

Stanley Cavell e la pretesa come paradigma di razionalità

Roberto Frega
Dipartimento di Filosofia
Università di Bologna
roberto.frega@unibo.it

“The criteria are something we must discover”,
Cavell 1969: p. 219

“Il problema epistemologico è il primo problema della giu-
stizia”
Cavell 2001: p. 52

ABSTRACT

Since Rawl's *A theory of justice*, political philosophy has been haunted by the moral and epistemic problem of justification. The growing awareness of the irreducibility of human disagreement has increased a sense of uneasiness towards the ambivalence of pluralism (a requirement for the flourishing of individuals and a constant source of conflict) that, in turn, has fostered the hope that rationality, in its public use, could help us in grounding the social order on more stable basis. Although Stanley Cavell is not usually considered a significant participant in this debate, through his work he has developed an original and strong interpretation of the nature of justification and rationality. Cavell's search for a new conception of rationality starts from an analysis of the rationality immanent to the use of ordinary language. This model of explanation, whose origins are to be found in the teaching of Wittgenstein and Austin, is then extended and articulated through an analysis of aesthetic judgment. This vantage point is successively used by Cavell in order to redefine the epistemological categories of political and moral philosophy. Cavell's moral and political philosophy is based on an original account of practical rationality and justification built over the concepts of *claim*, *articulation* and *expression*. As Cavell himself has never offered a complete account of his theory of rationality, in this paper I provide a wide reconstruction of the linguistic, aesthetic and moral steps through which this theory has been developed.

1. Premessa

Il dibattito degli ultimi tre decenni in filosofia politica ha visto un interesse crescente per la dimensione epistemologica della giustificazione. Con un movimento inaugurato dall'opera seminale di John Rawls e successivamente

sviluppato dalle varie forme di ‘liberalismo giustificativo’¹, la questione dei modelli di razionalità e più in generale della concezione di ragione su cui deve basarsi la teoria politica è divenuta un tema centrale dell’agenda filosofica contemporanea. In questo panorama, Stanley Cavell è stato raramente considerato un interlocutore significativo per la discussione delle categorie epistemologiche di fondo su cui si andava costruendo l’impianto esplicativo della riflessione in campo normativo. Etichettato di volta in volta come studioso di letteratura o come wittgensteiniano eretico, Stanley Cavell è stato raramente riconosciuto come l’autore di contributi fondamentali all’analisi e ridefinizione del rapporto che lega la nostra comprensione della ragione e del suo ruolo alle varie teorie etico-politiche sostantive presenti sulla scena teorica contemporanea.

In questo articolo ci proponiamo di colmare questo vuoto teorico, mostrando in che modo la riflessione di Cavell contribuisce a ripensare alcune categorie centrali della filosofia etico-politica quali quelle di giustificazione, conflitto e ragione pubblica. Lo faremo attraverso la ricostruzione degli snodi essenziali attraverso i quali nell’opera dell’autore si delinea una concezione della razionalità caratterizzata dal primato del giudizio sulla ragione, dalla centralità epistemica assegnata alla categoria di pratica e da una concezione articolativa dell’etica. Saremo quindi in grado di mostrare in che modo la nozione di *pretesa* consente di elaborare una teoria filosofica della normatività che, pur non collocandosi negli schemi del *mainstream* filosofico-politico dominante (Rawls, Habermas), non cede per questo a concezioni relativistiche, debolistiche o post-moderne del ruolo della razionalità nel governo della vita umana individuale e collettiva. Secondo la ricostruzione che ne proponiamo, l’opera di Cavell rappresenta dunque un contributo originale e cruciale per l’avanzamento della riflessione epistemologica sulla razionalità umana in una prospettiva che possiamo definire di *normatività immanente*.

L’idea di *razionalità come pretesa*, che Cavell elabora con riferimento ai campi di esperienza del linguaggio ordinario, dell’estetica e dell’etica, configura quindi un paradigma di razionalità che, ancorché non pienamente esplicitato dall’autore e raramente riconosciuto dai commentatori², costituisce il

¹ Cfr. in particolare Gaus 1996.

² L’isomorfismo tra la logica del giudizio estetico e la logica del linguaggio ordinario è stata notata da numerosi studiosi di Cavell. Si veda, in particolare, Bernstein 2003 e Mulhall 1994. Nessuno di questi autori ha però riconosciuto in questo rapporto la base di una più generale rielaborazione della teoria della razionalità. Bernstein in particolare associa la novità cavelliana alla ridefinizione dei rapporti tra filosofia ed arte, non vedendone quindi il potenziale rivoluzionario incluso nel primato dell’ordinario, che in Cavell costituisce pre-

filo rosso di tutta la sua opera filosofica. I lineamenti della teoria cavelliana della razionalità devono essere dunque ricostruiti a partire dalle tre aree di indagine appena enumerate. La prima parte di questo articolo esamina lo statuto della pretesa rispetto all'esperienza del linguaggio ordinario, che Cavell propone di considerare come primo paradigma per l'attività di giustificazione delle credenze. La seconda parte approfondisce il significato del concetto di pretesa esaminandone il suo ruolo nel campo dei giudizi estetici, secondo una prospettiva che prende le mosse dalla Critica del Giudizio kantiana per poi allontanarsene rapidamente. La terza parte, infine, esamina la nozione di pretesa quale paradigma normativo della razionalità pratica e sviluppa alcune implicazioni in merito all'impianto epistemologico complessivo che è possibile desumere dall'opera di Cavell.

2. Linguaggio ordinario, filosofia e razionalità

Il progetto di ricercare un paradigma di razionalità del discorso a partire dall'analisi delle pratiche linguistiche è sviluppato da Cavell in una prospettiva wittgensteiniana. Il punto di partenza filosofico di Cavell si trova – storicamente e metodologicamente - in una difesa brillante e originale del metodo filosofico di Austin³, e in particolare del modo in cui Austin spiega le condizioni che giustificano le asserzioni linguistiche e i requisiti di legittimità delle pretese discorsive. L'osservazione delle pratiche linguistiche di giustificazione degli usi del linguaggio, esemplificata nell'espressione austiniana “cosa diciamo quando”, mostra le caratteristiche originali di questa modalità di giustificazione. La pratica linguistica ordinaria è, infatti, caratterizzata da una forma di giustificazione degli enunciati diversa da quella in uso in altri campi in cui ha luogo la pratica della giustificazione, come ad esempio nella scienza. La differenza tra i due modi di giustificazione è riassumibile nel fatto che le pratiche linguistiche ordinarie⁴ a) non si avvalgono di giustificazioni di

supposto fondamentale a partire dal quale ripensare i concetti di giudizio e di ragione in quanto dimensioni fondamentali dell'esperienza umana, e non semplicemente in quanto categorie della critica letteraria, estetica o filosofica.

³ Vedi, in Cavell 1969, i saggi “Must We Mean What We Say?” e “Austin at Criticism”.

⁴ Cavell distingue accuratamente la modalità di giustificazione degli usi caratteristica di un parlante da quella adottata da colui che esperisce il linguaggio attraverso la sua oggettivazione (il linguista). Quest'ultimo, infatti, a differenza del parlante ordinario, giustifica legittimamente le proprie asserzioni relative gli usi linguistici su forme di giustificazione modellate sul paradigma della razionalità scientifica, ovvero individuando i principi e le

ordine deduttivo e b) non procedono per generalizzazione induttiva di osservazioni empiriche. Secondo Cavell ogni parlante, davanti alla richiesta di spiegazioni riguardo al suo uso di un'asserzione, fornisce giustificazioni in cui la propria pretesa di legittimità non si appella né ad un sistema di regole e principi capace di produrla, né a presunte regolarità empiriche esibite dai parlanti⁵. Fare del linguaggio ordinario il filo conduttore di una teoria della razionalità significa quindi rinunciare ad avvalersi di queste forme di giustificazione della conoscenza. È in questo quadro teoriche che il concetto di 'pretesa' è presentato come paradigma per spiegare la particolare forma di autorevolezza che caratterizza il soggetto parlante rispetto alla legittimità delle proprie asserzioni.

