori che si riconoscono nel postmodernismo filosofico, però, la tesi dell'autenticità intende confrontarsi seriamente con la domanda: in che senso è ancora possibile parlare della giustizia, del bene e della verità in senso universalistico se accettiamo integralmente quei due presupposti?

La risposta è che è possibile se guardiamo più da vicino il concetto di universalismo e ci rendiamo conto del fatto che nel quadro della modernità sono sempre coesistiti due tipi diversi di universalismo, uno solo dei quali è compatibile con le premesse che oggi definiscono il nostro orizzonte. Il primo è l'universalismo *generalizzante* che poggia su principi transcontestuali. La

ragione per cui giudizi intorno alla verità o alla giustizia che si originano in un contesto possono valere anche al di là dei confini di quel contesto particolare sta nel fatto che tali giudizi sono formulati sulla base di principi sotto cui possono essere sussunti, come casi speciali, tutti i casi pertinenti che si danno in qualsiasi contesto. Il principio – una "covering law" della fisica come pure l'imperativo categorico – funziona come un ponte che permette di collegare contesti storici, teorici, culturali, fra loro diversi. Questo genere di universalismo si scontra con il problema della traducibilità sempre solo parziale di ciò che vale in un contesto nei termini di ciò che vale in un altro. Presuppone un linguaggio di commensurazione universale che si scontra con il presupposto dell'irriducibile pluralismo degli schemi concettuali.

L'altro tipo di universalismo è l'universalismo *esemplare* che fa perno sulla normatività che emana dall'autocongruenza eccezionale o *autenticità* di una struttura simbolica. Questa strategia per elaborare una concezione dell'universalismo non vulnerabile da parte della critica antifondazionalista individua il proprio punto di partenza nella *Critica del giudizio*, e in particolare nella nozione di giudizio riflettente.

Il termine autenticità è qui psicologizzato e de-esistenzializzato. Autenticità è quella qualità di "essere misura a se stessi", ovvero essere esemplarmente autocongruenti, che distingue le opere d'arte di cui il giudizio riflettente afferma che sono ben riuscite (non uso il termine "belle" perché il rumore semantico prodotto da questo termine mette a repentaglio la comprensione). Ora, sappiamo da Kant che quando formuliamo un giudizio del genere, a differenza di quando formuliamo un giudizio su ciò che è "piacevole", implicitamente solleviamo una pretesa di universalità - ossia implicitamente sosteniamo che l'enunciato con cui asseriamo la riuscita esemplare dell'opera, ovvero la sua esemplare autenticità, non è un enunciato che riporta le nostre idiosincratice preferenze ma è un enunciato su cui tutti *dovrebbero* convenire, dunque che possiede una sua dimensione universalistica.

Questa nozione di validità unisce dunque ciò che ci serve: da un lato l'assenza di riferimenti a principi o concetti generali la cui generalità non sapremmo mettere d'accordo con la nostra intuizione per cui non è possibile parlare da fuori di un gioco linguistico, di uno schema concettuale, di una tradizione, di un paradigma, ecc. e dall'altro una universalità *sui generis*, seppure non più legata alla dimostrabilità, che travalica i confini dell'ambito simbolico entro cui il giudizio è formulato.

Noi viviamo in un mondo filosofico che per certi versi assomiglia a quello abitato da Kant. Kant era affascinato dalla fisica di Newton, come sappiamo. Perché? Perché la fisica moderna prometteva di riconciliare due cose che, nel mondo filosofico che lui aveva ereditato dal passato, erano sempre state separate da un abisso: ossia la *certezza* e l'*esperienza*. Per il pensiero classico e medievale la certezza era qualcosa che apparteneva alla logica, alla matematica e alle discipline formali. Appena ci si addentrava nel regno dell'esperienza umana, lì imperava la *doxa*, l'opinione e l'incertezza. La fisica di Newton, invece, potenzialmente ci metteva in grado di conoscere le cose legate al mondo dell'esperienza con la stessa certezza che si poteva rinvenire nelle discipline formali – il *giudizio sintetico a priori* è il nome tecnico con cui Kant designa questo tesoro metodologico racchiuso nella fisica moderna.

