
Crisi della cultura e valorizzazione del Giudizio estetico-politico in Hannah Arendt

Stefano Marino

Abstract: In this article I take into examination Hannah Arendt's original and influential "appropriation" of Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment*, providing both a reconstruction and a critical interpretation of it. In the first section I basically contextualize Arendt's interest in this topic by showing that it is connected to her more general concern with the wider and more comprehensive question of the crisis of Western civilization. Then, in the second and third sections of my article, I offer an overview of Arendt's conception of the crisis in culture and politics in the present age, and explain how this gradually led her to develop an original interpretation of Kant's concept of Aesthetic Judgment in terms of a new and somehow unprecedented (i.e. unthought, never conceived of before) form of Political Judgment. The fourth section is dedicated to a brief *excursus* on Kant's own treatment of the concept of *Urteilkraft* in some of his main works (first and third *Critiques*, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*) and some of his letters, in order to show that this concept for Kant has a broader and more complex meaning than one is sometimes used to think. Finally, in the fifth section I first focus on a few problematic aspects of Arendt's "creative", i.e. sometimes philologically inadequate, use of Kant's concept of Aesthetic Judgment understood as a kind of Political Judgment, but then add that from a strictly philosophical point of view this interpretation has proved to be a very stimulating and enriching one, as testified by the fact that in the last decades it has produced a veritable *Wirkungsgeschichte* and has helped to develop the so-called "Paradigm of Judgment" in ethics and political philosophy.

Keywords: Hannah Arendt; Immanuel Kant; Crisis of Western Civilization; Aesthetic Judgment; Political Judgment.

A Laura La Bella, *little sister*:
carissima amica e persona preziosa

1. La centralità del concetto di crisi.

Una parte significativa della filosofia e, più in generale, della cultura contemporanea è stata caratterizzata da un sentimento di incertezza, provvisorietà, desolazione, dubbio, disagio, smarrimento, tramonto. Se c'è una parola che, da sola, può riassumere una tale condizione generale, questa è probabilmente la parola "crisi". Anche limitandosi alle sole opere filosofiche, infatti, sono centinaia i

titoli degli articoli e dei libri che, nel corso del ventesimo secolo, sono stati dedicati alla crisi della civiltà europea *in generale* e, di qui, *in particolare*, alla crisi di singoli ambiti o fenomeni: la ragione, lo spirito, la storia, le tradizioni, la morale, la religione, le arti o anche le scienze. Di fronte ai differenti sintomi di una tale situazione, i grandi protagonisti della filosofia e della cultura novecentesche hanno cercato di rispondere in maniera adeguata, elaborando risposte anche molto diverse tra loro ma, ad ogni modo, non sottraendosi mai alla sfida. E tra i nomi di coloro che possono essere legittimamente inseriti in un tale discorso critico figura senz'altro anche quello di Hannah Arendt.¹

Com'è stato notato, infatti, «l'intento originario che muove la filosofia politica di Hannah Arendt» è quello di «ripensare la politica e, con essa, la libertà, fuori "dalla tradizione"», là dove con ciò si intende il fatto che, per la filosofa tedesca, «l'intera tradizione è chiamata a render conto dell'occultamento del significato originario di ciò che è autenticamente politico. [...] Il ripensamento della politica è per Hannah Arendt tutt'uno con [una] operazione di *démontage* che viene condotta nei confronti [...] della filosofia politica». ² Sotto questo punto di vista, così come per il suo maestro Heidegger la storia della metafisica occidentale, dalla grecità al Novecento, andava interpretata alla luce dell'evento di un oblio destinale che «avrebbe eclissato la comprensione autentica dell'essere», allo stesso modo per Arendt «l'intera tradizione del pensiero politico occidentale avrebbe oscurato la vera natura della *politica*»³ e andrebbe letta quindi in relazione a una sorta di perdurante oblio dell'originaria politicità dell'essere umano. Ecco allora che, per molti versi, anche la filosofia di Arendt può essere posta interamente sotto il segno del concetto di crisi. Il pensiero della crisi della civiltà europea, «in tutte le sue diverse valenze», rimane «l'orizzonte entro il quale tale pensiero si muove nell'arco di tutta la sua produzione». ⁴

Non è mia intenzione ricostruire e analizzare qui questo tema in riferimento a tutta quella parte della produzione filosofica di Arendt – almeno da *Le origini del totalitarismo* del 1951 fino all'incompiuta e postuma *Vita della mente* del 1978 – che, seguendo queste preziose indicazioni, potrebbe essere interpretata sulla base del concetto di crisi. Pertanto, l'approccio che seguirò è di tipo diverso. Infatti, focalizzerò la mia attenzione su singoli testi, prendendo le mosse dal saggio arendtiano del 1961 *La crisi della cultura* e spostandomi poi sulle lezioni sulla filosofia politica di Kant svolte da Arendt presso la New School for Social Research di New York nell'autunno del

1970 ma pubblicate molti anni dopo. La scelta di concentrarmi in prima battuta sul saggio *La crisi della cultura* deriva dal suo valore paradigmatico per il discorso che intendo svolgere, trattandosi di un saggio (1) focalizzato esplicitamente, fin dal titolo, sul concetto di crisi, e poi (2) collocato in un momento importante, per certi versi di svolta, nel cammino intellettuale di Arendt. Per la precisione, collocato in un momento successivo alla pubblicazione del suo capolavoro filosofico *Vita activa* (1958) e già aperto allo sviluppo della tematica destinata a occupare stabilmente gli ultimi anni di riflessione di Arendt. Ovvero, la tematica relativa a un possibile recupero del Giudizio estetico kantiano in funzione etico-politica quale strumento utile per un possibile superamento della crisi culturale, ma soprattutto morale e politica, della contemporaneità.⁵

2. Crisi della cultura e rapporto tra estetica e politica.

In *La crisi della cultura* Arendt prende le mosse dalla questione della definizione del fenomeno della cultura di massa nella sua relazione con la società che, per così dire, ospita tale cultura, ovvero la società di massa. La filosofa tedesca precisa subito che tale questione, se affrontata in modo corretto e avendo ben presenti le sue molteplici implicazioni, spinge inevitabilmente a porne un'altra, di portata ancora più ampia, e cioè la questione del rapporto problematico fra cultura e società in generale.⁶ Tra i fenomeni culturali che massimamente ci ricordano questa tensione e problematicità Arendt cita l'arte e, più precisamente, il movimento complessivo dell'arte moderna, scaturito proprio da un'appassionata ribellione contro le norme sociali consolidate. Per Arendt, il fatto che l'arte moderna, nel suo insieme, abbia preso le mosse da una tale ostilità contro la società vale come dimostrazione di una sorta di antagonismo originario cultura/società; o meglio, se non proprio originario, comunque precedente la nascita della società di massa nella nostra epoca e riconducibile semmai al momento in cui la società cominciò ad avviare i propri tentativi di monopolizzare la cultura e servirsene per i propri scopi. Si tratta di tentativi che, come spiega Arendt, diedero luogo a fenomeni quali un certo kitsch tipicamente ottocentesco, un insopportabile filisteismo colto o anche una riduzione della cultura a «merce sociale» ed a «moneta di scambio». «La sola parola "cultura"», a quel punto, «divent[ò] sospetta».⁷