Se la differenza tra la pratica dei parlanti ordinari e le forme della razionalità deduttiva risulta evidente (nessun parlante, per giustificare i suoi usi, procede a derivarli da un sistema di principi), maggiori confusioni possono invece prodursi rispetto al metodo dell'osservazione empirica. Sembrerebbe infatti ragionevole sostenere che la certezza riguardo al nostro modo di parlare ci provenga dal fatto di poter portare a testimonianza il fatto che in un dato contesto "si dice così" e che "tutti usano le parole in questo modo". Questa modalità di giustificazione, regolarmente adottata da coloro che apprendono una seconda lingua, non è secondo Cavell quella su cui invece si basa la nostra certezza nell'uso del linguaggio. Si tratta allora di capire innanzitutto perché il nativo non abbia bisogno di raccogliere evidenze empiriche in grado di giustificare il suo uso, e successivamente di capire su quale altra fonte di evidenza egli possa fondare le sue pretese di validità.

Secondo Cavell, quando ci poniamo dal punto di vista del parlante «la questione dell'evidenza è irrilevante» (Cavell 1969; p. 14). L'irrilevanza della questione dell'evidenza attiene alla dimensione antropologica del linguaggio ed esibisce un elemento costitutivo della nostra condizione, ovvero la *natura trascendentale del rapporto linguistico al mondo*. L'evidenza cui il parlante si appella quando rivendica la legittimità dei suoi usi non può essere di tipo sperimentale in quanto la possibilità di dubbio e di incertezza che caratteriz-

regole che generano gli usi attestati e ricercando generalizzazioni empiriche relative agli usi linguistici dei parlanti. Nel caso del linguista, ma non del parlante, le asserzioni relative agli usi pretendono ad una validità generale la cui fonte di legittimità rinvia alla possibilità di esibire una conoscenza dimostrata e verificabile.

⁵ Non abbiamo il tempo qui di svolgere le dimostrazioni relative a queste tesi. Per un'analisi approfondita, cfr. Mulhall 1994.

za la conoscenza scientifica, se applicata al linguaggio, produrrebbe una condizione di totale afasia.

Lo statuto dell'evidenza all'interno delle pratiche linguistiche ordinarie mostra che accogliere in filosofia le conclusioni avanzate dalla filosofia del linguaggio ordinario significa riconoscere che la forza persuasiva delle nostre pretese non è spiegabile sulla base del paradigma tradizionale dell'oggettività. Esse, infatti, sono giustificate soltanto dal e attraverso il processo di legittimazione che porta il nostro interlocutore a riconoscerle, contribuendo in tal modo a rendere generale ciò che all'inizio è massimamente soggettivo, ovvero un'asserzione individuale che non può rivendicare a proprio supporto altro che la pretesa – l'arroganza, dirà Cavell più tardi – di essere vera. Nella versione linguistica del paradigma della pretesa⁶, affinché questo passaggio epistemologico, che grammaticalmente si compie nel movimento dalla prima persona singolare alla prima persona plurale (il 'noi' cui mi appello per dire «cosa diciamo quando») sia legittimo, è necessario che ciò per cui io rivendico una pretesa legittima non ecceda i limiti di ciò che «ciascuno non può non conoscere» (Cavell 1969; p. 2), ovvero i limiti del nostro linguaggio ordinario.

È importante osservare che ciò che legittima la pretesa soggettiva alla verità rispetto a ciò che «ciascuno non può non conoscere», non dipende dal fatto che si tratterebbe di qualche forma di verità apodittica. In questo caso, infatti, ricadremmo nel paradigma di razionalità deduttiva da cui appunto Cavell prende le distanze. Ciò che “ciascuno non può non conoscere” è ciò che è implicito nel fatto di condividere un linguaggio, che Cavell definirà a partire dall'idea wittgensteiniana di coestensività tra il linguaggio e il mondo come «quei fatti molto generali di natura o della cultura che noi tutti, cioè tutti coloro che sanno parlare e agire insieme, usiamo (dobbiamo usare) in effetti, come criteri; fatti che ci basta soltanto mettere insieme, perché è impossibile che non siamo riusciti a conoscerli, che non li abbiamo mai imparati» (Cavell 2001; p. 110).

Per comprendere perché il linguaggio ordinario presenti queste caratteristiche, occorre fare riferimento a due aspetti: la sua caratteristica di *istituzione sociale* e la *natura tacita dei presupposti* che lo organizzano.

Il linguaggio come istituzione sociale. Quanto al primo aspetto, Cavell sottolinea che la condizione di possibilità del linguaggio è data dal fatto che senza una qualche forma di auto evidenza il parlante non è in grado di articolare

⁶ Nel seguito vedremo che l'impiego del paradigma della pretesa come base per una teoria della razionalità pratica richiederà qualche aggiustamento.

il suo rapporto al mondo e che senza una condivisione collettiva dei significati relativi agli usi ordinari non può esistere un mondo condiviso. Di conseguenza, la condizione di accesso al linguaggio è che il parlante possa attribuire a se stesso un'autorità linguistica indipendente dal ricorso a forme di giustificazione esterne e che questa autorità derivi dal fatto di poter attribuire ai propri usi un valore condiviso dalla comunità di riferimento. È questo che, secondo Cavell, spiega il fatto che quando mi viene chiesto di giustificare un uso, la mia risposta non può che essere plurale, di modo che *io* giustifico il mio uso rinviando a ciò che *noi* diciamo in determinate circostanze (Cavell 1969; p. 37 e p. 67). Questo passaggio dipende dal fatto che i parlanti non fanno in generale riferimento a fonti di evidenza esterne, ma *sono essi stessi la fonte della propria evidenza* (Cavell 1969; p. 4), e tuttavia lo sono in un modo che non è meramente soggettivo. Questa caratteristica, che ha la conseguenza di mettere in discussione il dualismo del soggettivo e dell'oggettivo è, grammaticalmente, un elemento costitutivo del fatto di essere un parlante, ovvero un individuo che è in grado di svolgere determinate attività di natura linguistica.

Va sottolineato che il problema dell'universalità è qui posto nella prospettiva della prima persona, disattendendo dunque ogni aspettativa relativa al carattere oggettivo e neutrale – abitualmente espresso dalla terza persona – delle pretese di razionalità. Il modello del linguaggio ordinario rivendica quindi un primato epistemologico al principio di contesto, in quanto la generalizzazione su cui si basa la possibilità della razionalità linguistica (ovvero la possibilità di comprendersi, comunicare e quindi concordare sul significato delle espressioni) è sempre determinata in riferimento a specifiche condizioni di enunciazione. Il metodo del “cosa diremmo quando” si basa, infatti, sulla possibilità di formulare un'asserzione generale – quella il cui soggetto di enunciazione è il ‘noi’ – che abbia però per oggetto una situazione singolare. Ciò su cui si ricerca l'accordo non sono quindi delle forme di regolarità linguistica valide in una pluralità di casi⁷, ma il tipo di risposta che ciascuno fornirebbe in una circostanza particolare. Ciò su cui si deve convenire – ciò che “ciascuno non può non conoscere” – è ciò che noi (ciascuno di noi) direbbe in quella data circostanza.

Come osserva Cavell, «dire qualcosa non equivale mai al *semplice* dire qualcosa, ma significa dire qualcosa con un certo tono, secondo le indicazioni appropriate e mentre vengono eseguite le azioni adeguate» (Cavell 1969; pp.

⁷ Questo è, semmai, il modo di giustificare i propri enunciati linguistici adottato dagli studiosi del linguaggio.

32-33). Questo concordare su casi singoli anziché su fattispecie generali è la condizione che permette di articolare il parlare all'intendere, e quindi garantire la possibilità della condivisione dei significati e dunque la comprensione. Concordare su ciò che diremmo in una data circostanza significa, infatti, concordare su ciò che intendiamo profferendo quella frase in quella circostanza. Il senso di questa asimmetria tra prima e terza persona deriva dal fatto che il rapporto epistemico a sé e il rapporto epistemico all'altro sono, come ha mostrato Wittgenstein, diversi innanzitutto sul piano *grammaticale*. L'importanza di questo passaggio alla prima persona e del rapporto io-noi è tale da spingere Cavell ad affermare che «il desiderio e la ricerca della comunità sono il desiderio e la ricerca della ragione» (Cavell 2001; p. 45). In questo senso possiamo affermare che la pretesa che sta alla base del rapporto io-noi manifesta un aspetto essenziale – e generalmente sottostimato – della razionalità umana.