Noi viviamo in un contesto strutturalmente non dissimile. Sulla scorta delle diverse ma convergenti versioni della svolta linguistica che possiamo far risalire a Wittgenstein e Heidegger, e che sono rese popolari dal postmodernismo come movimento filosofico, abbiamo maturato la convinzione che è impossibile rapportarsi teoreticamente o praticamente anche al più piccolo segmento di realtà senza filtrare questo contatto attraverso una e una soltanto fra una pluralità irriducibili di schemi concettuali o quadri interpretativi. E dunque viviamo in un contesto in cui troviamo difficile coniugare insieme ciò che finora abbiamo inteso come universalismo con questo genere di pluralismo. Abbiamo teorie e concezioni che sono universalistiche (nuovamente

possiamo citare la teoria della scelta razionale, la teoria dei giochi, l'utilitarismo, il marxismo analitico, ecc.) ma non rendono bene conto delle nostre intuizioni pluraliste. E per converso abbiamo teorie e concezioni che partono da assunti pluralisti (l'antropologia culturale, i *culture studies*, la filosofia ironica di Rorty, la riabilitazione gadameriana del *Vorurteil*) ma non riescono a rispondere alle nostre istanze universalistiche, ossia a spiegarci in modo convincente come qualcosa che emerge e vale qui possa poi esercitare una sua cogenza anche in un altro contesto. L'estetica può giocare per noi un ruolo simile a quello della fisica per Kant. Nella nozione, per essa centrale, di validità esemplare, l'estetica porta con sé la promessa di riunire ciò che la filosofia moderna sembra avere disastrosamente separato: l'*universalismo*, in quanto la validità di un'opera trascende il dato empirico del prevalere del suo stile e genere entro il suo contesto di origine, e il *pluralismo*, in quanto l'estetica anche secoli prima della svolta linguistica non ha mai operato con l'idea di un quadro di riferimento ultimo, una unica poetica valida a cui tutte le opere dovessero rifarsi.

Tuttavia, questa nozione di universalità esemplare legata al giudizio riflettente è solo il punto di partenza per il discorso che ci serve. Affinchè possa servire veramente al nostro scopo di formulare una nozione non fondazionalista di universalismo bisogna modificarla sotto due aspetti di fondamentale importanza: bisogna *postmetafisicizzarla* e bisogna *de-esteticizzarla*.

Primo, in più punti la *Critica del giudizio* ricade su un terreno pre-postmetafisico. Per esempio, quando deve spiegare come è possibile che il giudizio riflettente possa rivendicare validità universale senza richiamarsi a concetti, principi o nozioni generali, Kant ricorre all'idea di una spontanea congruenza tra la bellezza dell'oggetto esteticamente riuscito e le "condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in generale", le quali sono supposte come eguali in tutti gli esseri umani, dunque indipendenti dagli schemi concettuali attraverso i quali entriamo in contatto con il mondo. Bisogna quindi elaborare un resoconto alternativo di come sia possibile l'universalità di un giudizio svincolato da concetti o principi. E questo è possibile lavorando su un diverso aspetto della *Critica del giudizio*: quel sentimento di "agevolazione e intensificazione della vita (*Befoerderung des Lebens*)" menzionato nel Paragrafo 23, quando a proposito della connessione tra il bello e la sensazione del piacere, Kant specifica ulteriormente che cosa intende per piacere. Per noi contemporanei ciò che Kant chiamava il senso di "agevolazione e intensificazione della vita" va inteso in termini di *autorealizzazione* ovvero come il conseguimento di una relazione *autentica* del Sé con se stesso. L'espressione "relazione autentica del Sé con se stesso", a sua volta, designa una congruenza ottimale con se stessa da parte di un'identità. È il grado eccezionale di questa congruenza che spiega come l'agire esemplare e il giudizio sono in grado di esercitare in qualche modo influenza su di noi, quando noi non siamo all'interno del loro contesto originario, in virtù della loro capacità di evocare, entro il loro orizzonte, una congruenza ottimale fra azione e motivazione - una congruenza la quale a sua volta esercita una risonanza in noi perché si collega alle stesse intuizioni in merito all'autenticità a cui si collega l'opera d'arte nel dispiegare il suo effetto estetico. In altri termini, le azioni esemplari e le istanze esemplari di giudizio in ogni campo, non solo in quello estetico, esercitano influenza su di noi non nel modo in cui ci guidano gli schemi, i principi e le regole, bensì nel modo in cui le opere d'arte ben riuscite hanno influenza su di noi: ossia semplicemente esistendo e offrendoci, con la loro esistenza, esempi tangibili di congruenza i quali sono in grado di raffinare ed educare il nostro discernimento in virtù del loro esporci in modo selettivo ad esperienze che comportano il senso dell'"agevolazione e intensificazione della vita". Questo universalismo "singolare" o "esemplare", che non conosce "covering-laws" e principi transcontestuali opera, ha detto assai bene Ricoeur, "come una lingua di fuoco", la quale a poco a poco incendia tutta una foresta, ma sempre serpeggiando, lambendo e incendiando singoli alberi uno ad uno.