Con l'avvento della cultura di massa, secondo Arendt, si sarebbe comunque verificato un passaggio ulteriore rispetto a questa situazione relativa ai rapporti cultura/società in generale; nel senso che, se la società precedente «voleva la cultura, ne valutava e svalutava gli oggetti come beni sociali, li usava e li sfruttava per i propri fini egoistici, ma non li "consumava"», nel caso della società di massa invece è proprio questo ciò che si verifica. Una tale società, cioè, «chiede divertimento, non cultura, e di fatto consuma i prodotti dell'industria dell'entertainment come qualsiasi merce di consumo. [...] Le merci offerte dall'industria dell'entertainment non sono "cose", oggetti di cultura» (i quali, in base al loro stesso concetto, avanzano un'esigenza di durezza, stabilità, permanenza nel tempo, resistenza al mutamento storico o, in sintesi, non immediata consumabilità); piuttosto, sono so-

lo «alcuni fra i molti beni di consumo, destinati al consumo esattamente come gli altri».⁸ Per Arendt, che di per sé non sembra manifestare alcun disprezzo per la umana e comprensibile esigenza di svago in quanto tale, il problema si pone nel momento in cui criteri di valutazione quali la «freschezza» o la novità, che sono appropriati là dove si tratta di puro *entertainment*, cominciano a trovare diffusione in campo artistico e culturale. Ciò, infatti, viene inteso dalla filosofa tedesca come un sintomo evidente e pericoloso del fatto che il bisogno di divertimento – di per sé non illegittimo, come si diceva – sia ormai giunto a minacciare l'autonomia che, tanto in linea di principio quanto sul piano di fatto, dovrebbe spettare al mondo culturale.⁹ Arendt arriva a scrivere che «la cultura è minacciata» e, anzi, giunge a paventare il rischio di «una distruzione della cultura» nella contemporaneità, nella misura in cui i prodotti della cultura e, in particolare, le opere d'arte (enfaticamente definite «gli oggetti culturali per eccellenza» che, in base alla loro essenza, «si distinguono dai beni di consumo»), vengono invece sempre più assimilate a questi ultimi, dando luogo a «un *entertainment* di massa alimentato dagli oggetti della cultura del mondo».¹⁰

Scaturisce da qui, allora, una profonda esigenza di ripensamento del concetto stesso di cultura nell'epoca di quella che ad Arendt, in base a tali coordinate, appare chiaramente la sua crisi. Esigenza di ripensamento che, tenendo conto delle considerazioni svolte fin qui, non potrà certo evitare il confronto con quella che possiamo chiamare in generale la *dimensione estetica*. Secondo Arendt, infatti, «non è possibile studiare la cultura senza prendere il fenomeno dell'arte come suo punto di partenza»; e, d'altra parte, se «per studiare la cultura è indispensabile partire dal fenomeno dell'arte», non meno essenziale appare il «rapporto in cui [la cultura] si trova con la politica».¹¹ Senza ripercorrere qui l'analisi arendtiana dei diversi modi in cui, nella cultura greca, in quella latina e infine in quella moderna, si sarebbe andato strutturando e sviluppando il rapporto fra arte, cultura e politica, ciò che conta ai fini del presente discorso è che l'autrice, nella parte finale del saggio *La crisi della cultura*, individui una comunanza fra i prodotti del fare artistico e quelli della politica («parole e azioni»). Comunanza che, dal suo punto di vista, risiederebbe nella loro necessità di uno spazio pubblico, cioè nel fatto di avere entrambi bisogno di una dimensione intersoggettiva e aperta, o, se si vuole, di «un mondo comune a tutti», per «poter esplicare il proprio essere, che è apparenza».¹²

Per Arendt, ciò sta a indicare che, a dispetto dei contrasti che le hanno contrapposte nel corso della storia, *estetica* e *politica* sono intimamente correlate fra loro e, per così dire, sono reciprocamente mediate dalla presenza di una *cultura* di sottofondo, capace di garantire uno spazio libero per il loro dispiegarsi. Entrambe, per Arendt, «sono fenomeni del mondo pubblico».¹³ Ovvero, in generale, tanto l'arte quanto la politica sono attività umane che, per essere sia comprese che praticate, richiedono la presenza, nel soggetto, di capacità differenti da quelle che sono invece necessarie per l'espletamento di altre operazioni. In sintesi, esse esigono «uno spirito esercitato e coltivato»,¹⁴ esigono lo sviluppo di quella disposizione particolare che, in assenza di un altro termine, Arendt sceglie di indicare con la parola *gusto*. E, poi, esigono soprattutto la presenza del Giudizio, là dove quest'ultimo è inteso

come la facoltà capace di attivare un modo di ragionare diverso rispetto al puro meccanismo del ragionamento logico.

È proprio qui che, evidentemente, entra in gioco in maniera decisiva il riferimento alla terza *Critica* di Kant, e più precisamente alla prima parte dell'opera, cioè alla "Critica della facoltà estetica di giudizio". Secondo Arendt, infatti, pur vertendo su tematiche estetiche, questa parte della terza *Critica* conterrebbe «l'aspetto forse più grande e originale della filosofia politica kantiana», nella misura in cui «la capacità di giudicare» che viene qui tematizzata costituirebbe «un talento specificamente politico», se non addirittura «una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico», dato che «gli consente di orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune».¹⁵ Per essere più precisi, ciò che colpisce Arendt non è di per sé la tematizzazione, da parte di Kant, di una facoltà come il Giudizio, giacché il riconoscimento di una capacità di questo tipo nell'uomo, a suo parere, era già avvenuto in passato, ad esempio nella greicità attraverso il riferimento alla virtù etico-politica della *phronesis* (prudenza, saggezza, ragionevolezza) oppure, in età moderna, attraverso i frequenti riferimenti al *bon sens*.¹⁶ Piuttosto, a colpire Arendt è il fatto che Kant, nella terza *Critica*, avrebbe finalmente scoperto l'intera portata di questo fenomeno prendendo in esame un ambito come quello del gusto.¹⁷ Vale a dire, avrebbe scoperto una forma di ragionamento che – usando la terminologia tecnica del kantismo – pur essendo priva dell'*universalità* del modo di pensare ancorato al Giudizio determinante è comunque capace di dischiudere una dimensione di *validità comune* mediante il procedere del Giudizio riflettente. E, in più, Kant avrebbe scoperto tutto ciò attraverso l'analisi di qualcosa che, viceversa, è stato spesso interpretato come meramente soggettivistico e privato (il gusto, appunto) ma che, a uno sguardo più attento, rivela la sua natura profondamente intersoggettiva e pubblica.¹⁸

Su questo aspetto e, di qui, sull'insospettabile affinità vigente fra queste due dimensioni dell'esperienza umana, Arendt è molto esplicita e convinta. «*Tanto in estetica come in politica*», scrive infatti, «giudicando si prende una decisione», la quale poggia sempre su alcuni presupposti.¹⁹ In primo luogo, fra questi presupposti bisogna annoverare l'esistenza di un mondo comune all'intera comunità dei soggetti giudicanti, cioè di un mondo inteso come sfondo necessario per l'esplicarsi stesso del ragionamento persuasivo (anziché rigidamente dimostrativo) che è tipico dell'esercizio del gusto. In secondo luogo, collegato a ciò, va ricordato il presupposto consistente nell'idea di un «accordo potenziale con gli altri», di una «comunicazione anticipata con gli altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo» e che mi spinge a sviluppare una «mentalità allargata». Ovvero, un punto di vista più ampio possibile per includere nel mio orizzonte tutti i «membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del Giudizio» e stabilire una comunicazione con loro. Il giudicare, in questo senso, appare dunque ad Arendt come «la più importante attività nella quale si manifesti il nostro "condividere il mondo con altri"».²⁰ E, a questo proposito, è stato recentemente affermato che, a dispetto di quella che chiamerei qui la provvisorietà dei giudizi riflettenti, «il modello inaugurato dalla *Critica della facoltà di giudizio*» (interpretata alla luce delle co-

ordinate offerte da Arendt, ovviamente) sarebbe persino in grado di offrire «una maniera più ampia di concepire l'universalismo».²¹ Per questo motivo, ricollegandoci alle tematiche generali del saggio, e cioè la crisi della cultura e della politica (precedentemente definita come *la* tematica fondamentale del pensiero arendtiano), possiamo dire che, per Arendt, la riscoperta della rilevanza e della forza insite nella facoltà di giudizio costituisca una risorsa essenziale per far fronte alla crisi stessa in maniera adeguata, anziché lasciarsi soggiogare da essa.