Per meglio chiarire lo statuto epistemologico della pretesa dobbiamo distinguere il caso in cui un parlante giustifica la verità della propria asserzione relativamente ad uno stato di cose dal caso in cui egli giustifica il fatto di avere utilizzato una data espressione in un contesto determinato. Mentre il primo caso configura una situazione classica di conoscenza pubblicamente accessibile e verificabile, e rinvia quindi a criteri pubblici che rendono possibile tale verifica, il secondo caso configura una situazione in cui la certezza ha lo statuto epistemico di un presupposto necessario. Correlativamente, ciò significa anche che le modalità di messa in discussione delle asserzioni dei due tipi saranno diverse. Mentre nel primo caso il dubbio rinvia alla possibilità di inaffidabilità o di in accuratezza (ovvero ad errori di natura fattuale), nel secondo esso non può che rinviare ad un errore di comprensione o di apprendimento immediatamente individuabile e risolvibile (Cavell 1969; pp. 14-15) o all'irrazionalità, rischio estremo che Cavell associa al fallimento nella ricerca dell'accordo sul linguaggio⁸.

⁸ In un certo senso, è evidente che la concezione cavelliana della pretesa si richiama all'argomento del linguaggio privato e alla critica wittgensteiniana di Moore, in quanto essa afferma che la certezza relativamente a proposizioni sul mondo è di un ordine grammaticale distinto rispetto a certe forme di certezza riguardo a se stessi, forme per le quali Wittgenstein considera inappropriato l'uso dei verbi epistemici convenzionali. In realtà, l'argomento di Cavell si spinge ben oltre i limiti della questione dello scetticismo qui evocata e da Cavell costantemente ripresa, in quanto le considerazioni relative alle forme di costruzione dell'accordo nel linguaggio ordinario hanno una portata molto più ampia, come mostra l'estensione della pretesa ai campi dell'esperienza estetica e morale.

Pretesa e conoscenza tacita. Il secondo aspetto che si tratta di chiarire per comprendere il valore della pretesa come paradigma di razionalità riguarda la sua natura tacita. Dalla descrizione fornita da Cavell sembrerebbe infatti possibile inferire che la competenza linguistica sia una forma di conoscenza tacita, la cui caratteristica principale è appunto quella di disgiungere il possesso di una determinata competenza dalla capacità di fornire una spiegazione adeguata dei principi su cui essa si fonda⁹. L'affermazione cavelliana che «parlare un linguaggio è una questione di padronanza pratica» (Cavell 1969; p. 66) deve però essere chiarita. Se è vero, infatti, che il paradigma del linguaggio ordinario e quello dell'abilità artigianale condividono alcuni elementi importanti, è altrettanto vero che la pratica linguistica si distingue dalle pratiche artigianali per ragioni epistemologicamente irriducibili. La simmetria tra le due pratiche riguarda innanzitutto il tipo di conoscenza coinvolta. In entrambi i casi la conoscenza ha finalità pratica ed è di natura tacita. Ciò significa che essa eccede la capacità che l'individuo ha di renderne conto. In entrambi i casi poi abbiamo a che fare con una conoscenza fortemente contestuale, che si esprime nella capacità di fornire risposte specifiche a situazioni singolari.

Vi sono tuttavia anche importanti differenze, che Cavell tende a sottovalutare. Innanzitutto, il paradigma dell'abilità artigianale implica inevitabilmente l'adozione di una prospettiva asimmetrica, in quanto l'autorevolezza dell'artigiano rispetto alle proprie opere non si fonda su ciò che “ciascuno non può non conoscere”, ma al contrario sul possesso di conoscenze ed abilità di tipo tecnico-professionale, dunque esoteriche. Inoltre, mentre il parlante può appoggiarsi al rapporto io-noi per rivendicare la legittimità dei suoi usi, questo non è possibile per l'artigiano, che tenderà invece ad adottare modalità di giustificazione formulate in terza persona. Nel caso dell'artigiano, infatti, a differenza del caso del parlante, la pretesa alla validità incontra i limiti di una tradizione d'opera, in quanto altri artigiani possono rivendicare modalità di lavoro diverse, diversi criteri per la valutazione della qualità e diversi standard di misurazione dell'eccellenza. Proprio questo secondo elemento rende discutibile il parallelo tra esperienza del linguaggio e abilità artigianale indicato da Cavell, in quanto se la modalità di esercizio della conoscenza è parzialmente simile, *i modi e le forme della sua giustificazione diver-*

⁹ Le analisi più interessanti sul tema della conoscenza tacita sono state sviluppate da Michael Polanyi, di cui si veda in particolare Polanyi 1958 Per un'esposizione sintetica in lingua italiana degli aspetti salienti di questa concezione, si veda Jacobs 2004.

gono in modo radicale, facendo della pretesa una categoria epistemica radicalmente diversa da quella di conoscenza tacita.

Prima di trarre alcune conclusioni relativamente a questo primo modello di razionalità dobbiamo chiederci quale sia il suo ambito di applicazione. Quanto detto sinora sembrerebbe infatti lasciar intendere che il paradigma della pretesa è semplicemente un modello per la spiegazione del comportamento linguistico. In realtà non è così. Non si vedrebbe altrimenti come tale modello possa costituire il punto di partenza per una teoria della razionalità. Il punto da cui partire è l'affermazione cavelliana che mondo e linguaggio sono coestensivi, e che di conseguenza «noi apprendiamo il linguaggio ed apprendiamo il mondo *assieme*, e che quindi essi si elaborano e si distorcono assieme, e negli stessi posti» (Cavell 1969; p. 19). Lo spostamento dal piano della riflessione sul linguaggio al piano della riflessione sul mondo (Cavell 1969; p. 19) è un movimento che nella filosofia del linguaggio ordinario può essere quasi impercettibile, come nelle indagini austiniane sull'utilizzo di termini come volontario e involontario. Il fatto che una descrizione apparentemente empirica di usi linguistici sia in realtà l'esplicitazione della grammatica del nostro linguaggio implica che tale descrizione è allo stesso tempo la descrizione del nostro linguaggio e del mondo (in questo caso di ciò che significa agire intenzionalmente, o della differenza che separa un'azione volontaria da un'azione intenzionale). Questo tipo di indagine si rende necessario quando emerge un'incertezza che non può essere colmata con conoscenze di ordine empirico, e che ha tuttavia per oggetto il nostro rapporto con il mondo, quando cioè «ciò di cui hai bisogno è una visione più chiara di ciò che già conosci» (Cavell 1969; p. 21). Ecco allora che questo lavoro di chiarificazione concettuale prende la forma dell'esplicitazione dei presupposti (delle norme) che governano, in maniera spesso tacita, il nostro rapporto al mondo in quanto linguisticamente mediato¹⁰. L'esplicitazione di tali norme è un'attività le cui caratteristiche sono le seguenti:

1. costituisce l'esplicitazione di conoscenze implicitamente già incorporate nel nostro rapporto al mondo¹¹ e non l'istituzione di nuove norme (Cavell 1969; p. 32);
2. rende visibile la struttura invisibile di tale mondo¹²;

¹⁰ Sul rapporto tra le dimensioni normativa, descrittiva e prescrittiva del linguaggio, cfr. (Cavell 1969; pp. 21-31).

¹¹ «Un background di accordi sistematici e profondi di cui non ci eravamo resi conto o dei quali non sapevamo di esserci resi conto» (Cavell 2001; p. 57).

3. assume la forma di un'indagine grammaticale, che di conseguenza non è soggetta a verifica sperimentale né è il frutto di una deduzione ma ha il carattere apodittico della pretesa;

Ciò che Cavell mette in luce attraverso queste riflessioni è dunque una forma particolare di indagine, che verte sulla dimensione categoriale della nostra esperienza. Si tratta di un tipo di indagine che incorpora standard specifici di razionalità per quanto riguarda l'accesso alla conoscenza o consapevolezza dei propri oggetti e per quanto riguarda i criteri di validazione delle asserzioni.

