

Alessio Lo Giudice

Sulla crisi del giudizio politico

On the Crisis of Political Judgement

Abstract: Within the technological society the political judgements seem the expression of an emotion. But is this still a political judgment? Could the apparent freedom of the emotional reaction be considered as a case of political freedom? Or, on the contrary, the political freedom is on the field just when an appropriate political judgment, founded on a critical deliberation, is possible? In order to answer to these questions, the paper aims at analysing the conceptual structure of the political judgment and the relationship between freedom and thought implied by such a structure. The purpose is to grasp the deep change (crisis) of the political judgement caused by the impact of new media technologies. Theoretical support will be looked for in Hannah Arendt's theory of political judgement.

Keywords: Judgment, Politics, Freedom, Culture, Arendt.

1. Giudicare senza pensare?

Le tecnologie digitali, che incarnano oggi l'appendice quotidiana delle nostre esistenze, incidono sui processi di auto-rappresentazione degli individui? A ben vedere, nel XVII secolo, nel tempo della rivoluzione scientifica, l'ossessione per le macchine rappresentava più di una infatuazione passeggera e alla moda. Al contrario, condizionava, ed era condizionata, dall'antropologia dell'*homo faber* e dell'*homo technologicus*. Cioè dall'auto-rappresentazione dell'individuo quale ente in grado di sfruttare la ragione strumentale per migliorare le proprie condizioni di vita. Perché mai, dunque, le tecnologie contemporanee dell'era digitale, con i loro riflessi nell'ambito della comunicazione privata e pubblica, dell'organizzazione del lavoro, dei processi produttivi, non dovrebbero incidere sull'auto-rappresentazione degli individui? E, in particolar modo, perché mai gli atteggiamenti narcisistici e solipsistici, stimolati dalle tecnologie di comunicazione, non dovrebbero riflettersi sulla capacità di pensarsi come soggetti? Il linguaggio binario, con il quale si esprimono le preferenze sui social, ad esempio, determina o no uno scivolamento antropologico verso la standardizzazione delle preferenze e quindi l'omologazione?

In realtà, l'impressione è che si stia consolidando l'immagine performativa di una società abitata da singolarità standardizzate. Singolarità che si illudono, isolandosi con l'appendice tecnologica personale, di essere uniche, irriducibili ad al-

tro e infinitamente libere e che, a ben vedere, proprio tramite quest'isolamento tecnologico e questa libertà digitale, riproducono continuamente comportamenti standard, puntualmente identici, massificati. D'altra parte, questa mutazione antropologica, che si manifesta soprattutto nei luoghi della relazione e della comunicazione digitali, pare corrispondere agli interessi dei dispositivi politici neoliberali. La rete, con tutte le sue propaggini, in quanto spazio della libertà illimitata, si rivela infatti come area sterminata in cui realizzare un sistematico controllo sociale: "La società del controllo digitale fa un uso massiccio della libertà: essa è possibile soltanto grazie all'autoesposizione, all'autodenudamento volontari"¹.

Ma questa volontaria esposizione, percepita dalla singolarità come espressione di libertà, rischia di tradursi in un atto di sottomissione incontrollata. Le note vicende di Cambridge Analytica, unite all'ormai importante letteratura sui cosiddetti *Big data*², mostrano infatti come la comunicazione, la condivisione, la partecipazione nella rete digitale, necessariamente standardizzate nel linguaggio, producano una merce preziosa e quindi ambita. I nostri dati sono infatti raccolti e processati al fine di prevedere i nostri stessi comportamenti con la possibilità, dunque, di indurli facilmente dall'esterno con gli stimoli del marketing digitale a cui siamo tutti sensibili. A pensarci bene, in tal modo si accede alla nostra psiche prima di qualsiasi nostra scelta, si condizionano le nostre azioni prima di qualsiasi nostra riflessione. A pensarci ancora meglio, è la nostra libertà ad essere posta in gioco in maniera inedita:

La crisi della libertà nella società contemporanea consiste nel doversi confrontare con una tecnica di potere che non nega o reprime la libertà, ma la sfrutta. La libera scelta viene annullata in favore di una libera selezione tra le offerte [...] Il like è il suo segno: mentre consumiamo e comunichiamo, anzi mentre clicchiamo like, ci sottomettiamo al rapporto di dominio.³

Ma, se le cose stanno così, siamo di fronte ad una inquietante dissociazione tra libertà e pensiero. La riflessione evapora. Non fonda l'espressione delle nostre preferenze. Esse si determinano su un piano pre-riflessivo abitato dagli stimoli esterni resi efficaci dalla nostra continua esibizione. Stimoli a cui reagiamo emotivamente, perché questo è il linguaggio dello spazio digitale. La riflessione razionale non è adeguata a tale spazio, è lenta, non è a tempo. L'emozione, al contrario, incarna la logica della reazione rapida, facilmente comunicabile, calcolabile, standardizzabile. Le emozioni, del resto, si generano nello spazio che precede la riflessione, nel quale non vi è piena consapevolezza perché si re-agisce di istinto. Uno spazio non

1 Byung-Chul Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, notte-tempo, Roma 2016 (ed. orig. 2014), p. 18.

2 Tra i molti testi disponibili si segnalano, C. O'Neill, *Armi di distruzione matematica. Come i Big Data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Bompiani, Milano 2016 (ed. or. 2016); M. Dugain, C. Labbé, *L'uomo nudo. La dittatura invisibile del digitale*, Enrico Damiani Editore, Brescia 2016 (ed. or. 2016);

3 Ivi, p. 25.

abitato dal pensiero in senso proprio. Uno spazio di libertà emotiva che pare tutta la nostra libertà ma che è, per la natura dei luoghi digitali in cui si incarna, uno spazio eterodiretto nel quale si realizza la separazione, appunto, tra libertà e pensiero.

Questa separazione acquista un significato peculiare nel contesto politico e, in particolare, nell'ambito esistenziale del cittadino inteso quale soggetto politico. Questa separazione mette infatti in discussione la struttura stessa della manifestazione immediata e universale dell'agire politico che consiste nella possibilità di esprimere un giudizio politico sui processi sociali. Come scrive Vincent Descombes⁴, per definire un giudizio quale giudizio politico sono necessarie due condizioni. La prima implica che, da parte degli attori, il giudizio non sia inteso come un'espressione di sé personale e insindacabile. Chi giudica deve contemplare infatti la possibilità di essere criticato, rettificato, corretto. La seconda condizione comporta la consapevolezza dell'esistenza di un punto di vista, contestuale o universale, che consenta di affermare se un giudizio equivale o meno ad un errore politico. Già questa definizione del giudizio politico comprende il pensiero, e quindi la riflessione, come elementi costitutivi del giudizio stesso. Se ho coscienza dell'eventualità che il mio giudizio possa essere oggetto di critica e rettifica sulla base di un punto di vista esterno, sarò naturalmente incline a intendere il mio giudizio quale esito di una riflessione in grado di tenere in considerazione queste possibilità.