3. Ripensare il nesso estetica/politica a partire dalla *Critica della facoltà di giudizio*.

Nel suo eccellente saggio interpretativo *Il giudizio in Hannah Arendt*, Ronald Beiner ricostruisce in maniera accurata e precisa la genesi e il progressivo articolarsi della concezione arendtiana di questa facoltà.²² In base a tale ricostruzione, possiamo notare come – a partire dalla prima apparizione del tema del Giudizio nel saggio *Comprensione e politica* (1953), passando per testi degli anni Sessanta come *Libertà e politica* (1961), il succitato *La crisi della cultura* (1961) o *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), e giungendo a lavori successivi come le lezioni sulla filosofia politica di Kant del 1970, *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971) o l'incompiuta e postuma *Vita della mente* – ciò a cui si assiste sia un rafforzamento e un approfondimento del tentativo di «assimilare il Giudizio politico a quello estetico», ossia di rivolgersi «all'estetica come un modello per il Giudizio politico».²³

Il presupposto da cui bisogna partire per comprendere il vero e proprio bisogno di Arendt di riscoprire la facoltà di giudizio risiede nella sua convinzione, formulata in modo particolarmente chiaro in *Alcune questioni di filosofia morale* (1965-66), secondo cui «le poche regole e norme in base alle quali gli uomini distinguono il bene dal male», le «regole e norme la cui validità è ritenuta evidente da chiunque», vennero meno «dal mattino alla sera» e «senza troppo scalpore» nei primi decenni del Novecento. «La morale», scrive Arendt, «crollò o si afflosciò come un vuoto insieme di *mores* – usi, costumi, convenzioni che si possono cambiare quando si vuole».²⁴ In una tale situazione, facilmente descrivibile come una crisi senza precedenti, ciò di cui si ha bisogno è allora una capacità, come quella del Giudizio, che consenta di giudicare anche senza potersi basare su norme generali o schemi predefiniti, essendo questi ultimi caduti improvvisamente in rovina. Una capacità, cioè, che sia in grado di produrre da sé, per così dire, i principi alla base dell'attività di giudizio e che renda possibile una presa di posizione e l'espressione di un giudizio anche su fenomeni senza precedenti (come l'avvento dei regimi totalitari, ad esempio), anche su eventi imprevedibili in base alle nostre regole abituali di pensiero.²⁵

Ma questo, nota ancora Arendt, è esattamente ciò che accade sul piano del gusto e che nessuno, in questo ambito, avrebbe compreso meglio di Kant. Il punto però è che oggi, secondo Arendt, ci troviamo in questa situazione non soltanto sul piano estetico, ma anche per quanto riguarda le questioni etiche e politiche, ed è proprio questo a rendere utile, se non necessario, un ritorno alla *Critica*

della facoltà di giudizio. Più precisamente, un ritorno alla riflessione kantiana su ciò che rende possibile «giudicare senza disporre di regole universali che siano autoevidenti o di cui sia possibile dimostrare la verità», valutando in base a un principio soggettivo ma, al contempo, in un modo che «reclama pure l'assenso degli altri» e confida nella possibilità che una tale valutazione «possa assumere una portata e una validità, se non universale, quantomeno generale».²⁶ Per Arendt, cioè, si tratta oggi di interpretare la condotta umana in generale, con specifica attenzione all'ambito etico-politico, negli stessi termini che Kant, alla fine del Settecento, riteneva appropriati solo per quello estetico.

La sede in cui questo discorso viene svolto in maniera un po' più ampia e approfondita (seppur non sistematica, trattandosi solo di materiali per lezioni destinate a essere pubblicate diversi anni dopo la morte di Arendt) sono le lezioni sulla filosofia politica di Kant, pubblicate in italiano con il titolo *Teoria del giudizio politico*. Esse si aprono con l'affermazione secondo cui è difficile occuparsi della filosofia politica di Kant, dal momento che egli, diversamente da altri pensatori, non ha mai elaborato una vera e propria filosofia politica. E, poiché «Kant non ha scritto una filosofia politica», allora per Arendt «il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla "Critica del Giudizio estetico"»,²⁷ là dove quest'ultima viene interpretata per l'appunto come un'indagine critica sulla nostra fondamentale politicità. Secondo Arendt, la possibilità e proficuità di una tale interpretazione sarebbe testimoniata soprattutto dall'enfasi posta da Kant sulla comunicabilità dei giudizi estetici (la quale rimanda implicitamente alla sfera pubblica, alla dimensione dell'intersoggettività) e sul gusto in quanto facoltà che presiede a una tale comunicabilità, nonché sul nesso strettissimo tra immaginazione e senso comune (altre due facoltà di centrale importanza nella terza *Critica*) e sulla loro capacità di farci sviluppare una «mentalità ampia» e una relativa imparzialità nelle nostre valutazioni.²⁸ Com'è stato notato, per Arendt

il giudicare [...] non può essere esercitato al di fuori di un contesto intersoggettivo e ricava l'universalità delle proprie rappresentazioni non da concetti o idee, ma da una regola attraverso cui il soggetto che giudica rivendica la comunicabilità dei propri giudizi, presupponendo un patto di *comprensione* reciproca tra soggetti. Questa regola di comunicabilità è data dal senso comune. [...] Il senso comune è la condizione che permette all'uomo di stare nella sfera pubblica agendo in modo da non percepire le proprie azioni solo come processi conformi ai codici elaborati da un sistema, ma di poter fare riferimento anche a un mondo, di cui le azioni costituiscono gli eventi. Il senso comune è pertanto il *presupposto estetico* dell'agire politico.²⁹