Il fatto che nelle indagini grammaticali sia escluso ogni riferimento a criteri oggettivi di verifica (confronto con i fatti, ricognizioni statistiche sugli usi, deduzione degli usi da principi o norme oggettive, generalizzazione induttiva) segnala un altro aspetto distintivo di questa concezione della razionalità, ovvero la sua dimensione eminentemente *espressiva*. A più riprese Cavell osserva che nel proporre un insieme di distinzioni o di definizioni per termini dati, noi non elaboriamo una conoscenza che può essere verificata attraverso il confronto con stati di cose. Ciò che facciamo è piuttosto rendere visibile il nostro modo di percepire e categorizzare il mondo e l'agire umano. Come osserva Cavell, «il filosofo che chiede rispetto a ogni cosa che facciamo “è volontaria o no?” ha una visione povera dell'azione», allo stesso modo in cui «l'uomo che chiede al cuoco per ogni cibo “è cotto o no?” ha una visione povera di come si preparano i cibi» (Cavell 1969; p. 36). È interessante osservare che davanti a queste asserzioni la risposta filosofica non consiste nel ricorrere a criteri di convalida o rifiuto: non si tratta cioè di stabilire se esse sono vere o false. Trattare un'asserzione di questo tipo come un'asserzione categoriale significa considerare che essa *dice qualcosa su chi l'enuncia prima ancora che sul mondo*. Anziché chiedersi se sia vero o falso che ogni azione può essere volontaria o involontaria (o ogni proposizione vera o falsa), Cavell suggerisce una strategia diversa, che consiste nel chiedersi quali siano i presupposti, o l'orizzonte di evidenza a partire dal quale un individuo è portato a concepire il mondo dell'azione in questo modo. E la conclusione non sarà un giudizio sul valore di verità della sua proposizione, ma sulla *qualità* del suo mondo. Dobbiamo dunque interrogarci sullo statuto di questo giudizio valutativo, in quanto dire di una concezione che è povera, anziché falsa, significa porsi in un orizzonte di giudizio di tipo espressivo e non descrittivo.

¹² Sull'implicito come oggetto di scoperta e non di determinazione, cfr. Cavell 2001; p. 172).

Il passaggio dalla pretesa all'articolazione, che esprime la natura specifica della dimensione tacita caratteristica di questo paradigma di razionalità deve essere inteso a due livelli distinti. Da un lato, esso testimonia di uno specifico metodo filosofico di indagine categoriale. Dall'altro, esso mira a selezionare i criteri attraverso i quali la pretesa può essere valutata. Il passaggio dalla pretesa all'articolazione esprime il fatto che le asserzioni grammaticali¹³ non sono in realtà asserzioni sul mondo (anche se talvolta sembrano esserlo) ma asserzioni che rendono esplicite le norme che regolano la pratica linguistica. In tal modo, esse hanno lo scopo di rendere esplicito il sistema categoriale del soggetto di enunciazione¹⁴. Il lavoro di articolazione necessario a giustificare la pretesa conduce il soggetto che lo compie ad esplicitare – rendendoli trasparenti innanzitutto a se stesso - quei presupposti che, in modo implicito, articolano il suo rapporto al mondo. Parlando di “cosa diremmo quando”, gli uomini parlano innanzitutto di se stessi, del loro modo di vedere il mondo e di abitarlo. In questo senso, il contenuto di razionalità della pretesa sta innanzitutto nel suo carattere costitutivo: essa mette a nudo i presupposti categoriali, la soglia di evidenza che caratterizza una forma di vita. In questa prospettiva, giustificare significa rendere ragione di ciò che a me appare necessario in ragione del suo essere condizione di possibilità di una data dimensione della mia esperienza. È per questa ragione che la categoria del fallimento propria alla logica della pretesa non è la falsificazione ma la sconfitta: articolando il mio mondo, io non posso inizialmente che postulare, pretendere, che le cose stiano così come io le dico, poiché appunto non sto descrivendo stati di cose ma la mia condizione trascendentale di accesso al mondo, e su questo è grammaticalmente escluso che io possa sbagliarmi. Ne consegue che il confronto con l'altro assume le forme di una dialettica del riconoscimento dalla quale ciascun contendente cerca di uscire vincitore, come indica in modo rivelatore il linguaggio della pretesa e dell'arroganza. Ne consegue anche il fatto che il riconoscimento dell'impossibilità di concordare conduce alla formulazione di una valutazione sui mondi reciproci. Per questa ragione giudizi come «la tua concezione dell'azione è povera» rappresentano conclusioni adeguate di un processo di indagine finalizzato alla risoluzione di un problema di disaccordo.

Queste osservazioni mostrano in che senso il fallimento sia una possibilità reale di ogni attività di comprensione, in quanto la pretesa contiene, in

¹³ Usiamo qui i termini ‘grammaticale’ e ‘categoriale’ in modo sinonimico, come del resto sembra fare lo stesso Cavell, spostandosi dall'uno all'altro a seconda dei contesti.

¹⁴ Qui tale soggetto corrisponde al parlante generico.

quanto tale, un ineliminabile momento di arbitrarietà, in quanto l'affermazione iniziale che la pretesa si rivolge a ciò che "ciascuno non può non conoscere", va integrata con l'affermazione che «pochi parlanti di un linguaggio utilizzano l'intera gamma delle percezioni che il linguaggio rende possibili, così come essi fanno per il resto della loro eredità culturale» (Cavell 1969; p. 37). Oggetto della pretesa dunque non è la tradizione in quanto tale (ciò che nel linguaggio è *a priori* condiviso da tutti) ma l'appropriazione individuale che un dato singolo ha elaborato. Questo dipende dal fatto che il linguaggio, pur essendo un'istituzione sociale che vive del fatto di essere condivisa, è padroneggiato dagli individui secondo gradi di articolazione molto diversi. Ed è proprio in questo fragile equilibrio tra necessità ed arbitrarietà della pretesa che si gioca l'originalità della concezione cavelliana della razionalità.

Lo stesso tema viene ripreso nel primo capitolo di *The Claim of Reason*, dove a proposito degli esempi di "cosa diciamo quando", Cavell osserva che si tratta di mosse attuate per vedere se l'interlocutore¹⁵ «dispone di un tale campione o se può accettare il mio come valido» (Cavell 2001; p. 44). Si tratta di una mossa che non prevede la possibilità di confutazione (non è la risposta pertinente), poiché «se due campioni sono in disaccordo rivaleggiano l'uno con l'altro per la stessa conferma». Qui, ribadisce Cavell, ciascuno è fonte di autorevolezza per se stesso, nel valutare se la descrizione di "cosa diciamo quando" è pertinente. Ciò significa che «se il disaccordo persiste non c'è modo di appellarsi a qualcosa al di là di noi», poiché un tale aldilà non esiste. Il tipo di fallimento cui la pretesa è esposta non è quindi la confutazione (non si tratta infatti di un'enunciazione passibile di verifica empirica e che quindi può essere vera o falsa) ma la *limitazione della mia autorevolezza* (la pretesa non è falsificata ma *ritirata*), ovvero la consapevolezza che la mia pretesa incontra un limite, che il *noi* postulato e rivendicato dalla pretesa in realtà non esiste (Cavell 2001; p. 45). Simmetricamente, il fatto che la pretesa ammetta la possibilità del proprio fallimento significa che «questo insuccesso non è tale da poter essere corretto grazie ad una posizione di osservazione più favorevole, o all'acquisto di una padronanza migliore nel riconoscimento degli oggetti» (Cavell 2001; p. 241), altrimenti, va da sé, anche la mia pretesa avrebbe potuto e quindi dovuto essere fondata su qualche forma di evidenza pubblicamente accessibile.

Lo statuto epistemologico della pretesa, se da un lato non si fonda sulle forme di evidenza cui sono soggette le asserzioni tradizionali, dall'altro rinvia

¹⁵ In questo caso il lettore delle *Ricerche* di Wittgenstein.

ad una diversa fonte di validità, la cui natura è del tutto particolare: essa richiede infatti «un nuovo sguardo su se stessi e una comprensione migliore di ciò che si fa e si prova». Ancora una volta la nostra comprensione è rinviata alla *circolarità tra accesso alla ragione e conoscenza di sé*. Utilizzando una formula altamente ellittica ma a suo modo rivelatrice, Cavell osserva che «quando si ha torto qui, in realtà non si è in errore ma confusi nell'anima» (Cavell 2001; p. 241).

Questa precisazione consente di chiarire alcuni timori di irrazionalismo che il concetto di pretesa inevitabilmente porta con sé. Ciò che è oggetto di pretesa non è una qualsiasi credenza di cui un parlante voglia rivendicare la validità, poiché l'oggetto di una pretesa in senso cavelliano può essere soltanto ciò che ha la forza di una necessità (nel senso grammaticale) tale per cui io non posso non ritenere che valga allo stesso modo anche per gli altri, nel senso che il suo rifiuto da parte di altri comporta automaticamente l'impossibilità di sostenerla anche per me. Se da un lato, dunque, io non posso non pretendere che ciò che affermo categorialmente sia vero per tutti, dall'altro devo però essere pronto a destituire la mia pretesa davanti a quella di un altro che mi porti, attraverso lo strumento del dialogo e del confronto, a riconoscere che la visione del mondo (o la forma di vita) presupposta dalla mia pretesa è in effetti povera, oppure a riconoscere la condizione di separazione e incomunicabilità che mi isola dall'altro, se il confronto tra le due pretese non trova una forma di composizione.