Se invece il mio giudizio politico si riduce all'espressione di un'emozione, di una rapida reazione, la riflessione sulla capacità del mio giudizio di sopportare la critica e la valutazione esterna è esclusa a priori. Il problema non si pone perché il mio giudizio è insindacabile e quindi insuscettibile di valutazione. Ma è un giudizio politico? È tale un giudizio privo di pensiero? La libertà apparente della reazione emotiva, che si sottrae alla valutazione, può essere considerata come espressione di libertà politica? O la libertà politica si gioca invece sulla possibilità stessa di esprimere un giudizio politico in senso proprio? Occorre comprendere più a fondo la struttura del giudizio politico, il rapporto tra libertà e pensiero che essa implica, se si vuole cogliere la mutazione profonda che le tecnologie determinano rispetto alla possibilità di elaborare un pensiero politico.

2. Sulla facoltà di giudicare

Come è evidente, l'uomo, vivendo, giudica continuamente la realtà naturale e sociale, attribuendo ai diversi aspetti che la costituiscono nomi e significati. Per queste ragioni, è possibile individuare plurime dimensioni quotidiane e ordinarie del giudizio che generano, in virtù dei complessi processi di civilizzazione, forme speciali di esercizio della facoltà di giudicare, come nel caso del giudizio morale, del giudizio giuridico, del giudizio estetico e del giudizio politico. Che la facoltà di giudicare abbia a che vedere con il modo stesso attraverso il quale l'uomo incontra

4 Cfr. V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, in *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Éditions du Seuil, Paris 2008, pp. 9-10.

il mondo è già testimoniato dal greco *krinein*, nella misura in cui rinvia alla misura dell'azione e del pensiero retti. Per questo, sin dalla logica arcaica, la facoltà di giudicare è associata alla saggezza come virtù che consente di cogliere la retta misura quale espressione del *lógos*. Un concetto, quello di *lógos*, che, come è noto, è in grado di evocare una pluralità di significati secondo un ampio spettro che include l'idea di linguaggio, di discorso, di ragione e anche di giudizio quale rinvio al senso ultimo di tutte le cose e alla capacità di pensare e agire di conseguenza. A tal proposito, in un celebre frammento di Eraclito si legge: “per chi ascolta non me, ma il *lógos*, sapienza è intuire che tutte le cose sono Uno, e l'Uno è tutte le cose”⁵. La sapienza (*φρόνησις*), che è anche la capacità di giudicare con misura uomini e cose, ha quindi a che vedere con la facoltà di intuire la “legge” a partire dalla dimensione particolare di ciascun fenomeno, l'ordine oggettivo che riunisce la molteplicità degli elementi che percepiamo.

Un ordine di ciò che esiste e che, già per Eraclito, non è comprensibile una volta e per tutte: “Ma questo *lógos* che è, gli uomini non lo comprendono mai, né prima di porgervi orecchio, né dopo averlo ascoltato”⁶. È la trama invisibile che sostiene il mondo dei fenomeni, di ciò che appare e, quindi, è per noi. Una trama, il *lógos*, che, allo stesso tempo, si mostra attraverso i fenomeni. Giudicare consiste, a questo stadio di riflessione, nel distinguere la singolarità di ogni cosa, il particolare, riconducendolo al *lógos*. Questa operazione è, da una parte, fondamentale per vivere secondo la retta misura e, dall'altra, impossibile in senso assoluto proprio a causa dell'ineffabilità del *lógos*. Il problema del giudizio senza fondamento sembra dunque albeggiare già nella riflessione esoterica dei presocratici.

Del resto, nei frammenti di Eraclito è possibile comunque cogliere una feconda linea di riflessione che riconduce il criterio del giudizio, e quindi il *lógos* come suo fondamento, a ciò che è comune, *xunos*, che è l'equivalente ionico (quindi nel dialetto di Eraclito) di *koinos*. Ma lo ionico *xunos* deriva a sua volta da *sunnos*, che è l'equivalente di *nous*, cioè del comune intendimento, del comune intelletto, del senso comune inteso non come il senso attribuito dai più alle cose di questo mondo ma come un punto di vista tendenzialmente oggettivo. Qualcosa che evoca l'idea di un orizzonte naturalmente comune di significati.

Per queste ragioni, quando Eraclito usa il termine *xunos*, tradotto in diversi testi⁷ come ciò che è comune, la comune ragione, ciò che è uguale per tutti, allude, in ogni caso, al senso universale, nascosto certamente (perché come egli sostiene in un celebre frammento: l'origine ama nascondersi) ma nondimeno pensabile a partire dall'idea di ciò che è ontologicamente comune a tutti: “coloro che parlano in accordo con l'intuizione devono fondarsi su ciò che è comune (*ζῶνῶ*)⁸ [...] per-

5 Eraclito, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 128 (ed. or. ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ, V secolo a. C.).

6 Ivi, p. 129.

7 Cfr. G. Gentile, *Storia della filosofia. Dalle origini a Platone*, Sansoni, Firenze 1964, pp. 51-59; G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969, p. 194; G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 341.

8 Eraclito, *Dell'origine*, cit., p. 130.

ciò bisogna seguire ciò che è comune. Ma benché il *lógos* sia comune, i più vivono come se avessero una sapienza (*φρόνησιν*) propria”⁹.

Il giudizio sul particolare, e quindi l'azione conseguente, per essere retto e in grado di ricondurre lo stesso particolare all'unità di tutte le cose, dovrebbe allora essere guidato da ciò che è comune, dalla comune ragione. Tuttavia, i più, ci dice Eraclito, vivono seguendo una sapienza propria, angusta, stretta, limitata, che non consente loro di cogliere il particolare che accade nell'orizzonte generale di un significato che tutti possono accettare e condividere. Non si fanno, i più, guidare dall'intuizione di ciò che è comune. Non si fanno guidare da quella che Immanuel Kant molti secoli dopo definirà mentalità larga. Un modo di pensare non a caso associato dal filosofo tedesco al *sensus communis* quale massima e quindi criterio principe del giudizio. È solo una suggestione, senza alcun fondamento filologico, l'associazione qui accennata tra Eraclito e Kant sul senso comune come criterio del giudizio. Una suggestione infondata e però in grado di indicare la direzione di una riflessione volta a indagare la portata strutturalmente politica della facoltà del giudicare nella misura in cui si nutre di un presunto punto di vista comune.

Si tratta, come è noto, della direzione intrapresa da Hannah Arendt nel suo celebre e incompiuto tentativo di delineare una teoria del giudizio politico proprio a partire dalla *Critica del Giudizio* di Kant¹⁰. Il tentativo si sarebbe dovuto compiere attraverso la scrittura della terza parte de *La vita della mente*. Scrittura che non ebbe mai luogo a causa della scomparsa della Arendt. Nel celebre *Post-scriptum a Pensare*, pubblicato in *La vita della mente*, troviamo dunque soltanto alcuni frammenti da cui si può, con molta difficoltà, provare a ricostruire il senso che la Arendt intendeva attribuire al giudizio come facoltà della mente. Sono spunti, in ogni caso significativi, in vista della comprensione della lettura politica che la Arendt suggerisce, in diversi scritti, della terza critica kantiana. Il punto sembra essere lo scarto incolmabile che si determina tra pensare e volere (temi a cui sono dedicate le prime due parti de *La vita della mente*): “O la volontà è l'organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione da cui