Per sviluppare una tale interpretazione in chiave politica di una riflessione, come quella di Kant, che è di argomento squisitamente estetico, nelle sue lezioni Arendt si sofferma soprattutto su tre paragrafi della terza *Critica*, i §§ 39-41. La scelta ovviamente non è casuale, in quanto i tre paragrafi in questione, tutti contenuti nella sezione sulla "Deduzione dei giudizi estetici puri", sono quelli in cui emergono più marcatamente i temi che sono più rilevanti per un'indagine come quella arendtiana; ovvero, ad esempio, il tema della universale comunicabilità del proprio *sentimento* e, dunque, dell'apertura intersoggettiva

resa possibile dal Giudizio estetico che è strettamente legato al sentimento stesso. E, ancora, il tema del *gusto* quale forma di *sensus communis* posto a fondamento della possibilità stessa di accostare i propri giudizi a quelli degli altri e, quindi, di porsi idealmente al posto loro. E, infine, il tema della *socievolezza*, dell'inclinazione allo stare in società che, per Kant, è implicitamente contenuta nell'interesse dell'individuo per il bello.³⁰ Ne deriva, alla fine delle lezioni di Arendt, una concezione imperniata sul fondamentale orientamento verso gli altri che è proprio del gusto e sul senso comune inteso quale «senso specificamente umano», dal quale dipende la comunicazione e nel quale si manifesta la nostra reale "umanità", nella misura in cui è esso a consentirci l'inserimento in una comunità. Oltre a ciò, ne deriva soprattutto una concezione filosofica di ampia portata imperniata sulla facoltà del giudizio, intesa come capacità unica e straordinaria di ricondurre il particolare al generale senza che il canone per una tale operazione possa essere desunto dall'esperienza ma dovendolo stabilire da sé, in maniera al contempo libera ma non per questo arbitraria.³¹

Tuttavia, al cospetto di un'interpretazione per molti aspetti senza precedenti come quella di Arendt, fondata su una sorta di «politicizzazione imposta al giudizio di gusto kantiano»,³² una domanda che sorge in qualche modo spontaneamente è quella relativa alla sua fondatezza e affidabilità. Volendo assumere qui come idea-guida un autorevole suggerimento di Otfried Höffe – secondo il quale «un kantiano ortodosso sarebbe costretto a leggere la storia dell'influenza kantiana, persino in parti essenziali di essa, come storia di fraintendimenti produttivi»³³ – si tratta di vedere se anche la lettura di Arendt vada fatta rientrare nella categoria dei «fraintendimenti produttivi» oppure no. Per far ciò, può risultare opportuno a questo punto della nostra trattazione un rapido excursus sullo statuto e il valore del Giudizio nei testi dello stesso Kant.

4. La nozione di Giudizio in Kant: una breve ricostruzione.

Com'è noto, il fatto che Kant abbia dedicato solo tardivamente, nel 1790, un'opera alla seconda delle tre facoltà superiori della conoscenza (intelletto, Giudizio, ragione) elencate nella *Critica della ragion pura* e altrove, e cioè appunto alla *Urteilkraft*, non significa che tardiva, per così dire, sia stata la sua scoperta di questa stessa facoltà. Dall'epistolario kantiano, infatti, sappiamo che risale soltanto al 1787 la scoperta del fatto che, oltre a quelli già esaminati nelle prime due *Critiche*, vi sia anche «un tipo di principi a priori nuovo rispetto ai precedenti».³⁴ Un principio costituito in questo caso dalla finalità o conformità a scopi (a seconda delle traduzioni del termine *Zweckmäßigkeit*) e riconducibile alla *facoltà dell'animo* del sentimento di piacere e dispiacere; la quale facoltà del sentimento, a sua volta (facendo stavolta riferimento a un'altra tripartizione, e cioè quella delle *facoltà conoscitive superiori*), appare legata al Giudizio da un intrinseco legame.³⁵ Possiamo senz'altro dire che è proprio a partire dalla succitata scoperta relativa al principio a priori della conformità a scopi che avviene il decisivo ampliamento del progetto iniziale relativo a quest'ultima opera (per diverso tempo concepita dallo stesso Kant come una sem-

plice *Critica del gusto*).³⁶ Un tale ampliamento, infatti, avviene solo col maturare in Kant della «convinzione che giudizi estetici e giudizi teleologici siano due diverse applicazioni della stessa facoltà di giudicare, sulla base dell'unico principio a priori della finalità».³⁷

D'altra parte, però, dallo studio delle opere di Kant sappiamo che, a prescindere dalla questione più complessa relativa alla presenza o meno di un principio a priori autonomo del Giudizio (che è al centro della terza *Critica*),³⁸ la semplice "scoperta" di tale facoltà va fatta risalire perlomeno ai tempi della prima *Critica*. Qui, infatti, il Giudizio fa la sua comparsa nella sezione intitolata "Analitica dei principi", definita dallo stesso Kant come «un canone per la facoltà di giudizio»,³⁹ là dove le funzioni di base di tale facoltà vengono individuate nel sussumere e distinguere,⁴⁰ e là dove per "canone" s'intende «l'insieme dei principi a priori dell'uso corretto» (ovvero, dell'applicazione) «di certe facoltà conoscitive in generale».⁴¹ Ecco allora che l'attenzione di Kant si sposta

dall'intelletto come facoltà delle regole al Giudizio come facoltà di sussumere sotto di esse. [...] Tenuto conto che il problema da affrontare è quello dell'applicazione delle categorie ai fenomeni secondo una regola, va ora notato che da ognuno dei titoli (quantità, qualità, relazione e modalità), secondo cui sono raggruppate le categorie, possono essere ottenute regole tali che la *sussunzione* sotto di esse di un oggetto sanziona l'applicazione a questo delle relative categorie. Si tratta di regole di connessione necessaria, non fondate esse stesse su conoscenze più alte e generali. Esse sono, cioè, dei principi. Un'analitica del Giudizio è dunque, necessariamente, un'analitica dei principi.⁴²

Quel che mi interessa sottolineare è come emerga qui, quale compito dell'Analitica dei principi in quanto «canone per la facoltà di giudizio», quello di insegnare alla facoltà di giudizio «come applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, i quali contengono le condizioni per delle regole a priori».⁴³ E, oltre a ciò, facendo sempre riferimento alla *Critica della ragion pura* e, nella fattispecie, alle indicazioni kantiane sul rapporto tra intelletto e facoltà di giudizio, c'è anche da osservare che, se il primo «è capace di essere istruito e attrezzato mediante delle regole», la seconda è invece per Kant una sorta di «talento particolare, che non può essere insegnato, ma solo esercitato».⁴⁴ Ciò trova conferma anche nell'*Antropologia pragmatica*, dove leggiamo:

il Giudizio (*iudicium*) non può essere istruito, ma soltanto esercitato; quindi il suo sviluppo si chiama maturità, ed è tale che non viene prima del tempo. [...] Se [infatti] ci dovesse essere una istruzione per il Giudizio, allora ci dovrebbero essere delle regole generali, secondo cui si possa distinguere se qualche cosa rientra o no nella regola; il che rimanda la questione all'infinito. Il Giudizio dunque è quella forma di intelletto, di cui si dice che non viene prima del tempo; esso si fonda sopra una lunga esperienza.⁴⁵

Quel che colpisce, però, è che a questo punto la trattazione kantiana del Giudizio nella prima *Critica* si interrompe improvvisamente, in una maniera che può apparire prematura, soprattutto se si tiene conto dell'importanza apparentemente assegnata a tale facoltà nel disegno complessivo dell'opera; importanza ribadita da Kant anche in un passaggio in cui afferma esplicitamente che l'Analitica dei principi va concepita nella sua interezza come una

«dottrina trascendentale della facoltà di giudizio»⁴⁶. Peraltro, colpisce anche il fatto che nessuno degli esempi citati da Kant a proposito della facoltà di giudizio sembri fare riferimento al suo uso squisitamente teoretico, cosa che invece ci si aspetterebbe, visto che il problema della prima *Critica* è appunto quello conoscitivo.⁴⁷