In secondo luogo, per i nostri scopi è necessario rendere l'idea di universalità esemplare propria

del giudizio riflettente indipendente dall'ambito estetico in cui è nata - il suo peculiare "universalismo pluralistico", se è quello che andiamo filosoficamente cercando, dobbiamo poterlo applicare tanto in morale come nel diritto, nel giudizio politico come in quello teoretico. Qui entra in gioco la prestazione che proviene dalla categoria dell'*autenticità riflessiva*, la quale ben più facilmente della kantiana "bellezza", può applicarsi, come qualità dell'autocongruenza, a tutti i tipi di identità, individuali, collettive e simboliche (per esempio, i testi, le tradizioni, le discipline, le organizzazioni, le opere d'arte, ecc.). Si tratta di ricostruire una mappa di quei "fattori orientanti" che, pur senza mai determinare i nostri giudizi al modo in cui venivano determinati dai principi della ragione pre-svolta-linguistica, tuttavia in qualche modo riducono la totale apertura del giudizio estetico. Nel caso dell'identità individuale e di quelle collettive possiamo parlare di intuizioni riguardo non solo alla *coerenza*, ma anche alla *vitalità*, alla *autoriflessività o profondità* e alla *maturità* di un'identità, le quali ci aiutano nel nostro dare giudizi intorno al grado di autocongruenza o autenticità di un'identità. Anche nel caso delle identità simboliche o astratte in qualche modo facciamo riferimento a dimensioni di *coerenza*, di *vividezza*, di *autoreferenzialità* e di *commensuratezza*.