9 Ivi, p. 131.

10 Tra i diversi testi dedicati alla teoria del giudizio della Arendt si segnalano: M.P. D'Entrèves, *Arendt's theory of Judgement*, in D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 245-260; S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, pp. 350-362; B. Henry, “Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers”, in *Il Pensiero Politico*, XX, 1987, pp. 361-375; A. Meccariello, *Per una teoria del giudizio in Hannah Arendt*, in AA. VV., *Annuario Kainos V. Sotto giudizio*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2010, pp. 140-154. Una menzione a parte merita il lavoro di A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, in quanto parzialmente dedicato al concetto di validità esemplare che la Arendt introduce quale chiave di lettura volta illustrare il funzionamento del giudizio riflettente nella teoria del giudizio di Kant. La riflessione sulla validità esemplare, sebbene rilevante nell'ambito della teoria arendtiana del giudizio, esula dagli scopi della riflessione svolta in questa sede. Su quest'ultima questione, e nel contesto di una riflessione filosofico-giuridica, si segnala, inoltre, l'articolo di A. Condello, “Regole per applicare le regole. Giudizio, Diritto, Esempio”, in *Rivista di estetica*, 65, 2017, pp. 107-119.

verrebbe vincolata, o non è altro che un'illusione"¹¹. La riflessione sulla volontà, come facoltà mentale, conduce dunque ad un'*impasse* concettuale. Perché, secondo la Arendt, se la volontà ha un significato questo consiste nell'abisso (rispetto al pensiero) di pura spontaneità. Al contrario, la tradizione filosofica occidentale, ad eccezione della concezione marxiana, ha sempre tentato di spiegare il "nuovo", dettato dal "volere", riconducendolo a qualcosa che l'aveva preceduto, cioè l'antico. Ma ciò equivarrebbe ad affermare che la volontà non è mai libera. Ciò equivarrebbe, soprattutto, a negare la libertà stessa. Come si esce da quest'*impasse*?

A leggere le parole della Arendt, scritte a conclusione della parte de *La vita della mente* dedicata al *Volere*, in un paragrafo emblematicamente intitolato *L'abisso della libertà e il "novus ordo saeculorum"*, sembra che riflettere sul giudizio sia l'unica possibilità di uscita:

Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento, la facoltà del Giudizio, un'analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi "mi piace" o "non mi piace"¹².

Nel *Post-scriptum a Pensare* la Arendt sostiene, del resto, come il presupposto su cui intende basare la riflessione volta a isolare il giudizio quale autonoma facoltà della mente sia che "non si perviene a giudizi né mediante deduzione né mediante induzione; i giudizi, insomma, non hanno nulla in comune con le operazioni logiche"¹³. Il giudizio emerge dunque come un talento, come un dono che consente al soggetto di affrontare il mondo delle particolarità e delle apparenze, orientandosi verso un'azione o verso un'altra senza vincoli oggettivi. Senza la prigione deterministica del nesso di causalità. Per questo, è nella facoltà del Giudizio che risiederebbe la libertà autentica del soggetto che, nel giudicare il particolare senza alcuna regola o massima universale, affermerebbe la sua capacità di dare inizio a qualcosa.

2. Crisi della cultura

Ronal Beiner, nel suo prezioso saggio interpretativo sul giudizio in Hannah Arendt, scrive: "Tra le opere che Arendt pubblicò nella sua vita, quella più ricca di contributi allo studio del giudizio è il saggio 'La crisi della cultura: nella società e nella politica'"¹⁴. Su questo saggio occorre soffermarsi proprio perché, in questa sede, non si tratta certo di ricostruire tutti i frammenti della potenziale teoria del

11 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987 (ed. or. 1978), p. 308.

12 Ivi, p. 546.

13 Ivi, p. 310.

14 R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova 2005, p. 148 (ed. or. 1982)

giudizio della Arendt¹⁵. Si tratta, invece, di approfondire la complessa articolazione del rapporto tra libertà, pensiero e giudizio politico nei frangenti critici, nei tempi della crisi. A questo fine, il saggio richiamato da Beiner è più che appropriato considerando il nesso, posto dalla Arendt, tra crisi della cultura e natura politica del giudizio¹⁶.

Per la Arendt, la comprensione della crisi della cultura nella società di massa passa attraverso la distinzione tra gli oggetti di cultura intesi come cose, valori di scambio e merci di consumo. Una distinzione che acquisisce un senso particolare “allorché ‘la massa della popolazione sia stata incorporata nella società’”¹⁷. Nel XVIII e XIX secolo, gli oggetti culturali, cioè quegli oggetti che ogni civiltà genera come traccia permanente del suo spirito (per la Arendt le opere d’arte innanzitutto, ma andrebbero inclusi anche i sistemi di pensiero elaborati dai grandi intellettuali) sono già oggetto di appropriazione, di monopolizzazione da parte della borghesia europea che se ne serve per acquisire uno status che, *naturaliter*, le manca. Bisognava cioè opporre, al disprezzo degli aristocratici nei confronti della mera pratica capitalistica, la capacità dei borghesi di progredire coltivando, ai più alti livelli, autentici interessi culturali. Ma questo processo di appropriazione comporta una prima degradazione dell’oggetto culturale in valore di scambio. L’oggetto culturale, che ha come caratteristica identificativa l’immortalità perché “solo ciò che sopravvive nei secoli potrà infine rivendicare il titolo di oggetto culturale”¹⁸, diventa attributo dello *status* raggiunto e, quindi, perde la sua distanza immortale per ridursi a valore che il singolo può incassare e far circolare in cambio del riconoscimento sociale.

La degradazione ulteriore si genera in virtù della crescita della società di massa vera e propria. Nel contesto della società di massa in senso stretto, gli oggetti culturali non sono infatti valore di scambio ma vero e proprio divertimento, quindi si trasformano in merce di consumo. Dunque, riepilogando, la borghesia colta ottocentesca valuta e svaluta gli oggetti culturali in quanto valori di scambio e quindi beni sociali. Al contrario, la società di massa novecentesca, a cui possiamo associa-

15 Per queste ragioni, si prescindere da questioni pur rilevanti nell’ambito di un’esegesi della frammentata teoria del giudizio della Arendt, come è il caso della cesura, da più parti sottolineata, tra una prima concezione del giudizio quale componente determinante della vita politica dal punto di vista dell’attore e una seconda concezione, successiva al 1971, del giudizio come attività mentale relativa al punto di vista dello spettatore (su questa cesura, oltre al citato saggio di Beiner, si veda M.P. D’Entrèves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità dell’irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987, pp. 155-169). Sebbene sia condivisibile la cronologia concettuale proposta nei testi segnalati, ritengo che il nucleo teoretico, che qui interessa, del rapporto tra giudizio, politica e libertà, rimanga comunque costante nella riflessione della Arendt.

16 Per una puntuale riflessione a partire dal saggio in oggetto si segnala, tra gli altri, S. Marino, “Crisi della cultura e valorizzazione del Giudizio estetico-politico”, in *Philosophical Readings*, X, 1, 2018, pp. 48-56.

17 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017, p. 257 (ed. or. 1954).