Da un lato, dunque, «il concetto di Giudizio» sembra ricoprire quella che è stata enfaticamente definita «una posizione-chiave nella *Critica della ragion pura*».⁴⁸ Dall'altro lato, però, la lettura dei rapidi passaggi dedicati da Kant a questo argomento nella prima *Critica* rivela che probabilmente in quest'opera non era ancora possibile fornire un'effettiva fondazione trascendentale per la facoltà di giudizio. Infatti, se ci si pone la domanda su quale sia «la via che il Giudizio deve seguire [...] per produrre contenuti di pensiero a livello di conoscenza e di scienza», si scopre inevitabilmente che, «a questo punto, sul Giudizio visto come facoltà», nella *Critica della ragion pura* «il discorso di Kant tace e non sarà più ripreso nel corso dell'opera».⁴⁹ Si può dunque ipotizzare che, a questo stadio, le idee di Kant sull'argomento presentassero ancora qualche punto oscuro e che egli non fosse in grado di esplicitare appieno i meccanismi del suo funzionamento. Per tale motivo credo che si possa applicare anche a tale facoltà, cioè al Giudizio, una considerazione di Oscar Meo originariamente sviluppata a proposito della nozione di schema nella prima *Critica*: «come tutte le strutture che in Kant operano una mediazione, il suo statuto non [è] chiaramente definibile» e presenta «qualche margine di indeterminatezza teoretica, di fluidità e di vaghezza».⁵⁰

Venendo ora alla seconda *Critica*, cioè la *Critica della ragion pratica*, ritroviamo qui la facoltà di giudizio in un capitoletto parimenti breve, ma altresì di grande significato, intitolato "Della tipica del Giudizio puro pratico". Un capitoletto che, in un certo senso, costituisce una sorta di *analogon* pratico di ciò che lo schematismo rappresentava per la facoltà teoretica di giudizio. Anche qui, infatti, a emergere è lo statuto sussumente e, al contempo, applicativo che è proprio del Giudizio in generale.⁵¹ Scrive infatti Kant:

per decidere se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un Giudizio pratico mediante il quale, quel che in una regola fu detto in modo universale (*in abstracto*), venga applicato *in concreto* a un'azione. Ma siccome una regola pratica della ragion pura [...] è una legge pratica e non una legge naturale mediante motivi determinanti empirici, ma una legge della libertà, [...] e siccome tutti i casi che avvengono possono appartenere ad azioni possibili, ma soltanto empiriche, cioè all'esperienza e alla natura; così pare assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso che, mentre come tale è sempre soltanto soggetto alla legge naturale, pure ammetta l'applicazione a se stesso di una legge della libertà, e al quale possa essere applicata l'idea soprasensibile del moralmente buono, che in esso dev'essere manifestata *in concreto*. [...] La regola del Giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge di natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica se le azioni sono moralmente buone o cattive. [...] Se la massima delle azioni non è tale da reggere al confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile.⁵²

È evidente come Kant, anche nell'esaminare il ruolo del Giudizio in un contesto pratico anziché strettamente teoretico, pensi a un vero e proprio statuto "mediatore" che sarebbe proprio di questa facoltà; là dove, in quest'ultimo caso, la mediazione in questione non è più quella fra i due tronchi della conoscenza umana, come nella prima *Critica*, ma – in maniera ancor più forte e abissale – fra le due dimensioni nelle quali si svolge l'esperienza umana nel suo complesso.⁵³ Dimensioni che, per Kant, sono quella sensibile e fenomenica, da un lato, e quella sovrasensibile e noumenica, dall'altro. L'uomo, cioè, è secondo Kant un "cittadino di due mondi" che non sono in alcun modo assimilabili tra loro, ma fra i quali si avverte nondimeno la fortissima esigenza di stabilire un contatto o "gettare un ponte".⁵⁴

Si tratta, com'è noto, di un tema di fondamentale importanza per tutto il pensiero di Kant, che riaffiora anche nella terza *Critica* con la contrapposizione fra i concetti della natura e il concetto della libertà, e che è appunto alla base della determinazione dello statuto del Giudizio in quest'opera.⁵⁵ Ad ogni modo, ciò che conta ai fini del presente discorso è che soltanto adesso, con la distinzione fra due modi di procedere della medesima facoltà di giudizio (cioè, determinante e riflettente), quest'ultima va oltre lo statuto meramente applicativo fin qui delineato e acquista invece una funzione propria, spontanea, specifica e autenticamente "inventiva". Soltanto adesso, cioè, il discorso sulla facoltà di giudizio, che ci era apparso singolarmente lasciato in sospeso nella prima *Critica* e aveva fatto soltanto una rapida comparsa nella seconda *Critica*, giunge a un pieno sviluppo. Si tratta di un compimento che, però, non è sinonimo qui di arresto o definitiva conclusione dell'elaborazione concettuale, giacché nel caso della nozione di Giudizio mi sembra quanto mai pertinente ciò che ha scritto Hilary Putnam in altro contesto (a proposito, cioè, della concezione kantiana dell'esperienza in generale): «Kant estende e approfondisce in continuazione la presentazione della sua concezione, e forse anche la concezione stessa».⁵⁶ Oppure, addirittura, si può essere tentati di applicare al caso specifico del Giudizio ciò che ha scritto Ernst Cassirer riguardo al particolare tipo di esperienza di lettura che si ha in generale con gli scritti di Kant:

Si incontrano dovunque nuovi dubbi e questioni [...]. Così i concetti divengono via via altri (da quello che parevano essere), a seconda del luogo in cui compaiono nella progressiva costruzione sistematica dell'insieme. Essi non sussistono fin dall'inizio come un sostrato immobile, quiescente, del movimento del pensiero, ma si sviluppano e si fissano solo in questo stesso movimento. Chi non tiene conto di questo tratto caratteristico, chi crede che il significato di un determinato concetto portante sia esaurito nella sua prima definizione e in tal senso cerca di tenerlo fermo e intatto lungo il procedere del pensiero come un termine immutabile – è già per forza di cose sulla strada di un'interpretazione errata.⁵⁷

5. La perdurante attualità del paradigma interpretativo di Arendt.

A questo punto, torniamo pure ad Hannah Arendt e alla sua particolare interpretazione di queste tematiche. In linea generale, da un lato bisogna senz'altro ammettere che

quanto più un'opera è articolata e complessa, tanto più è possibile che essa consenta (o addirittura richieda) interpretazioni diverse. Sotto questo riguardo, il caso della *Critica della facoltà di giudizio* può apparire esemplare. Infatti, basti solo pensare a come, nel Novecento, essa sia stata letta in maniere anche molto differenti da filosofi come Heidegger, Horkheimer, Plessner, Adorno, Derrida, Deleuze, Lyotard, Bourdieu e altri ancora. Dall'altro lato, però, va anche detto che la terza *Critica*, «a ripercorrerne mentalmente le tante fortune e sfortune interpretative», può anche apparire un'opera «difficilmente determinabile nel suo disegno complessivo e nei suoi obiettivi salienti, disseminata di ambiguità e di oscurità», ma ciò non deve spingere affatto a trarre la conclusione che essa sia allora «interpretabile a piacere».⁵⁸