Ciò significa che il potere autorevole assegnato al concetto di pretesa è controbilanciato dal riconoscimento del fatto che la pretesa è un atto sottoposto a condizioni di successo o di fallimento¹⁶. La rivendicazione di una pretesa non dice dunque ancora nulla sulla sua validità (ovvero sulla possibilità del suo successo), di modo che «noi non sappiamo in anticipo quale sia il contenuto della nostra accettazione reciproca» (Cavell 2001; p. 55). Il concetto di pretesa può dunque rivendicare uno statuto epistemologico adeguato a condizione che si possiedano criteri adeguati per discriminare i casi in cui una pretesa è legittima da quelli in cui è necessario ritirarla.

Prendiamo il caso della divergenza tra il comportamento del dolore e l'esperienza effettivamente vissuta dalla persona, in uno dei numerosi esempi proposti da Cavell. Nell'esempio wittgensteiniano dell'uomo il cui compor-

¹⁶ Come ha adeguatamente riconosciuto Austin, nel caso degli atti linguistici il problema della validità non si pone esclusivamente nei termini della loro verità o falsità, ma anche in quelli del loro successo o insuccesso (o come dice Austin, della loro *felicity* o *infelicity*, cfr. Laugier 2004b).

tamento apparentemente sofferente è in realtà un richiamo per i suoi animali domestici (Cavell 2001; p. 130), che Cavell evoca a sostegno della natura pubblica dei criteri che reggono il nostro linguaggio, egli osserva che davanti a tale pretesa «noi non abbandoneremo la nostra nozione abituale di che cosa sia un comportamento di dolore. Vale a dire che noi possiamo escludere questa persona dal nostro mondo del dolore». Qui il criterio discriminante per stabilire quale pretesa debba prevalere (supponendo che colui che impiega quei gesti per richiamare gli animali rivendichi simmetricamente la legittimità del suo comportamento) sembra essere quello del maggior numero. Nella ricostruzione che Cavell presenta nelle pagine immediatamente precedenti, sono descritti in dettaglio innumerevoli aspetti dell'esperienza del dolore e dei modi del suo manifestarsi come se essi fossero qualcosa che “ciascuno non può non conoscere”. Ma allora come ci comportiamo quando incontriamo qualcuno che manifestamente sembra non conoscere ciò che per noi costituisce un dato di evidenza indiscutibile? È qui che sembrano aprirsi le due possibilità divergenti di escluderlo dalla nostra comunità o di mettere in discussione le certezze apparentemente indubitabili su cui tale comunità si fonda, per iniziare con lui la *ricerca di un nuovo terreno comune* che costituisca la base della “nostra accettazione reciproca”. Qui si mostra chiaramente a che punto la posta in gioco della riflessione cavelliana sul linguaggio altro non è se non la possibilità della razionalità.

Nel caso riportato da Cavell, sembra che il criterio fondamentale per decidere a favore dell'esclusione sia un criterio di maggioranza: l'altro, lo straniero¹⁷, è colui i cui usi sono incompatibili con quelli di un *noi* che non denota più un'astrazione metafisica ma una comunità socio-politica determinata. Se così fosse, l'esito politico naturale di una concezione della giustificazione basata sul paradigma della pretesa non potrebbe essere che una versione particolarmente virulente di comunitarismo. Tuttavia, il concetto di pretesa esprime una concezione diversa del rapporto tra soggettività e ragione, basato sull'idea che la comunità (o qualsiasi forma di soggettività collettiva) è sempre il prodotto di un processo di costruzione che ha luogo attraverso il confronto tra diverse pretese. Ciò significa che il disaccordo non si supera semplicemente attraverso una prova di forza numerica, ma richiede un'indagine

¹⁷ Lo straniero è il portatore della minaccia scettica proprio perché non condividendo la nostra forma di vita rende evidente la natura convenzionale del rapporto tra i nostri usi linguistici e il nostro mondo, mostrandone la fragilità ed esponendolo al rischio di rottura. Non condividendo la mia struttura di evidenza, lo straniero me la rende visibile per ciò che è: una possibilità accanto ad altre anziché una necessità indiscutibile.

approfondita sulla struttura delle nostre forme di vita. È a questa indagine, infatti, che è affidato il compito di portare al suo limite il processo di costruzione di un mondo comune.

In questo senso, ciò cui l'appello al linguaggio ordinario invita non è il semplice richiamarsi a ciò che è comune, a ciò che fa la gente normale¹⁸, ma ad *interrogarsi sulla legittima o presunta necessità di ciò che tutti salvo uno ritengono normale*. Di conseguenza, il paradigma della pretesa si basa non sull'idea di una normalizzazione forzata basata sul riconoscimento del fatto della maggioranza, ma sul riconoscimento del fatto che questa eccitata sfida la mia comunità proprio nella misura in cui, come osserva Cavell, l'orizzonte della pretesa non può che essere universale, e di conseguenza il fatto del disaccordo assume un significato contemporaneamente etico-politico ed epistemologico¹⁹. Quello che poteva sembrare un giudizio di normalità o anormalità – che è poi un giudizio politico-morale di inclusione o esclusione dell'altro – si configura come lo sforzo di esibire la coerenza e la complessità di due forme di vita giustapposte, nell'ipotesi che l'incomprensibilità di un comportamento possa essere riassorbita dalla ricostruzione delle logiche di coerenza in cui si inserisce e – forse – si giustifica. In questo senso, interrogarsi su un'azione o asserzione significa interrogarsi su una forma di vita, quella che l'ha generata come suo elemento espressivo.

3. Logica enunciativa e logica del giudizio.

Come Cavell ha osservato a più riprese, la validità epistemica della pretesa non si basa né sulla cogenza di una catena deduttiva né sul supporto di osservazioni empiriche. Il tipo di validità caratteristico della pretesa è assimilabile a quello di un *esempio ipotetico* o un *esemplare campione*, nella misura in cui «un esempio campione non ne confuta o respinge un altro; se due campioni sono in disaccordo rivaleggiano l'uno con l'altro per la stessa conferma» (Cavell 2001; p. 44). Questo statuto di coesistenza consente a Cavell di giustificare in modo pieno la categoria di disaccordo razionale, in quanto la dinamica del conflitto non è concettualizzata nei termini della verità/falsità delle enunciazioni ma in quella della rivendicazione/ritiro. In questo senso, la pretesa non è giustificata sulla base di una procedura di *affermazione*, ma di una

¹⁸ Espressione che ricorre nei brani che stiamo citando.

¹⁹ Ma anche, come ricorda Cavell, clinico (vedi il caso degli psicotici e della nostra difficoltà a confrontare il nostro mondo con il loro)

procedura di *rivendicazione*²⁰. L'oggetto dell'affermazione è sempre una proposizione e la forma razionale di rifiuto è la confutazione, ovvero il rigetto sulla base del riconoscimento che la proposizione affermata è falsa. Abbiamo a che fare qui con una *logica enunciativa* che implica il primato epistemologico della proposizione sul giudizio. In questa prospettiva «concentrarsi sugli enunciati significa considerare la conoscenza come la somma (o il prodotto) di enunciati veri, e quindi interpretare i limiti della conoscenza umana come coincidenti con l'estensione della massa di enunciati veri del mondo da essa accumulati. Il compito filosofico sarà di fornire un metodo logico che giustificherà, o migliorerà e aumenterà, quegli enunciati» (Cavell 2001; pp. 41-2). Questa logica enunciativa, che Cavell associa alle concezioni tradizionali della razionalità, si oppone ad una *logica del giudizio*, che si basa su una procedura di *rivendicazione*, i cui criteri di accettazione e rifiuto non sono più la verità e la falsità ma il successo e il fallimento. L'oggetto della pretesa non sono dunque le proposizioni bensì i giudizi, nella misura in cui «concentrarsi sul giudizio significa considerare la conoscenza umana come la capacità umana di applicare i concetti di un linguaggio alle cose di un mondo, di caratterizzare (categorizzare) il mondo allorquando e in quanto è fatto dall'uomo, e quindi interpretare i limiti della conoscenza umana come coincidenti con i limiti dei suoi concetti» (Cavell 2001; p. 42). Pensare il rifiuto nei termini del *ritiro* di un enunciato anziché della sua falsificazione è un aspetto decisivo di questa concezione. Nella prospettiva della pretesa, in caso di rifiuto l'altro «non è obbligato a correggere il suo enunciato al fine di rendere conto della mia differenza di opinione; piuttosto egli lo ritratta al cospetto del mio rimprovero. Egli non ha detto qualcosa di falso su di "noi"; egli ha imparato che non c'è (ancora, e forse non ci sarà mai) alcun noi su cui dire qualcosa. Ciò che non funziona nel suo enunciato è che egli lo ha espresso alla parte sbagliata» (Cavell 2001; pp. 44-5).