18 Ivi, p. 262.

re, per il ragionamento qui proposto, anche quella del nuovo millennio, non valuta o svaluta gli oggetti culturali per fini sociali ma, semplicemente, li consuma. Si potrebbe pensare, sostiene la Arendt, che l'uso degli oggetti culturali da parte della buona borghesia fosse più degradante, per la cultura, del consumo opposto dalla società di massa. E ciò per la semplice ragione che l'uso borghese equivale a una funzionalizzazione egoistica dell'oggetto culturale che ne determina il logoramento: "guardare un quadro nell'intento di completare le proprie nozioni su un'epoca può essere utile e legittimo quanto lo è servirsi della stessa tela per nascondere un buco nel muro. In entrambi i casi l'oggetto d'arte viene usato per scopi che gli sono estranei"¹⁹. In entrambi i casi, in altre parole, il rapporto con l'arte è distorto, e l'immortalità (la distanza) dell'oggetto culturale viene misconosciuta. In realtà, anche se logorati e sfilacciati, tali oggetti, nell'uso borghese, rimanevano comunque oggetti, mantenendo il loro carattere oggettivo senza mai svanire del tutto. Nella società di massa, invece, trasformandosi in divertimento e quindi in merce di consumo, gli oggetti culturali sono destinati ad essere consumati ed eliminati alla stregua delle altre merci di consumo. Di conseguenza, gli oggetti culturali cambiano natura

le merci offerte dall'industria dell'*entertainment* non sono 'cose', oggetti di cultura (l'eccellenza dei quali si misura sulla capacità di tenere testa al processo vitale e diventare accessori permanenti del mondo), e quindi non possono essere giudicate in base agli stessi criteri; né sono valori che esistono per essere usati e scambiati; sono alcuni fra i molti beni di consumo, destinati al consumo esattamente come gli altri.²⁰

Ma ciò che è più grave è che la trasformazione in merce di consumo dell'oggetto culturale determina la necessità di un suo continuo adattamento alle modalità contingenti del consumo stesso. L'oggetto culturale subisce quindi profonde modificazioni volte a renderlo nuovo, fresco e di facile consumo. L'oggetto culturale viene semplificato nella sua stessa struttura e, quindi, viene geneticamente modificato. Come sostiene la Arendt, non si tratta di demonizzare la cultura di massa come obiettivo sociale, quanto di comprenderne il processo interno che non conduce, a ben vedere, ad una reale diffusione della cultura tra le masse. Infatti, se la natura stessa degli oggetti culturali è alterata, per renderli di facile consumo, "non abbiamo più una diffusione tra le masse, ma una distruzione della cultura, compiuta per farne scaturire il divertimento"²¹. Di conseguenza, la cultura di massa così intesa equivale alla crisi della cultura. La funzionalità, unita alla possibilità del consumo, conducono alla scomparsa dell'oggetto culturale. Una scomparsa che rende problematica la rappresentazione dei fenomeni del mondo come fenomeni morali, spirituali, politici. Fenomeni che trascendono la vita dei singoli per consentire a tutti di poter attribuire alle manifestazioni della vita un senso che resiste, che dura nel tempo.

19 Ivi, p. 263.

20 Ivi, p. 266.

21 Ivi, p. 268.

Se guardiamo alla società contemporanea ci rendiamo conto, dunque, di far parte di una società di massa trasformata in società di consumatori, una società in cui, anche grazie agli strumenti della tecnologia digitale, il novero degli oggetti consumabili si è ampliato a dismisura, al di là delle possibili previsioni della Arendt. Ma una società in cui l'oggetto culturale, nella sua accezione più ampia, è suscettibile di essere consumato, distrutto e dimenticato con incredibile rapidità, come avviene nel caso non solo dell'opera d'arte, del quadro o del prodotto musicale, ma anche (o soprattutto) delle idee, delle posizioni scientifiche e di quelle morali, può generare un pensiero politico? Può condurre all'elaborazione di una visione politica che, quale oggetto culturale *sui generis* (ideologie e orientamenti), sia in grado di resistere nel tempo e quindi di ispirare e determinare durevolmente i processi del legame sociale? A ben vedere, il pensiero politico diventa strutturalmente impossibile in questo contesto. Le decisioni e le prese di posizione politiche non hanno, date queste condizioni, la natura dei giudizi, non discriminano, non tracciano una strada. Sono invece oggetti di consumo in senso stretto, prodotti in modo estemporaneo. Oggetti che non sono né preceduti da riflessione nel tempo né seguiti da confronto nel tempo. Sono in grado di circolare rapidamente e in maniera virale attraverso gli strumenti digitali. Generano conseguenze contingenti e vengono consumati nell'istante del *like* o del *dislike*. Non c'è modo, dunque, di occuparsi della forma, dell'apparenza di cui gli oggetti culturali, e le visioni e i pensieri politici in particolare, hanno bisogno per manifestarsi nel tempo: "Una società di consumatori non saprà mai prendersi cura di un mondo e delle cose pertinenti in esclusiva allo spazio delle apparenze terrene, perché la sua posizione fondamentale verso tutti gli oggetti – il consumo – significa la rovina di tutto ciò che tocca"²².

3. Cenni sul giudizio di gusto nella lettura arendtiana della *Critica del Giudizio* di Kant

Come già anticipato, la riflessione di Hannah Arendt sulla crisi della cultura nella società di massa è propedeutica al tentativo, rimasto incompiuto, di costruire una teoria del giudizio politico a partire da una personalissima interpretazione della prima parte della *Critica del Giudizio* di Kant, quella dedicata alla critica del giudizio estetico²³. Un tentativo che, nel saggio sulla crisi della cultura, si

22 Ivi, p. 272.

23 Nell'ambito della copiosa bibliografia sulla *Critica del giudizio* kantiana, si segnalano, per la particolare attenzione rivolta alla critica del gusto, G. Tonelli, "La formazione del testo della *Critica del Giudizio*", in *Revue internationale de Philosophie*, 30, 1954, pp. 423-448; D. Dumouchel, "La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la 'Critique du goût' dans la formation de la 'Critique de la faculté de juger'", in *Kant-Studien*, 85, 1994, pp. 419-442; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Castelveccchi, Roma 2016 (ed. or. 1918); L. Pareyson, *L'estetica di Kant*, Mursia, Milano 1984; L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

basa sull'individuazione di un dato di fondo che accomuna cultura e politica. Entrambe comportano infatti una cura del mondo pubblico, come sostiene Beiner²⁴. Cultura e politica non possono essere nettamente separate perché si occupano entrambe della forma del mondo, delle sue sembianze, delle sue apparenze nei confronti di coloro che il mondo lo abitano. Entrambe le sfere hanno a che vedere con la qualità, per noi, del mondo. E il giudizio, come facoltà umana, rappresenta l'atteggiamento naturale dello spettatore (che può essere anche attore) il quale percepisce, costituendolo, il campo culturale e quello politico. Rappresenta la facoltà umana che costituisce questi campi nella misura in cui essi esistono grazie alla presa di posizione dell'uomo-spettatore sui fenomeni del mondo. La cultura, ad esempio, specialmente se individuata esemplarmente attraverso l'apparenza estetica dell'opera d'arte, che però non coincide in sé con la cultura stessa, è tale dal punto di vista dello spettatore che coltiva uno spirito abituato a custodire e curare i fenomeni del mondo attraverso il criterio del bello e del brutto. La politica, individuata attraverso l'apparenza dei fenomeni sociali, è tale dal punto di vista dello spettatore/attore che percepisce e custodisce i fenomeni del mondo attraverso una pluralità di criteri non esclusivamente politici ma comunque di portata sociale, quali quelli del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo, dell'utile e dell'inutile etc... .