Riguardo alla lettura di Arendt, il primo dato che emerge è proprio quello relativo al misconoscimento, da parte sua, della compattezza tematica e teoretica dell'opera. In più occasioni, infatti, la pensatrice tedesca dichiara senza mezzi termini – e, aggiungerei, senza preoccuparsi troppo di fornire basi testuali o motivazioni a sostegno della sua tesi – che la terza *Critica* sarebbe divisa in due parti fondamentalmente non comunicanti fra loro, cioè estetica e teleologia.⁵⁹ Oltre a ciò, come abbiamo appena visto, una comprensione della tematica del Giudizio in Kant non può limitarsi alla sola *Critica della facoltà di giudizio*, come accade invece nelle lezioni di Arendt (seppure con occasionali citazioni tratte anche da altri testi di Kant). Una tale tematica, infatti, vertendo su una facoltà di notevole importanza per il senso del criticismo kantiano nel suo complesso, emerge in più opere del filosofo tedesco, appartenenti anche a fasi diverse nello sviluppo del suo pensiero e facenti capo a dimensioni differenti del suo filosofare.⁶⁰ Nel caso di Arendt, peraltro, è facile rilevare come l'attenzione non solo venga riservata quasi unicamente alla terza *Critica*, ma venga addirittura limitata alla sola "Critica della facoltà estetica di giudizio", cioè alla prima parte dell'opera, e, all'interno di quest'ultima, pressoché soltanto ai succitati §§ 39-41. Il che, evidentemente, implica che l'analisi kantiana del bello venga in gran parte saltata (perlomeno quanto a citazioni dirette e approfondimenti del testo), che si presti ancora meno attenzione al sublime (al quale, pure, è dedicata un'intera sezione della terza *Critica*) e che ci si disinteressi del tutto della seconda parte, la "Critica della facoltà teleologica di giudizio". Una parte dell'opera, quest'ultima, che però – com'è stato osservato – probabilmente «tiene insieme il kantismo nel suo insieme [...] ancor più del "Giudizio estetico"».⁶¹ Oltre a ciò, entrando maggiormente nello specifico e spingendosi col discorso in un ambito un po' più tecnico, si potrebbe porre la questione di quanto sia fondata e affidabile l'interpretazione arendtiana di singoli momenti della dottrina kantiana del gusto e del bello, ad esempio riguardo alla nozione di immaginazione e al delicato rapporto tra schemi ed esempi.⁶² Oppure, ancora, ci si potrebbe interrogare su quanto Arendt tenga conto della sottile ma nondimeno rilevante distinzione, nella terza *Critica*, fra senso comune e sano intelletto umano,⁶³ con tanto di definizione del primo come *sensus communis aestheticus* e del secondo come *sensus communis logicus*, e con tanto di specificazione secondo cui «il gusto può essere detto *sensus communis* con più ragione del sano intelletto».⁶⁴

Tutto questo è difficilmente negabile e difficilmente sottovalutabile. E, infatti, la lettura arendtiana di Kant non ha mancato di suscitare critiche e accuse di «indebita appropriazione ermeneutica», di «eccessiva disinvoltura» nell'analisi del testo e di «stravolgimento della lettera e del dettato kantiano». ⁶⁵ Alla luce di ciò, ci si potrebbe allora domandare come mai la sua teoria del Giudizio (incompiuta, peraltro, in quanto presentata solo in maniera incompleta nelle lezioni del 1970 e nella *Vita della mente*), accanto alla sua teoria dell'azione (presentata invece in maniera compiuta in *Vita attiva*), sia stata enfaticamente definita come «l'eredità principale lasciata da Arendt al pensiero politico novecentesco». ⁶⁶ Il punto, molto semplicemente, è che i problemi posti da Arendt sono filosofici, più che filologico-interpretativi (senza voler con questo minimamente sminuire il senso e la portata di questi ultimi). Detto altrimenti, la concezione della valenza *etico-politica* del Giudizio che Arendt ricava dalla sua lettura della facoltà *estetica* di giudizio, la sua particolarissima idea secondo cui «i temi della *Critica del Giudizio*» sarebbero «tutti di eminente significato politico», ⁶⁷ va compresa sullo sfondo di una visione filosofica molto profonda e radicale della contemporaneità. Vale a dire, sullo sfondo di una visione della condizione di crisi attuale che renderebbe per l'appunto urgente, prima di ogni altra cosa, una riscoperta delle risorse al contempo intellettuali e pratiche offerte da una facoltà come il Giudizio. Una facoltà singolare, quest'ultima: una facoltà «che interpreta», che opera «attraversando e rendendo comunicabili più dimensioni» e che, «con la sua vocazione "riflettente" e la sua natura di *Mittelglied*» (termine medio) «fa valere fin dal principio la prospettiva di una pluralità di sensi e di un articolarsi di molteplici codici». ⁶⁸

La domanda, dunque, si trasforma in quella relativa alla proficuità di un'interpretazione che, volendo servirsi della succitata formula di Otfried Höffe, può forse essere considerata un fraintendimento ma, se anche lo è, rappresenta comunque un fraintendimento molto produttivo. Vale a dire, a imporsi è la domanda relativa alla sua attualità o meno, al suo potere o meno di contribuire quantomeno al chiarimento di alcuni processi e problemi del nostro presente, inteso come un tempo di crisi paragonabile e di fatto spesso paragonato (in maniera talvolta appropriata e talvolta invece un po' affrettata e confusa) all'epoca di crisi della civiltà europea in cui si trovò a vivere la stessa Arendt. Credo che a una tale domanda debba essere fornita una risposta positiva, ovvero che vada sottolineata la perdurante proficuità dell'approccio dischiuso da Arendt (senza per questo tacerne le eventuali lacune o criticità, ovviamente). A testimoniare lo è, in primo luogo, la ricchezza dei testi stessi dell'autrice e, oltre a ciò, il fatto che una diagnosi sulle criticità del momento attuale non può non includere tra i fattori problematici del nostro tempo (proprio come faceva Arendt in relazione al *suo* tempo) «una diffusa paura di giudicare» che, in maniera lenta e strisciante, si è insinuata un po' ovunque. ⁶⁹ A tal proposito, si pensi a come già la riflessione sul totalitarismo, in un certo senso, e poi anche la presenza al processo ad Eichmann svoltosi a Gerusalemme nel 1961 (da cui scaturirà il celebre libro-resoconto *La banalità del male*) abbiano contribuito a spingere Arendt a indirizzare i propri sforzi verso una teoria del Giudizio. Secondo Ronald Beiner, infatti, agli occhi della filosofa tedesca «la crescita

dell'assenza di senso nel ventesimo secolo» (contraddistinto da «malvagità senza precedenti», capaci di «sfuggire a ogni comprensione») era stata «accompagnata da un'atrofia del senso comune», da una vera e propria «atrofia della facoltà di giudizio»: ciò che, per Arendt, aveva contribuito a rendere «possibile in prima istanza i mostruosi crimini di Eichmann». ⁷⁰ Com'è stato notato anche da altri interpreti, «fu in particolare l'esperienza arendtiana della Germania nazista a fornire lo sfondo negativo per la sua teoria del Giudizio». ⁷¹ Il che, senza dubbio, contribuisce a spiegare il senso di necessità e di crisi che traspare dalle pagine delle lezioni e degli altri testi di Arendt, e, in un'epoca come quella presente segnata dalla triste rinascita di tentazioni nazionaliste e autoritarie in varie parti d'Europa e del mondo, sembra rendere urgente una rinnovata riflessione su un tema come la capacità, nonostante tutto, di giudicare in maniera libera e autonoma.