Questi tratti concorrono a delineare una concezione della razionalità in cui la pretesa sostituisce l'argomentazione, il giudizio sostituisce la proposizione, l'esempio sostituisce la generalizzazione, il fallimento sostituisce la falsifica-

²⁰ Il richiamo al mondo delle pratiche ("è così che facciamo") non costituisce una rinuncia convenzionalista alla possibilità di una giustificazione razionale, ma l'indicazione del metodo attraverso il quale la costruzione del consenso avviene: la possibilità dell'accordo si basa infatti sul fatto che i soggetti trovino qualcosa di comune nelle reciproche esperienze: la proposta di un campione esemplare serve a richiamare la possibilità che l'altro trovi nella sua esperienza qualcosa di analogo, al fine di costruire un terreno di esperienza comune (quello che Wittgenstein definisce come "concordare nei giudizi") sul quale i criteri possano fare presa.

zione e in cui i criteri di validità sono il punto di arrivo e non di partenza dell'esercizio della razionalità. Emerge, in tal modo, una concezione originale della dimensione collettiva del soggetto della razionalità. Se nelle concezioni tradizionali il soggetto collettivo della ragione è definito *a priori* dall'idea di una *comunità razionale* e raccoglie ogni essere umano in quanto soggetto di (alla) ragione, nella concezione cavelliana la comunità non può essere data che *a posteriori*, come l'insieme di coloro che si riconoscono e condividono il contenuto di una pretesa.

4. La razionalità del giudizio estetico

Il riferimento alla dimensione estetica dell'esperienza costituisce un passo ulteriore nella costruzione di un paradigma di razionalità alternativo a quello della razionalità classica, e per questo in grado innanzitutto di articolare la forma di razionalità comune alla filosofia e al pensiero ordinario. Almeno tre ordini di ragioni conducono Cavell a cercare nell'esperienza estetica un terreno sul quale approfondire la propria comprensione del giudizio e della razionalità. Il primo deriva dall'idea, più volte ribadita da Cavell, che il punto di partenza della filosofia è dato in generale da una forma di "persuasione privata" (Cavell 1969; p. xxvi), nella quale coesistono in modo quasi contraddittorio un forte senso della validità universale di ciò che egli pensa e la consapevolezza di essere privo di argomenti inconfutabili per provarlo, nella forma dunque di una certezza cui mancano però le parole per esprimersi in forma universale. Il secondo ordine di ragioni è il rifiuto della concezione professionale della filosofia²¹, associato all'idea che la razionalità è in linea di principio accessibile ad ogni uomo, sebbene non nelle forme cartesiane di un buon senso uniformemente distribuito ma - lo abbiamo visto - delle indagini grammaticali sul senso del nostro intendere le parole quotidiane. Il terzo ed ultimo ordine di ragioni, strettamente collegate alle precedenti, risiede nella necessità, che Cavell non si stanca di riformulare, di svincolare la filosofia da una fascinazione troppo forte per le forme scientifiche di conoscenza, e dalla tendenza a concepire la razionalità come pratica di giustificazione dominata dai paradigmi logico-deduttivo ed empirico-induttivo. L'esperienza estetica diventa per Cavell il punto di partenza per individuare forme di giustifica-

²¹ Su questo aspetto, cfr. Frega 2005.

zione che, coerentemente con il paradigma della pretesa, si propongono di trasformare queste considerazioni in una coerente teoria della razionalità.

Cavell parte dunque dalla constatazione che l'esperienza estetica condivide con il linguaggio ordinario questa coesistenza di singolarità e universalità, di privatezza e di necessità che sono alla base dell'idea di pretesa. La prima considerazione con cui Cavell introduce il tema del giudizio estetico ci conduce immediatamente al cuore del problema, ovvero il ruolo del disaccordo in una teoria della giustificazione. Egli osserva che «la familiare inconcludenza dei giudizi estetici non costituisce una forma di irrazionalità; piuttosto essa mostra il tipo di razionalità che li caratterizza, e di cui essi necessitano» (Cavell 1969: p. 86). Incontriamo qui, meglio esplicitata, una conclusione cui eravamo pervenuti anche attraverso l'analisi delle posizioni cavelliane relative al linguaggio ordinario, ovvero il fatto che le argomentazioni razionali possono essere non conclusive, e rimanere tuttavia pienamente e legittimamente razionali. L'idea di una aporeticità intrinseca alla ragione si conferma dunque come un tratto costitutivo del concetto di pretesa.

L'idea che il disaccordo costituisca un esito legittimo e fondato dell'esercizio della ragione anziché il segno del suo fallimento è ciò che consente di sottrarre la teoria kantiana del giudizio estetico, qui espressamente richiamata da Cavell, ai suoi limiti metafisici, in particolare per ciò che riguarda il concordare delle facoltà e l'unificazione nella sensazione dei domini della natura e della libertà. La natura ambigua di questo richiamo di Cavell a Kant dipende proprio dal fatto che la riflessione cavelliana, pur partendo dalla teoria kantiana del giudizio, deve però rinunciare all'unico punto saldo che nell'estetica kantiana preserva l'oggettività del giudizio, fondandola nella distinzione tra giudizi di gusto e giudizi estetici e affermando l'arbitrarietà dei primi e la necessità dei secondi. Se Cavell non può più concedersi la certezza di un fondamento metafisico nella struttura antropologica della sensibilità, il riconoscimento che la pretesa alla validità del proprio giudizio è esposta al limite del suo rifiuto da parte dell'altro risulta essere non l'esito di un incidente di percorso rivedibile (es. in Kant quando si confonde un giudizio sul piacevole con un giudizio sul bello) ma come una condizione intrinseca della razionalità umana²².

²² È noto che già in Kant il giudizio estetico presenta un'inquietante ambiguità, che ne fa qualcosa di sospeso tra l'universalità razionale del giudizio intellettuale e l'arbitrarietà sensibile del giudicare su ciò che è piacevole. Sospeso a metà strada tra il vero e il piacevole, il giudizio estetico è l'oggetto di una pretesa che è universale e tuttavia sprovvista di fondamento concettuale (ciò che Kant chiama un'universalità estetica anziché logica). La

Lo statuto del giudizio estetico si costruisce dunque a partire dal rifiuto del dualismo kantiano tra giudizio di gusto e giudizio estetico, come mostra il fatto che il problema della razionalità del giudizio estetico è affrontato da Cavell a partire dalla discussione humeana di un problema di degustazione di vino²³. L'esempio che Cavell prende in prestito da Hume, il quale a sua volta lo trae da Cervantes, narra di una prova di degustazione, nella quale il giudizio di gusto estremamente raffinato e preciso formulato dai due degustatori viene ridicolizzato dal pubblico proprio per la sua sofisticazione e infine rivelato fondato dal ritrovamento, al fondo della damigiana contenente il vino, del fattore causalmente responsabile delle caratteristiche gustative riconosciute dai due assaggiatori, ovvero una chiave di cuoio ed ottone. L'esempio è importante per almeno due ragioni. La prima è che esso generalizza il cam-