Naturalmente, la lettura 'politica' della parte della *Critica del Giudizio* dedicata al fenomeno del gusto non è qui oggetto di riflessione in virtù della conformità o meno, al pensiero di Kant, dell'interpretazione fornita dalla Arendt²⁵. La riflessione si poggia, al contrario, sul rilievo contemporaneo, e comunque autonomo rispetto al testo kantiano, del concetto di giudizio politico che da tale interpretazione, corretta o meno, comunque scaturisce. Per la Arendt, infatti, giudicare è una delle più importanti, se non la più importante, facoltà dell'uomo nella quale si manifesta la condivisione del mondo con gli altri. E questa prerogativa del giudizio, che è strutturalmente politica, si coglierebbe in maniera profonda nello studio kantiano del fenomeno del gusto. Quindi entro un campo, quello estetico in senso lato, che sembrerebbe anni luce distante dall'orizzonte politico. Un campo che, invece, nella lettura arendtiana di Kant, svela, attraverso l'accento posto sul carattere pubblico del bello, la struttura concettuale del giudizio eminentemente politico. D'altra parte, Kant, nel paragrafo 34 della *Critica del Giudizio*, sostiene come non possa esservi alcun principio oggettivo del gusto: "Un principio del gusto significherebbe un principio alla cui condizione si potrebbe sussumere il concetto d'un oggetto, derivandone con un'argomentazione che l'oggetto stesso è bello. Ma ciò è assolutamente impossibile. Perché io debbo sentire immediatamente piacere

24 Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 150.

25 In alcuni testi, volti invece a valutare la validità meramente esegetica della lettura arendtiana della *Critica del Giudizio*, si sottolinea l'indebolimento della questione trascendentale kantiana che scaturirebbe dall'interpretazione proposta negli scritti della Arendt (cfr. P. Riley, "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics", in *Political studies*, XXXV, 1987, pp. 379-392; E. Tassin, "Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant", in *Cahiers de Philosophie*, n. 4, 1987, pp. 81-113).

per la rappresentazione dell'oggetto, e il piacere non mi può essere inculcato con argomenti"²⁶.

Il gusto non è quindi l'esito di un giudizio determinante, "se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare [...] è determinante"²⁷, ma è invece il frutto di una modalità di giudizio profondamente differente, a cui Kant, come è noto, attribuisce l'appellativo di riflettente, "se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente"²⁸. In generale, l'elaborazione kantiana intorno al giudizio è filosoficamente innovativa perché mette in discussione la tradizione filosofica di matrice stoica prima, cartesiana e leibniziana dopo, che coglievano nel giudizio la logica dell'atto esclusivamente predicativo. Kant rovescia questa logica nella misura in cui sostituisce all'idea di predicazione e attribuzione quella di sussunzione: con l'atto del giudicare, cioè, un caso è posto (sussunto) sotto una regola. Ma la vera novità della *Critica del Giudizio*, rispetto alla *Critica della ragion pura*, è che viene introdotta una diversa articolazione della sussunzione. Non più sussunzione esclusivamente dall'alto verso il basso, dalla regola verso il fatto, così come previsto nel giudizio determinante, ma sussunzione dal basso verso l'alto, dal fatto alla regola: per un caso dato bisogna cercare la regola adeguata all'interno della quale inquadrare la singola esperienza. È questo il senso di fondo del giudizio riflettente, il quale non è volto a determinare un'oggettività universale. Sotto l'egida del giudizio riflettente, Kant pone tanto il giudizio estetico quanto quello teleologico, congiunti dal principio trascendentale della finalità della natura. Ma, come afferma Paul Ricoeur, Kant attribuisce una priorità al giudizio estetico rispetto a quello teleologico, e siffatta priorità "risulta dal fatto che l'ordine naturale, pensato all'insegna dell'idea di finalità, possiede esso stesso una dimensione *estetica* in virtù della sua stessa relazione al soggetto e non all'oggetto. L'ordine ci tocca in quanto ci piace"²⁹.

Il fondamento del giudizio *lato sensu* estetico (riflettente), a differenza di quello determinante, non è dunque riconducibile alla forza di un calcolo logico, sillogistico o algoritmico. È, al contrario, l'esito di una riflessione del soggetto sullo stato immediato di piacere o dispiacere provocato dall'oggetto percepito. In questo senso, precisa la Arendt nelle sue *Lectures on Kant's Political Philosophy*: "non importa se qualcosa piaccia o no nella percezione, quanto piace semplicemente nella percezione è gradevole, non bello. È piuttosto nella rappresentazione che

26 I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997 (ed. orig. 1790), p. 247. Per una ricostruzione sistematica degli elementi fondanti la riflessione kantiana sulla facoltà del giudizio cfr., tra gli altri, O. Höffe, *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 2010 (ed. or. 1983), pp. 245-265.

27 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 28.

28 Ivi, pp. 28-29.

29 P. Ricoeur, *Giudizio politico e giudizio estetico in Hannah Arendt* (ed. or. 1994), in Id., *Il gusto*, SEI, Torino 1998 (ed. or. 1995), pp. 122-123. D'altra parte, in questo prezioso saggio, Ricoeur mostra come l'interpretazione politica del giudizio estetico fornita da Hannah Arendt potrebbe essere fecondamente integrata con una coerente lettura degli scritti di Kant immediatamente politici e di filosofia della storia.

qualcosa piace: l'immaginazione l'ha preparato così che ora sia possibile riflettere su di esso nell' 'operazione di riflessione'³⁰. Analogamente, potremmo aggiungere, nel giudizio politico il principio della valutazione dei fenomeni sociali, e quindi delle azioni da compiere, non è certamente riconducibile alla forza degli argomenti di una scienza esatta, ma alla riflessione del soggetto sull'impatto immediato prodotto dalla percezione dei fenomeni stessi. Del resto, che attraverso lo studio del fenomeno del gusto si possa riflettere sulla struttura concettuale del giudizio, lo afferma, in qualche modo, lo stesso Kant quando sostiene che il principio del gusto è il principio soggettivo del giudizio in generale. Infatti, poiché "il giudizio di gusto non è determinabile mediante concetti, esso si fonda semplicemente sulla condizione soggettiva d'un giudizio generale. La condizione soggettiva di ogni giudizio è la facoltà stessa di giudicare, cioè il Giudizio"³¹.

Ma come operano i principi a priori del giudizio puro nei giudizi di gusto? In quei giudizi, quindi, in cui la facoltà del giudizio non può manifestarsi tramite la sussunzione di una rappresentazione del dato empirico entro il concetto di un oggetto. Come è possibile un giudizio che, fondandosi sul semplice sentimento particolare di piacere relativamente ad un oggetto, giunga a proclamare, "senz'aver bisogno di attendere il consenso altrui"³², l'universalità di quel piacere? È questo, per Kant, il problema posto dai giudizi di gusto. Problema che viene affrontato sottolineando la peculiarità del piacere del bello insito nei giudizi di gusto. Si tratta di un piacere che non è dato dal godimento, né dalla conformità della propria azione a leggi morali, né dalla contemplazione. È, invece, un piacere dato dalla semplice riflessione (giudizio riflettente). Alla comune percezione di un oggetto segue la riflessione su di esso tramite l'immaginazione e l'intelletto quali facoltà comuni a tutti. Quindi non equivale al semplice piacere che scaturisce dal giudizio empirico di un oggetto. Dire che mi piace non equivale a dire che è bello. Soltanto la seconda affermazione comporta la pretesa del 'giudice' di potersi rivolgere a tutti gli altri, di poter essere compreso da tutti gli altri. Soltanto chi pronuncia la seconda affermazione può esigere "come necessario quello stesso piacere negli altri, con un giudizio *a priori*"³³. Solo egli "può esigere in ogni altro la finalità soggettiva, cioè il suo piacere per l'oggetto, e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intervento di concetti"³⁴.