Uno sviluppo di pensiero in qualche modo simile possiamo osservarlo nel modo in cui è stata pensata la giustezza dei nostri giudizi in questioni di giustizia. Qui, nell'ambito della filosofia politica, l'onda lunga della svolta linguistica è arrivata più tardi, ma ha generato un ripensamento forse più radicale che in altre discipline. Ed inoltre quello della giustizia è un terreno in qualche modo ottimale per testare se questa nozione autenticitaria di validità può essere in effetti feconda. Poichè infatti ciò che richiediamo a ogni concezione della giustizia - si tratti della rawlsiana "giustizia come equità", della teoria discorsiva della giustizia, o di qualsiasi altro approccio alla giustizia - non è forse proprio che sia in grado di risolvere conflitti di interesse e di valore in modi che siano riconosciuti validi da una parte e dall'altra delle divisioni culturali che attraversano le società complesse in cui viviamo? Ora, se ci poniamo per ipotesi nella posizione di un futuro storico della filosofia politica che voglia scrivere la storia della disciplina nell'ultimo terzo del XX secolo, possiamo discernere un contorno che accomuna non solo l'opera di Rawls e Habermas, ma anche quella di Dworkin, Ackerman e Michelman. Se guardiamo all'evoluzione interna dell'opera di questi autori, notiamo che la validità dei nostri giudizi su questioni di giustizia sembra sempre meno affidata alla cogenza di principi translocali e sempre più a forme di giudizio i cui parametri-guida in qualche modo sono altrettanto "locali" della questione che devono dirimere. Anche in questo caso assistiamo ambito a qualcosa che possiamo descrivere come la transizione da un modo di pensare la giustizia basato su un modello di *universalismo generalizzante*, ossia centrato su principi generali, ad un modo di pensarla basato su un modello di *universalismo esemplare* centrato invece sulla cogenza del giudizio *situato*, quel tipo di giudizio situato che è all'opera nella formazione di un consenso per intersezione oppure nella formazione di un consenso razionale sulla generalizzabilità di un interesse e che ricollega la nozione di giustizia a quella di identità e, per tramite di questa, alla nozione di autenticità. Questo mutamento nel modo di concepire il concetto chiave di giustizia a sua volta si fa sentire con forza in tutta una serie di dibattiti fra loro collegati: basti pensare a quelli sul costituzionalismo, sulla democrazia deliberativa, sul revival della tradizione repubblicana, sui diritti, sulla cittadinanza, sulla sfera pubblica, sulla privacy, sui diritti culturali e sul multiculturalismo.

Va emergendo una nuova concezione della giustizia basata sul giudizio. Non è questa la sede per approfondire questo discorso, che cerco di sviluppare in *Giustizia e giudizio*, ma dirò soltanto, e con questo chiudo, che l'idea centrale - anticipata in alcuni scritti di Taylor, Rorty e Walzer - è la seguente: quando due parti vengono a un conflitto, la funzione dirimente che nelle concezioni tradizionali della giustizia, che poggiavano attorno a principi, era svolta da standard transcontestuali oggi divenuti di problematica giustificabilità può essere svolta dai requisiti della realizzazione di un'identità nuova e sovraordinata che si forma all'intersezione di quelle in

conflitto. Anche questo è un giudizio riflettente orientato, orientato non solo dalle dimensioni dell'autenticità di un'identità, ma anche dal fattore aggiuntivo - tipico dei giudizi in materia di giustizia - costituito dall'ideale dell'eguale rispetto. Abbiamo appreso da Davidson, Gadamer e Bernard Williams che l'idea di un'incommensurabilità totale non ha senso. Perché due culture, due identità o due tradizioni si percepiscano come in conflitto esse devono avere almeno un punto in comune. Allora una teoria autenticitaria della giustizia funziona facendo giocare a questo punto in comune il ruolo di un punto prospettico a partire dal quale si può generare un'identità virtuale che racchiude quelle in conflitto e questo punto di vista - che nel caso del giudizio morale viene a coincidere con il punto di vista della realizzazione dell'umanità - viene trattato esso stesso come un'identità la cui realizzazione esemplare svolge tutte le funzioni che venivano attribuite alle tradizionali concezioni della giustizia: ordina le rivendicazioni in conflitto lungo una scala di giustificabilità, per esempio. E svolge questa funzione non richiamandosi a principi generali, che non sappiamo più mettere d'accordo con le differenze culturali, bensì richiamandosi all'autenticità riflessiva di un'identità più ampia che contiene tutte le parti in conflitto.

Se intesa lungo queste linee, la tesi dell'autenticità e la teoria giudiziaria della giustizia ad essa collegata possono forse costituire un contributo per cercare di rispondere quella domanda su come si può tornare a parlare di universalismo della giustizia, della libertà e del bene senza però abbandonare quell'orizzonte della svolta linguistica o del postmoderno che ha avuto il merito di affrancarci dal fondazionalismo classico e moderno insieme.