stessa idea di pretesa è introdotta da Kant per connotare la specificità di questo tipo di giudizio, il suo essere fondato sull'esperienza soggettiva e tuttavia avere portata universale, il suo essere universale e tuttavia privo di conclusività dimostrativa. E già in Kant il tema della pretesa è indissociabile da quello dell'attesa, in quanto pretendere alla validità del proprio giudizio estetico significa aspettarsi che gli altri concorderanno con noi, e ciò «senza che i giudicanti stiano affatto a discutere della possibilità di una tale pretesa» (Kant 1790; § 8). Questa generalizzazione soggettiva, che estende la validità della mia pretesa «a tutta la sfera dei *giudicanti*» è formulata in modo che «si crede di avere per sé una voce universale e si avanza la pretesa ad un'adesione da parte di ciascuno». La differenza tra *postulare* e *richiedere*, con cui Kant distingue il giudizio logico dal giudizio estetico, presenta nelle riflessioni cavelliane conseguenze inattese, in particolare per ciò che riguarda lo statuto di quella che, molto opportunamente, Kant chiama la *comunità dei giudicanti*, e che per lui coincide ancora, in un modo metafisicamente fondato *a priori*, con la totalità dell'umanità razionale. Nella dottrina di Kant il fondamento epistemologico della legittimità della pretesa si trova nel movimento ascetico di purificazione attraverso il quale l'individuo si libera di ciò che nel suo giudizio appartiene alla sfera soggettiva del piacevole, per non lasciarvi che ciò che pertiene al bello, la cui indipendenza dalla particolarità del soggetto giudicante è ciò che legittima la pretesa ad ottenere il consenso di tutti. Questa richiesta di accordo trova il proprio fondamento nell'idea di *senso comune*, che Kant caratterizza come «un sentimento che abbiamo in comune» (Kant 1790; § 22) e che non si fonda sulla condivisione dell'esperienza (dunque nemmeno su ciò che Cavell e Wittgenstein chiamano una forma di vita) ma sulla struttura universale della nostra natura. La presupposizione di un senso comune (di un senso che è cioè al tempo stesso e necessariamente sia comune sia presupposto), è ciò che garantisce la legittimità del giudizio e lo sottrae all'arbitrio di una soggettività indecidibile. Correlativamente, i casi in cui la pretesa viene rifiutata vengono spiegati non come casi di fallimento della ragione, ma come casi in cui il processo soggettivo di purificazione dell'esperienza non è avvenuto in modo adeguato, di modo che l'individuo è erroneamente condotto a rivendicare universalità per qualcosa che invece non è che semplicemente piacevole, e per questo meramente soggettivo.

²³ L'esempio si trova in D. Hume, «Of The Standard of Taste».

po d'applicazione del giudizio estetico oltre i limiti che Kant gli aveva imposto, facendo così cadere il primo baluardo dell'universalità del soggettivo (il dualismo del bello e del piacevole), che vincolava la legittimità della pretesa al processo di auto-purificazione necessario a separare il bello dal piacevole. Si tratta di un passaggio decisivo, in quanto esso fa crollare l'idea di un fondamento naturale, antropologico, del giudizio nella struttura delle nostre facoltà (intelletto, immaginazione, senso comune). La seconda è che esso permette di porre a confronto due distinti paradigmi di giudizio e conseguentemente due distinte teorie della razionalità e della giustificazione, secondo una struttura che abbiamo visto all'opera nel funzionamento del linguaggio ordinario.

Secondo un primo paradigma, che definiremo classico, il criterio di giustificazione dei giudizi è dato dalla concordanza del giudizio estetico con la struttura del reale. Secondo l'interpretazione humeana della storia sopra raccontata, l'incredulità degli astanti è confutata (e correlativamente la pretesa dei degustatori alla validità del loro giudizio è accettata), quando è infine possibile fornire la prova empirica che la loro esperienza percettiva è giustificata tramite la connessione che la connette causalmente alla struttura del reale. Il ritrovamento della chiave di ottone e cuoio al fondo della damigiana è il fatto che conferma la verità del giudizio degli esperti e falsifica quello dei curiosi, consentendo in tal modo di distinguere la pretesa legittima da quelle che sono infondate. Il richiamo ai fatti del caso è ciò che consente di sottoporre il giudizio estetico alla dialettica del vero e del falso: è vero quel giudizio che corrisponde ad uno stato di cose (la presenza della chiave che ha alterato il gusto del vino). Nel paradigma oggettivista, la validità del giudizio di gusto deriva dalla possibilità della sua giustificazione empirica, dal fatto cioè che la rivendicazione contenuta nel giudizio può trovare una fonte di conferma esterna e per questo indipendente dal soggetto giudicante²⁴. Essa è, in senso proprio, una forma di *riconoscimento*. L'esperienza è considerata priva di autosufficienza epistemologica e di conseguenza il fatto del rendere conto della propria esperienza (come vi si è pervenuti, quali sono i tratti salienti di essa) non svolge alcun ruolo epistemico nella spiegazione: l'incredulità dei curiosi può essere fugata unicamente dal potere incontrovertibile di una prova la cui verifica sia pubblicamente accessibile ad ogni soggetto. Non importa

²⁴ La sua versione contemporanea, se si vuole, è data dalle degustazioni 'alla cieca', in cui la competenza del giudizio è determinata sulla base della capacità di riconoscere ciò che è già conosciuto, ovvero di associare una determinata esperienza estetica alla causa che l'ha generata, ovvero i diversi vini che il degustatore sta bevendo senza conoscerne l'identità.

qui di quale tipo di prova si tratti, e di quale sia il suo valore e potere esplicativo: ciò che è cruciale è che *l'appello ad un'istanza terza, pubblica, costituisce la sola via alla risoluzione della controversia e alla costruzione del consenso*, che assume la forma di un concordare intersoggettivo su fatti pubblicamente verificabili²⁵.

Il secondo paradigma, quello della pretesa introdotto da Cavell, si distingue innanzitutto – ed è un aspetto fondamentale – per il fatto di non separare «l'esercizio del gusto dalla disciplina di renderne conto» (Cavell 1969; p. 87). In tale paradigma ciò che muta non è soltanto la concezione dei fattori epistemologici coinvolti, ma anche la natura dei soggetti che prendono parte all'esercizio della razionalità e dei rapporti tra essi. Il primo aspetto che caratterizza la drammatizzazione cavelliana della ragione è, infatti, proprio la scomparsa di ogni forma di istanza terza. Davanti all'insorgere del conflitto i contendenti sono lasciati a se stessi, senza possibilità di appellarsi ad alcun tipo di istanza trascendente. *In un conflitto tra pretese, ciò che ciascuno ha a propria disposizione è soltanto la propria esperienza e la propria capacità di articolarla in modo da renderla intelligibile a se stesso e comunicabile all'altro*. È per questa ragione che Cavell afferma che l'esercizio del gusto è inscindibile dall'attività di rendere conto della propria esperienza, e che la seconda conta almeno quanto la prima. Ciò significa che la validità della pretesa degli esperti non dipende da un fatto intersoggettivamente verificabile, ma *dal riconoscimento che gli altri le accordano*²⁶. Si tratta di un'affermazione molto radicale, in quanto essa implica non solo che il concordare nel giudizio estetico non presuppone un fondamento oggettivo, ma soprattutto che la possibilità di dare il proprio assenso alla pretesa altrui riposa unicamente sulla nostra

²⁵ Si osservino i soggetti di questo teatro della ragione: un pretendente che rivendica la validità di un'asserzione, una parte opponente che la contesta e infine un'istanza *super partes* in grado di produrre l'accordo in quanto sola fonte autorevole capace di garantire la validità dell'esperienza soggettiva. È questo, *mutatis mutandis*, lo stesso paradigma di razionalità che domina il liberalismo classico, dalle versioni moderne di Hobbes e Locke a quelle contemporanee. Su questo punto, cfr. Gaus 2003 e Frega 2007.

²⁶ Qui, per continuare la metafora enologica, il paradigma del giudizio estetico non è dato dalla degustazione alla cieca, ma da una sessione di degustazione in cui il sommelier guida i partecipanti a riconoscere le sfumature cromatiche, olfattive e gustative del vino che essi, in prima battuta, non sono in grado di percepire e distinguere. Giungendo finalmente a riconoscere nel vino quei tratti sensoriali che il sommelier pone alla loro attenzione, i partecipanti fanno esperienza dello stesso oggetto in modo diverso e, così facendo, possono accedere alla prospettiva valutativa del sommelier e condividerla. Ciò che questa esperienza mostra è l'affermarsi di una pretesa alla validità del giudizio estetico tramite il suo riconoscimento da parte dell'altro.

esperienza: non ci sono più né canoni estetici condivisi né cause oggettive a cui il giudicante possa appellarsi per accettare la pretesa altrui o formulare la propria. Da qui, come cercheremo di mostrare, il legame interno tra pretesa, responsabilità e fiducia come categorie del giudizio.