Acquista dunque un rilievo determinante, nella teoria kantiana dei giudizi di gusto, il principio della comunicabilità universale del sentimento di gusto tramite le facoltà dell'immaginazione e dell'intelletto. Tali facoltà sostengono, infatti, il giudizio di gusto quale giudizio ispirato dal presumibile accordo con gli altri. Cioè dal potenziale accordo, con tutti gli altri, a cui si può giungere immaginandosi al

30 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, il Melangolo, Genova 2005 (ed. or. 1982), p. 100.

31 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 249.

32 Ivi, p. 253.

33 Ivi, p. 255.

34 Ivi, p. 263.

loro posto, liberandosi dai pregiudizi individuali e prendendo in considerazione le diverse prospettive e i diversi punti di vista. Così commenta la Arendt:

Nel giudizio si danno due operazioni. V'è l'operazione dell'immaginazione, in cui si giudicano oggetti che non sono più presenti, che sono stati rimossi dall'immediata percezione sensibile e perciò non colpiscono più direttamente [...] Quest'operazione dell'immaginazione prepara l'oggetto all' "operazione della riflessione". E questa seconda operazione costituisce la vera e propria attività del giudicare una cosa. Tale duplice operazione stabilisce la più importante condizione di tutti i giudizi, la condizione d'imparzialità, di "piacere disinteressato".³⁵

Ma, per determinare una sensibilità giudicante così pensata, bisogna rifarsi a quello che Kant definisce *sensus communis*. Un'idea di senso comune che non equivale, banalmente, a ciò che i più pensano. Comporta piuttosto il riferimento a una sorta di intelligenza comune quale sano intelletto, "l'idea di un senso che abbiamo in comune (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori*, del modo di rappresentarne di tutti gli altri"³⁶. Per Kant si tiene conto del senso comune quando, nella costruzione del nostro giudizio, siamo in grado di confrontarci tanto con i giudizi possibili quanto con quelli effettivi degli altri³⁷. Un confronto reso possibile quando "ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio"³⁸. Da questa interpretazione del senso comune derivano le relative massime che guidano il giudizio di gusto: 1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. Se la prima implica un pensiero libero da pregiudizi (massima dell'intelletto), e la terza il modo di pensare conseguente (massima della ragione), la seconda è quella che per Kant corrisponde precisamente alla massima del Giudizio. Pensare mettendosi al posto degli altri (*An der Stelle jedes andern denken*) non ha nulla a che vedere con la capacità di usare correttamente la facoltà della conoscenza. Si tratta, invece, di un modo di pensare. In particolare, di un modo di pensare largo che si manifesta quando il singolo è in grado di elevarsi "al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)"³⁹.

35 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 103.

36 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 263.

37 Come sostiene B. Romano, *Giudizio giuridico e giudizio estetico. Da Kant verso Schiller*, Giappichelli, Torino 2013, p. 31 "Il senso comune costituisce in Kant l'ambito dell'*'a priori della comunicabilità universale'*, che se dovesse essere negato spingerebbe la peculiarità della condizione umana, costringendo a "fuggire gli uomini" per una sorta di antropofobia, generale o regionale".

38 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 263.

39 Ivi, p. 267.

4. Sul giudizio politico per Hannah Arendt

Scrive la Arendt in *La crisi della cultura*, commentando le riflessioni di Kant sul giudizio di gusto: “il processo del pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo”⁴⁰. Il carattere costitutivo dell’alterità, quale condizione indispensabile per innescare il processo di pensiero che conduce al giudizio, comporta, naturalmente, che chi giudica non può vivere isolatamente. Comporta la presenza degli altri nell’orizzonte esistenziale di colui che giudica, ché solo in presenza degli altri può, attraverso l’immaginazione, mettersi al loro posto. Ma la centralità dell’alterità per il giudizio implica anche la necessità, per il soggetto che giudica, di liberarsi da idiosincrasie e punti di vista pregiudiziali. Questi ultimi possono sussistere nell’ambito del ragionamento privato ma non nel contesto del giudizio che, sia esso di gusto o politico, ha per Kant e per la Arendt natura pubblica. Tutto questo consente di attribuire sempre al giudizio un valore specifico. Valore che vale, però, solo per chi giudica, per chi, seguendo Kant, si orienta pensando da sé, pensando mettendosi al posto degli altri, pensando in modo da essere sempre d’accordo con se stesso. In altre parole, il giudizio acquista un valore solo se proviene da un soggetto che pensa.

Per la Arendt, dunque, la capacità di giudicare esprime un talento propriamente politico riconoscibile in chi è in grado di leggere la realtà non soltanto dal proprio punto di vista ma anche dal punto di vista di tutti gli altri che abitano il mondo che si condivide. È innegabile, sostiene la Arendt, come l’intuizione fondamentale di Kant vada colta nella scoperta del carattere pubblico del giudizio. Una scoperta a cui egli giunge indagando sul fenomeno del giudizio in un ambito, quale quello estetico, che è prevalentemente considerato appannaggio dell’arbitrio soggettivistico (*de gustibus non disputandum est*). Come abbiamo mostrato, Kant, al contrario, associa al giudizio di gusto la speranza che altri condividano il nostro piacere, che giunga l’assenso di tutti gli altri. In questo senso, il giudizio di gusto, paradigmatico del giudizio in sé, non è certamente un sentimento privato e personale.

La lettura politica del giudizio di gusto illumina, a ben vedere, l’idea stessa di giudizio politico e il rapporto che quest’idea intrattiene con il pensiero. Il giudizio politico, come quello di gusto, può radicarsi e incidere nel contesto sociale attraverso la forza della persuasione e non certo attraverso la forza dell’argomentazione modellata sull’impianto epistemologico delle scienze dimostrative. Questo proprio perché tanto il giudizio di gusto quanto quello politico vanno tenuti distinti dalla verità. Essi non implicano un rapporto immediato con la conoscenza. Implicano invece un atteggiamento operativo sul mondo, volto a decidere l’attività da compiere (nel caso politico) e la forma che il mondo dovrà assumere (nel caso estetico):

40 H. Arendt, *La crisi della cultura*, cit. pp. 282-283.

Tanto in estetica come in politica, giudicando si prende una decisione, la quale, benché sempre condizionata da un certo grado di soggettivismo, per il semplice motivo che ciascuno ha un proprio posto da dove osserva e giudica il mondo, si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti.⁴¹

In tal senso, un ruolo fondamentale, nella comprensione del giudizio politico, è giocato dal pensiero rappresentativo, da ciò che, non a caso anche per Kant, incarna la vera e propria massima del giudizio. Per la Arendt, rappresentare a se stessi i punti di vista degli altri, attraverso l'immaginazione, non equivale ad adottare acriticamente le prospettive altrui o ad essere banalmente empatici. Si tratta invece di considerare come presenti tutti coloro che sono necessariamente assenti. Si tratta di pensare, con la nostra autonoma identità, in situazioni che non ci appartengono perché esprimono un punto di osservazione diverso dal nostro. Occorre dunque immaginare cosa sentiremmo e cosa penseremmo se fossimo noi, e non gli altri, nelle situazioni vissute dagli altri. Più è intensa la capacità immaginativa più profonda sarà la mia capacità rappresentativa e quindi maggiormente valido sarà il mio giudizio. Per innescare questo processo bisogna allontanarsi dalla propria situazione privata e da tutto quello che comporta: il mio giudizio su un problema specifico non è riconducibile esclusivamente alla mia percezione, ma anche e soprattutto alla capacità di rappresentarmi ciò che non percepisco.