Da ultimo, come testimonianza di quella che ho chiamato la perdurante proficuità dell'approccio di Arendt, vi è anche la straordinaria storia degli effetti della sua teoria del Giudizio politico dagli anni Ottanta a oggi. Una ricostruzione di tale storia degli effetti è stata fornita, fra gli altri, da una studiosa attenta di Arendt come Simona Forti, la quale ha notato la difficile difendibilità delle lezioni di Arendt «[d]al punto di vista dell'acribia filologica e dell'analisi testuale», ma ne ha altresì sottolineato la rilevanza come «testo "pionieristico" che ha aperto la strada ad un ampio dibattito filosofico-politico» dagli anni Ottanta a oggi. ⁷² Nella sua ricostruzione delle varie «contese sull'eredità arendtiana» a partire dalla concezione del Giudizio estetico-politico, Forti prende principalmente in esame le letture fornite da autori come Ernst Vollrath, Ronald Beiner, Seyla Benhabib e Jean-François Lyotard, ma anche le opinioni espresse al riguardo da Jürgen Habermas, Hans Jonas e altri ancora. ⁷³ Per quanto mi riguarda, invece, mi limiterò qui a un solo caso, però molto recente, ovvero al lavoro di Alessandro Ferrara *La forza dell'esempio*. Un lavoro, quello di Ferrara, basato sull'idea che la realtà nel suo insieme, per essere adeguatamente compresa, non sia riducibile a un unico principio o punto di vista ma si regga su tre «grandi forze», definite come «la forza delle cose» (ovvero «la forza di ciò che esiste» di per sé, in maniera per così dire immediata, e può essere solo descritto), «la forza delle idee» (ovvero «la forza di ciò che deve essere» in base a standard normativi introdotti dall'uomo e, dunque, ha un carattere prescrittivo) e, infine, «la forza di ciò che è come dovrebbe essere ovvero la forza dell'esempio». A partire da qui, Ferrara spiega che solamente Kant, «con il suo concetto di *giudizio riflettente*, rivisitato più tardi da Hannah Arendt», sarebbe riuscito a cogliere questa «terza forza che, per vari motivi, mai nella storia della filosofia occidentale ha ricevuto un'attenzione comparabile per ampiezza e profondità a quella dedicata alle altre due». ⁷⁴

L'idea di fondo, dunque, è quella secondo cui il mainstream della filosofia occidentale sarebbe rimasto focalizzato solo su due blocchi contrapposti («ciò che è» vs. «ciò che deve essere»), intesi in maniera astratta, per così dire, e senza concepire possibilità di mediazioni o soluzioni intermedie efficaci. Ciò, possiamo aggiungere, è perfettamente in linea con una certa impostazione generale del discorso filosofico, tipica della nostra tradizione, che si fonda sulla creazione di dualismi rigidi, impenetrabili,

apparentemente inevitabili: dualismi che si ritrovano poi, in forme diverse, nei vari ambiti delle diverse discipline filosofiche (ontologia, gnoseologia, estetica, etica, politica, ecc.). Ora, ciò che viene enfaticamente definito da Ferrara come «il paradigma del Giudizio» – grazie al fatto di poggiare sulla «condivisione di un *sensus communis* che sia diverso dal senso comune o dal sapere consolidato che varia di luogo in luogo» ma, al contempo, di non postulare l'esistenza di un sistema di regole assoluto, «indipendente dal riferimento a una prassi inclusa in una forma di vita» – renderebbe possibile «coniugare insieme quello che nessuna dottrina filosofica contemporanea sembra capace di riconciliare pienamente: l'*universalismo* e il *pluralismo*» (generalmente intesi, infatti, come blocchi contrapposti fra i quali si deve unilateralmente scegliere, senza possibilità di mediazione).⁷⁵ Un'esigenza, quest'ultima, che si è imposta a livello *teorico* in filosofia ormai da molti decenni e che, d'altra parte, non è affatto priva di ricadute *pratiche*.⁷⁶ Anzi, si può dire che una tale esigenza emerga in modo sempre più prepotente e immediato a partire dal mondo stesso della nostra prassi, in un'epoca, come quella attuale, caratterizzata dall'incontro-scontro fra culture, forme di vita, pensieri, sistemi e codici valoriali, ideali e paradigmi diversi. «Che *tertium datur*», scrive allora Ferrara, cioè che esista «una possibilità terza, e non meramente procedurale, fra l'*universalismo* di principio e il mero ricostruire strutture di significato localmente vigenti che plasmano la soggettività e insieme la prendono in ostaggio: questa è la lezione duratura che il filosofo e il teorico della politica del XXI secolo possono ancora trarre dalla *Critica della facoltà di giudizio*».⁷⁷ O, più precisamente, da una *Critica della facoltà di giudizio* letta con lenti arendtiane, con gli strumenti interpretativi che per prima Hannah Arendt ci ha saputo fornire.

Note:

¹ In questo contributo verranno usate per comodità alcune sigle identificative nel caso degli scritti di Hannah Arendt: RG = *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004; TGP = *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr. it. di P. P. Portinaro, il melangolo, Genova 2005; TPF = *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991. L'autore ringrazia Vittoria Sisca per avere letto una prima versione del presente contributo e avere fornito alcune utili osservazioni ai fini di un suo miglioramento.

² S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 20, 23.

³ L.P. e S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism*, in G. Williams (a cura di), *Hannah Arendt. Critical Assessments*, vol. 4, Routledge, London-New York 2006, p. 22.

⁴ S. Forti, *op. cit.*, p. 23.

⁵ In questo contributo farò uso di entrambi i termini, Giudizio e facoltà di giudizio (impiegati nelle traduzioni della terza *Critica* di Kant per rendere il termine *Urteilkraft* che, per l'appunto, indica in Kant una delle facoltà conoscitive superiori, insieme all'intelletto e alla ragione). Terrò invece accuratamente distinti questi due termini da "giudizio", da intendere come traduzione di *Urteil* (il giudizio come enunciato o proposizione che congiunge e mette in relazione un soggetto e un predicato). Purtroppo non sempre nelle traduzioni delle opere di Arendt e, in generale, negli scritti su questa tematica kantiana, tale differenza terminologica e concettuale viene osservata in modo fedele. Data l'importanza della questione e la facilità con cui si possono generare fraintendimenti, ho proceduto a sostituire anche nelle citazioni la parola "giudizio" con "Giudizio" o "facoltà di giudizio" tutte le volte in cui il riferimento, per l'appunto, era ambiguo o addirittura errato.

⁶ Cfr. TPF, pp. 256-257.

⁷ TPF, p. 262.

⁸ TPF, pp. 265-266.

⁹ Cfr. TPF, p. 266.

¹⁰ TPF, pp. 268-269, 272-273. Per Arendt, una «società di consumatori», fondata su una «posizione fondamentale verso tutti gli oggetti» che è essenzialmente quella del mero consumo, può addirittura condurre alla «rovina di tutto ciò che tocca» (TPF, p. 272).

¹¹ TPF, pp. 271-273.

¹² TPF, p. 280.

¹³ TPF, p. 281.

¹⁴ TPF, p. 281.

¹⁵ TPF, pp. 282-283.

¹⁶ Cfr. TPF, p. 284.

¹⁷ Cfr. TPF, p. 284.

¹⁸ A tal proposito, oltre alla *Critica della facoltà di giudizio* si vedano anche alcune *Riflessioni* kantiane spazianti dall'inizio degli anni settanta alla metà degli anni ottanta del Settecento, le quali recitano ad esempio: «Proprio perché nel gusto ne va del fatto che qualcosa piaccia anche agli altri, esso si riscontra solo in società»; «Il gusto è socievole»; «Il giudizio di gusto è un giudizio sociale e serve anche alla socievolezza, ma anche alla socializzazione delle sensazioni gradevoli»; «Il gusto è la sensazione sociale»; «Senso comunitario: il gusto» (I. Kant, *Riflessioni sul Gusto*, tr. it. a cura di O. Meo, Aesthetica, Palermo 2013, pp. 34, 39, 41, 56, 69).