Il pensiero si mette in moto, dunque, nel giudizio. E, sul piano politico, il pensiero è stimolato e ispirato a risolversi in un giudizio soprattutto nei momenti di crisi⁴². Nei momenti in cui tutto si decide e giudicare consiste nel decidere della crisi e nella crisi. D'altra parte, non è certo da escludere, come sostiene Beiner, che la stessa riflessione della Arendt sul giudizio sorga proprio dal suo interesse intorno alla capacità/incapacità dell'uomo di pensare liberamente in momenti storicamente tragici. Naturalmente, è questo il caso del totalitarismo. E, se riflettiamo sulla biografia della Arendt, è anche il caso della vicenda di Adolf Eichmann che, come è noto, la Arendt documentò, per conto del "New Yorker", presenziando nel 1961 al processo a Gerusalemme contro il criminale nazista. Basti pensare alle parole scritte dalla Arendt nell'appendice a *La banalità del male*, in chiave critica rispetto alle esperienze del processo di Norimberga e del processo ad Eichmann, e riflettendo proprio sul problema della natura e della funzione dei giudizi umani:

41 Ivi, p. 285.

42 Come è noto, una riflessione radicale sulla questione del giudizio, nel contesto più ampio della crisi della modernità, è quella svolta da J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. 1983). Lyotard introduce dunque il tema del giudizio, proprio a partire dalla terza critica di Kant, per leggere la condizione postmoderna quale fine delle grandi narrazioni, e quindi quale epoca segnata dalla scomparsa di una regola di giudizio unitaria. È la facoltà in sé del Giudizio, che trova in se stessa il proprio principio, ad emergere in questo frangente quale elemento di mediazione in assenza di criteri universali. Quale filo conduttore che rispetta l'eterogeneità: "Il filo conduttore è il modo in cui il giudizio riflettente, attento alle singolarità lasciate da parte dalla frase cognitiva, "spiandole" per cercare in esse un ordine, presuppone liberamente tale ordine, in altre parole giudica come se ce ne fosse uno" (Ivi, pp.170-171).

In quei processi, dove gli imputati erano persone che avevano commesso crimini ‘autorizzati,’ noi abbiamo preteso che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio razionalità, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee [...] E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti. Dovevano decidere di volta in volta.⁴³

Nei momenti tragici, quando il contesto in cui si vive non offre orientamenti morali, in situazioni che sono dunque eccezionali, che sono di limite, la natura del giudizio emerge. In assenza di norme e criteri generali, giudicare significa chiaramente pensare se stessi nei panni degli altri. Significa posizionarsi, con la propria identità e attraverso l’immaginazione, nelle situazioni altrui, per poi poter agire. Nelle situazioni limite il giudizio appare limpidamente come espressione della capacità di pensare liberamente⁴⁴. Come unico modo per dare significato al mondo che viviamo e per agire come soggetti liberi. Potremmo dire che è proprio ciò che non ha fatto Eichmann, astenendosi dal pensare e quindi dal giudicare. Ma questa concezione spiega, d’altra parte, anche la veemenza critica della Arendt contro quelle visioni che intendono esonerare l’uomo dal giudizio:

L’idea che un uomo non ha il diritto di giudicare se non è stato presente e non ha vissuto la vicenda in discussione fa presa – a quanto pare – dappertutto e su tutti, sebbene sia anche chiaro che in tal caso non sarebbe più possibile né amministrare la giustizia né scrivere un libro di storia [...] L’accusa di presunzione mossa a chi giudica è vecchia quanto il mondo, ma non per questo è valida.

Il giudizio riflette dunque la responsabilità di chi giudica, pronto a rispondere della propria valutazione perché è pronto a rispondere del pensiero rappresentativo che l’ha generata. Per queste ragioni, rifiutarsi di giudicare vuol dire essere irresponsabili. Vuol dire essere apolitici. Naturalmente, a monte del giudizio si situa il pensiero, e l’esempio di Eichmann, allo stesso tempo come attore e come oggetto del giudizio, conduce, da una parte, a comprendere le conseguenze tragiche, sulla facoltà del giudizio, dell’incapacità di pensare e, dall’altra, il senso politico della responsabilità che è compreso nell’atto stesso del giudicare. Certamente, la facoltà di giudicare non è la stessa facoltà del pensiero. Il pensiero si rappresenta ciò che è assente, il giudizio è tale se ha per oggetto ciò che è par-

43 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or. 1963), p. 296.

44 Significative, a questo proposito, le parole di A. Andronico, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006, p. 97, scritte a commento dell’interpretazione che Jean-François Lyotard propone dell’ideale aristotelico della giustizia senza modello: “è giusto, non chi si conforma ad un modello, chi *imita* l’idea di giustizia, ma chi *spesso* giudica giustamente, chi giudica senza criterio se non quello della prudenza, che è tutto tranne che un criterio, un modello definito una volta per tutte”.

tiolare e presente. Ma è la correlazione tra pensiero e giudizio che è evidente. Come abbiamo mostrato, sulla scorta della teoria del giudizio di gusto di Kant e della lettura della Arendt, è proprio il pensiero rappresentativo che permette di giungere a un giudizio che possiede un valore. Come sostiene infatti la Arendt, il giudizio attua il pensiero:

lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, dove non sono mai solo e sono sempre troppo occupato per poter pensare. Il manifestarsi del vento del pensiero non consiste nella conoscenza; ma si esprime nella capacità di distinguere il bene dal male, il bello dal brutto. E ciò, nei rari momenti in cui si arriva a un punto di crisi, può realmente evitare catastrofi, almeno per me stesso.⁴⁵

5. La postpolitica senza pensiero e senza giudizio

Se teniamo a mente, come un dono prezioso, il rapporto tra pensiero e giudizio nella genesi dell'opinione e dell'azione responsabilmente politiche, seguendo la lettura fornita dalla Arendt, possiamo comprendere a pieno il senso della crisi del pensiero politico nella società digitale. Il pericolo autentico, nell'arena digitale depolitizzata, e nel suo contraltare burocratico e tecnocratico, che si nutre della stessa illusione algoritmica, è che gli individui siano incoraggiati all'indifferenza. Indotti a rifiutare il giudizio preceduto dal pensiero critico e quindi, in ultima analisi, inclini a non assumersi alcuna responsabilità autenticamente politica.

La riflessione svolta nelle pagine precedenti ha inteso fissare alcuni punti che è bene richiamare. In primo luogo, la riflessione di Hannah Arendt sulla crisi della cultura ci consente di comprendere come l'intreccio fra società dei consumatori (nel contesto della società di massa) e l'ampia diffusione delle tecnologie digitali di comunicazione abbia reso l'oggetto culturale, tra cui l'idea, l'orientamento o la posizione presuntivamente politici, equivalente a una merce di consumo qualsiasi. Caratteristica dell'opinione politica quale merce di consumo è la sua deperibilità, proprio perché occorre che sia adeguata ad un consumo immediato. È necessario che sia fresca, che sia nuova, che sia semplice, che sia prodotta rapidamente come reazione ad altra opinione. Che sia calcolabile, che possa essere processata e diffusa mediaticamente.

In secondo luogo, la concezione del giudizio politico, che Hannah Arendt elabora in maniera originale attraverso una personale interpretazione della prima parte della *Critica del Giudizio* di Kant, ci conduce a sottolineare alcune condizioni concettuali del pensiero politico, il quale è sempre un giudizio elaborato sulla società nel tempo. L'utilizzo della facoltà dell'immaginazione, il pensiero rappresentativo che ne segue, con l'associata possibilità di percepire i punti di vista degli altri, uniti alla necessità di allontanarsi dalla propria posizione contingente, liberandosi dai

45 H. Arendt, *Pensieri e riflessioni morali* (ed. or. 1971), in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 152.

pregiudizi, sono altrettanti requisiti di un giudizio di carattere pubblico e quindi politico. Del resto, è essenziale anche il richiamo al *sensus communis* quale intelligenza comune e sano intelletto, quale ragione comune che consente di comunicare con gli altri e quindi di giungere a un giudizio che può pretendere di essere condiviso perché è un contributo strutturalmente rappresentativo del mondo entro cui bisogna agire.

In terzo luogo, la riflessione sulla portata del giudizio politico in tempi di crisi permette di cogliere il nudo rapporto tra giudizio e libertà. Le caratteristiche del giudizio politico appena richiamate emergono, con tutta la fatica del caso, nei frangenti in cui svaniscono i punti di riferimento, nei momenti in cui gli orientamenti morali si diluiscono perché sopraffatti dal dominio delle singolarità. Proprio in queste situazioni, si comprende quanto il giudizio politico comporti la capacità di pensare liberamente. In tempi di crisi, pensare intorno alle questioni politiche non è mai irrilevante. Il pensiero critico, rifiutando di adeguarsi agli standard di indifferenza che prevalgono nei tempi di crisi, è, infatti, strutturalmente politico. È un pensiero che incarna nel giudizio la libertà stessa. In questo senso, la facoltà del giudizio “si può chiamare, con qualche giustificazione, la più politica delle attività mentali umane. È la facoltà di giudicare *circostanze* senza farle rientrare in quei criteri generali che possono essere insegnati e imparati fino a diventare abitudini che possono essere sostituite da altre abitudini e da altre regole”⁴⁶. Il giudizio senza fondamento, allo stesso tempo radicato nell’esperienza dell’intersoggettività, è dunque libertà⁴⁷.

Il problema sembra essere dato, oggi, dall’impossibilità, nel contesto tecnologicamente avanzato della società mediatica dei consumatori, di articolare un giudizio, e quindi un pensiero politico, conforme alle massime in senso kantiano che abbiamo tratto dalla concezione del giudizio politico di Hannah Arendt. Il contesto contemporaneo sembra condannare, infatti, all’irrelevanza l’elaborazione di un pensiero critico che sia posto a fondamento dell’opinione politica. Non occorre, in tale contesto, la fatica del confronto attraverso il quale si può avere contezza dei potenziali e diversi punti di vista. Non c’è tempo e non serve. Ciò che conta è la forza personale, d’impatto mediatico, di chi si esprime politicamente. Non occorre liberarsi dai propri pregiudizi, prima di esprimersi, perché l’arena entro cui l’opinione è destinata a circolare non filtra i contenuti sulla base della loro conformità a un presunto interesse generale. L’arena della rete, ad esempio, non è che una moltitudine di posizioni private. Di conseguenza, l’opinione che si impone è quella che esprime il punto di vista particolare più forte perché, ad esempio, è in grado di intercettare la somma degli interessi privati. Cosa ben diversa, quest’ultima, dalla possibilità di trascendere gli interessi privati in vista di un interesse generale attraverso la capacità di mettersi nei panni degli altri in una prospettiva di lungo

46 Ivi, p. 151.

47 Per una profonda indagine sul rapporto tra intersoggettività e libertà, a partire da una impostazione filosofico-esistenziale di matrice kantiana, si rinvia a B. Montanari, *Potevo far meglio? Ovvero Kant e il lavavetri. L’etica discussa con i ventenni*, Cedam, Padova 2004.

termine. Ma la crisi del giudizio politico che, in tal modo, constatiamo, è soltanto crisi della politica e del pensiero politico? O, come ipotizzato introducendo la riflessione qui proposta, è anche e soprattutto crisi della libertà? A ben vedere, se il giudizio politico è espressione di libertà, la crisi del giudizio politico comporta la crisi della libertà⁴⁸.

La crisi del giudizio è, dunque, una crisi di senso. Nella relazione dedicata a *La tutela del diritto nel processo*, tenuta a Firenze nel 1950 in occasione del Congresso Internazionale di diritto processuale civile, Salvatore Satta giunse “alla triste conclusione che la nostra età non vuole il giudizio”⁴⁹. Una conclusione apparentemente scaturita dalla riflessione sulla crisi del processo e, quindi, sulla crisi del giudice alla luce del contesto sociale, della prassi giudiziale e dell’assetto normativo determinato dal codice di rito. In realtà, lo stesso Satta avverte come la crisi del processo e del giudizio non sia altro che un aspetto di una crisi spirituale ben più profonda, riconoscibile nell’ambito morale, artistico, filosofico e politico. Satta si riferisce, infatti, alla crisi dell’uomo e, in particolare, alla crisi del senso, e quindi anche del significato che attribuiamo alla co-esistenza: “L’umanità ha smarrito la fede, che è il senso augusto del proprio destino; e poiché il giudizio è la via obbligata di questo destino, ha smarrito il senso del giudizio. Rendersene conto – e ciascuno per proprio conto – è già un riconquistarlo”⁵⁰. Ebbene, la crisi del giudizio politico si inquadra proprio, come abbiamo tentato di mostrare, nella crisi profonda della società contemporanea. Anche in questo caso, reiterando l’affermazione di Satta, rendersene conto sarebbe, forse, già un primo passo per riconquistare almeno il senso di un pensiero politico.

48 Una crisi accresciuta dall’illusione della libertà solipstica e onnipotente, di cui siamo tutti vittime, in quella che M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna 2017, p. 13, definisce come epoca della documedialità: “Con un telefonino in mano, chiunque può diffondere urbi et orbi le proprie opinioni, un po’ come una volta, con il telecomando in mano, si affermavano i propri gusti. Ma qui il senso di onnipotenza è maggiore, e non sorprenderà che il più delle volte le opinioni propenderanno per un’intuizione di fondo cui il postmoderno ha dato una cauzione filosofica: la ragione del più forte è sempre la migliore”

49 S. Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 69.

50 Ivi, pp. 79-80.