¹⁹ TPF, p. 285 (corsivo mio).

²⁰ TPF, pp. 282-284.

²¹ A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 39.

²² Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, tr. it. di C. Cicogna, M. Vento, Appendice a TGP, pp. 139-213.

²³ *Ivi*, p. 189.

²⁴ RG, pp. 42, 45.

²⁵ Cfr. RG, pp. 22-23. In una situazione, come quella attuale, di «totale collasso degli standard morali», il Giudizio diventa allora «l'autentico arbitro tra il bene e il male». Esso è «la facoltà che entra in gioco quando ci imbattiamo nelle cose particolari», quando si tratta di sussumere il particolare sotto una norma universale ma senza avere a disposizione «regole per la sussunzione», senza potersi basare su «regole o norme fisse da applicare» (RG, pp. 118-120).

²⁶ RG, pp. 120-122. Sulle «inferenze del Giudizio» cfr. anche I. Kant, *Logica*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, §§ 81-93, pp. 126-130.

²⁷ TGP, p. 95.

²⁸ Cfr. TGP, pp. 96-97, 102-103, 112.

²⁹ D. Cecchi, *La costituzione tecnica dell'umano*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 51, 54.

³⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, §§ 39-41, pp. 128-134.

³¹ Cfr. TGP, pp. 104-116.

³² S. Forti, *op. cit.*, p. 332 (corsivo mio).

³³ O. Höffe, *Immanuel Kant*, tr. it. di S. Carboncini, P. Rubini, il Mulino, Bologna 2002, p. 263.

³⁴ Lettera di Kant a C.L. Reinhold del 28 dicembre 1787, in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, tr. it. a cura di O. Meo, il melangolo, Genova 1990, p. 164.

³⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § IX, p. 33.

³⁶ La genesi iniziale della *Critica della facoltà di giudizio* a partire dal progetto di una *Critica del gusto* viene spesso sottolineata proprio da Arendt (cfr. TGP, pp. 21, 28, 101, 105). Ancora nelle lettere a C.G. Schütz del 25 giugno 1787, a L.H. Jakob dell'11 settembre 1787 ed a C.L. Reinhold del 28 dicembre 1787 Kant afferma di doversi dedicare «al *Fondamento della critica del gusto*», all'«elaborazione della *Critica del gusto*» (*Epistolario filosofico*, cit., pp. 154, 156, 164). Invece, nella lettera a C.L. Reinhold del 12 maggio 1789 egli parla ormai definitivamente di una «*Critica del Giudizio* (di cui la *Critica del gusto* costituisce una parte)» (*ivi*, p. 188).

³⁷ F. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, p. 18.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 4.

³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, A132/B171, p. 295.

⁴⁰ Cfr. H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 269-270.

⁴¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A796/B824, p. 1123. Se l'intelletto, in generale, è infatti definibile come «la facoltà delle regole», il Giudizio è invece «la facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola» (*Ivi*, A132/B171, p. 295).

⁴² A. Guerra, *Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 67 (corsivi miei).

⁴³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A132/B171, p. 295. Sulla valenza applicativa della facoltà di giudizio, cfr. anche I. Kant, *Prima In-*

roduzione alla Critica della capacità di giudizio, tr. it. di F. Valagussa, Mimesis, Milano-Udine 2012, § VI, pp. 69-71.

⁴⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A133/B172, p. 295.

⁴⁵ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009, § 42, pp. 85-86.

⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A136/B175, p. 299.

⁴⁷ A proposito degli esempi riportati da Kant, si vedano l'*Antropologia pragmatica* (cit., § 42, p. 85) e la *Critica della ragion pura* (cit., A134/B173, p. 297).

⁴⁸ P. Heintel, T. Macho, *Zur Voraussetzungsproblematik des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes und ihre Bedeutung für einen neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff*, in I. Heidemann, W. Ritzel (a cura di), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981*, de Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 164.

⁴⁹ S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 96.

⁵⁰ O. Meo, "Un'arte celata nel profondo". *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, il melangolo, Genova 2004, p. 91.

⁵¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 149, dove si parla di «sussunzione di un'azione possibile per me nel mondo sensibile sotto una legge pura pratica».

⁵² *Ivi*, pp. 147, 151.

⁵³ È lo stesso Kant, del resto, a parlare di «un immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprainsensibile» (I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § II, pp. 11-12).

⁵⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § IX, p. 31. Mutuo l'espressione "cittadino di due mondi", in riferimento alla filosofia di Kant, da H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 441-465.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, § IX, pp. 30-32.

⁵⁶ H. Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*, tr. it. di L. Ceri, C. Gabbani, P. Tripodi, il Mulino, Bologna 2013, p. 257.

⁵⁷ E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1997, pp. 170-171.

⁵⁸ E. Garroni, *L'arte e l'altro dall'arte*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 3-4. Per Garroni, pur trattandosi di «un'opera ricchissima [...] e forse qua e là anche un po' disordinata e non completamente rifinita», la *Critica della facoltà di giudizio* è infatti «tematicamente e teoreticamente compatta» (*Ibid.*).

⁵⁹ Cfr. TGP, pp. 23, 25.

⁶⁰ Per una ricostruzione sistematica del ruolo svolto dalla facoltà di giudizio nel complesso del criticismo kantiano, cfr. W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, in particolare pp. 23-78.

⁶¹ P. Riley, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in «Political Studies», XXXV, n. 3, 1987, p. 383.

⁶² Cfr. TGP, pp. 119-127.

⁶³ I termini originali sono, rispettivamente, *Gemeinsinn* e *sensus communis* per "senso comune" e *bloß gesunder Verstand* o *gemeiner Menschenverstand* per "sano intelletto umano" o "comune intelletto umano".

⁶⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § 40, p. 131n (sono debitore, per queste specificazioni relativamente al concetto kantiano di senso comune, a F. Menegoni, *op. cit.*, pp. 100-105).

⁶⁵ S. Forti, *op. cit.*, pp. 335-336.

⁶⁶ M. Passerin D'Entreves, *Arendt's Theory of Judgment*, in D. R. Villa (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 245.

⁶⁷ TGP, p. 27.

⁶⁸ C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, p. 266.

⁶⁹ RG, p. 17.

⁷⁰ R. Beiner, *op. cit.*, pp. 148, 150 (corsivi miei).

⁷¹ A. Wellmer, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in G. Williams (a cura di), *op. cit.*, p. 219.

⁷² S. Forti, *op. cit.*, p. 336.

⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 337-362.

⁷⁴ A. Ferrara, *op. cit.*, pp. 17-18, 20.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 23, 25, 37.

⁷⁶ Giusto per citare un solo esempio, era del 1983 l'importante libro di Richard J. Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983) che, facendo un bilancio su un dibattito già avviato da tempo e tentando di proporre una via d'uscita dall'impasse, postulava la necessità di andare finalmente oltre la dicotomia tra un insostenibile e astratto oggettivismo, da un lato, e uno sterile e spesso banale relativismo, dall'altro.

⁷⁷ A. Ferrara, *op. cit.*, p. 63.