L'idea di un rapporto interno tra il contenuto della pretesa e la capacità di esprimerla è dunque un tratto essenziale della teoria cavelliana della razionalità. Nel caso di esperienze che non riguardano direttamente eventi o stati di cose appartenenti allo spazio pubblico, ma rinviano ai modi di esperienza degli stessi, ciò che è oggetto di condivisione, e quindi ciò su cui verte l'accordo, non è la valutazione dell'oggetto ma quella della propria esperienza. Questo fatto concorre ad assegnare al critico una funzione speciale rispetto al suo oggetto, in questo caso l'oggetto estetico. Ciò che legittima il contenuto del giudizio estetico non è una giustificazione oggettiva radicata nella struttura della realtà (il ritrovamento della chiave di ottone come giustificazione della validità della propria percezione), ma la capacità di portare il proprio interlocutore, attraverso la riflessione sulla sua stessa esperienza, a condividere l'esperienza di colui che l'ha formulato (degustare nuovamente il vino alla ricerca del retrogusto di ottone, provando a distinguere questa nota da altri sentori che all'inizio apparivano confusi in un'esperienza olfattiva non sufficientemente differenziata).

La pretesa del degustatore non trova giustificazione nell'individuazione di una corrispondenza effettiva con uno stato di cose oggettivo, ma è convalidata dal fatto che egli riesce a suscitare nell'altro un'esperienza analoga, ovvero a fargli riconoscere la legittimità della propria pretesa. Laddove nel primo caso l'accordo si produce per il tramite di una convergenza delle soggettività su un fatto intersoggettivamente constatabile, nel secondo caso il rapporto tra le due soggettività non passa più attraverso la mediazione di un termine di confronto esterno ma attraverso il *processo di costruzione di un'esperienza condivisa*. Non si tratta dunque, è bene osservarlo, di opporre una forma di esperienza mediata all'idea di una comunicazione immediata delle soggettività, ma di opporre una forma rappresentazionalista di corrispondenza ad una concezione secondo la quale l'accordo si costruisce nell'esperienza, anziché essere dato nella costituzione ontologica della realtà (del soggetto o del mondo).

In entrambi i paradigmi il giudizio estetico è evidentemente formulato facendo riferimento ad un criterio, ma la natura e la funzione del criterio variano radicalmente da un paradigma all'altro. In particolare, la rinuncia ad un fondamento antropologico capace di garantire (e di spiegare) il fatto della concordanza nei giudizi estetici (e, conseguentemente, attraverso la distinzione tra bello e piacevole, di spiegare perché talvolta le pretese falliscono)

pone il problema di determinare un principio di giustificazione capace di sottrarre la razionalità della pretesa all'arbitrio soggettivo della piacevolezza kantiana.

Per comprendere la portata dell'argomentazione cavelliana è importante non separare la caratterizzazione apparentemente psicologica di queste descrizioni dal loro statuto epistemologico di *argomenti*. In particolare, il fatto che l'articolazione della propria esperienza sia la forma argomentativa caratteristica del giudizio estetico costituisce l'aspetto distintivo della sua struttura di razionalità. Dobbiamo distinguere due aspetti di questo ricorso all'esperienza. Il primo è quello cui abbiamo fatto riferimento definendo la ricerca dell'accordo come la ricerca di un concordare nelle (e conseguentemente delle) esperienze, il fatto cioè che l'accordo nasce quando l'interlocutore riconosce che la descrizione fornita dall'altro è soddisfacente non come descrizione del mondo ma come descrizione della propria esperienza²⁷. Il secondo aspetto è che la condizione di possibilità dell'accordo è data dal fatto di un tale concordare, ovvero dal fatto che laddove il critico non riesce a suscitare nell'altro un'esperienza analoga nessun accordo è possibile. Il ricorso costante al tema del limite della comunicazione, secondo stilemi wittgensteiniani ("non lo vedi?", "non senti che è così?", "guarda!") va inteso nei termini di una teoria dell'accordo come risultato di un processo nel quale il successo non dipende soltanto dal soddisfacimento di requisiti intersoggettivi ma dipende dall'esito del processo di costruzione di un'esperienza condivisa. In questo senso, la filosofia di Cavell è e resta una filosofia dell'esperienza.

Ma l'importanza e la centralità dell'esperienza soggettiva non sembra con questo essere sufficientemente giustificata. Una frase cruciale di questo testo dice che «il problema del critico, come dell'artista, non è quello di sottrarre (discount) la sua soggettività, ma di includerla; non di superarla nell'accordo ma di sottometterla in modi esemplari» (Cavell 1969; p. 94). Si tratta di un'affermazione che deve essere compresa non tanto sul piano espressivo di una teoria dell'arte o della critica, quanto sul piano epistemologico di una teoria del giudizio. Anche riguardo a questo aspetto il confronto con Kant è istruttivo. I criteri che secondo Cavell sostituiscono il fondamento metafisico

²⁷ Qui, vale la pena ribadirlo, il paradigma di riferimento non è quello di un concordare oggettivista di due esperienze date a priori, ma la capacità di suscitare nell'altro quell'esperienza che egli non era inizialmente in grado di fare. Il senso produttivo di questo paradigma è fondamentale per comprendere il ruolo della ragione nel rapporto tra individuo e comunità.

kantiano sono due. Il primo è un criterio di ordine linguistico, ed è legato al fatto che nelle nostre forme di vita la giustificazione dei giudizi estetici avviene secondo forme condivise, che consistono nello scambio di ragioni al fine di giustificare una posizione, e che questa pratica segue convenzioni sociali piuttosto consolidate. Questo aspetto appartiene alla sfera del “ciò che ciascuno non può non conoscere”, in quanto parlare una lingua e condividere una forma di vita significa anche saper distinguere tra un argomento appropriato ad una situazione ed un argomento fuori luogo. Il secondo criterio è quello dell’*esperienza come luogo ultimo di radicamento del giudizio*: «è essenziale alla formulazione di un giudizio estetico il fatto che ad un certo punto noi siamo pronti a dire a suo sostegno: non lo vedi, non lo senti, non lo capisci? [...] Poiché se tu non vedi *qualcosa*, senza spiegazione, allora non c’è altro di cui discutere» (Cavell 1969; p. 93). Quest’affermazione non implica l’accettazione di una posizione irrazionalista: la ricerca dell’accordo e della comprensione non è abbandonata ma perseguita con altri mezzi, più adatti alla costruzione di un’esperienza condivisa.

Poter fare riferimento ad una pratica argomentativa governata da convenzioni comuni (criteri che ci permettono di stabilire quale argomento è appropriato alla situazione e quale no) e potersi appellare al terreno della propria esperienza quale risorsa ultima costituiscono la condizione di possibilità per la ricerca dell’accordo nel campo dell’estetica. Questa indicazione è importante per comprendere come Cavell intende la pratica della razionalità, intesa come esercizio delle proprie facoltà intellettuali in vista dell’azione e della ricerca dell’accordo con gli altri o, come direbbe Cavell, in vista della costruzione del nostro mondo e del nostro linguaggio comuni. L’essere razionale è per Cavell qualcosa che non si esplica esclusivamente nell’ambito della logica e della dimostrazione (questo è semmai uno degli aspetti della razionalità umana, connesso ad una sfera specifica della nostra esperienza), ma nel fatto di articolare la propria esperienza in modo tale da renderla accessibile e intelligibile innanzitutto a se stessi, e successivamente riconoscibile agli altri. Il compito della ragione in questa prospettiva non è quello di rendere conoscibile il mondo (convergenza dei giudizi su un oggetto, evento o stato di cose esterno e intersoggettivamente condivisibile) ma di rendere riconoscibile *la nostra esperienza del mondo*, il nostro modo di percepirlo, sentirlo e comprenderlo. La possibilità dell’accordo nel giudizio estetico (ma vedremo che lo stesso accade nel giudizio morale) non riposa sul *fatto metafisico* di una struttura antropologica comune, ma sul *fatto pratico* della possibilità della condivisione di una forma di vita. È per questo che, davanti all’impossibilità di concordare sulle ragioni, la ricerca della razionalità non si arresta al fondo

comune del “è così che facciamo”, ma *prende questo fondo comune come il punto di partenza per nuove indagini.*

5. Giudizio estetico, criterio, razionalità.

Che si tratti di una degustazione di vino o dell’ascolto di un’esecuzione musicale, il dato fondamentale di ciò che costituisce un’argomentazione di successo, e quindi di ciò che garantisce la validità di un giudizio e conseguentemente l’accettazione di una pretesa, è il fatto che *l’interlocutore si riconosca nella descrizione dell’evento fatta dall’altro.* Sembra allora che il richiamo cavelliano al linguaggio ordinario sia connotato da un’aria di dogmatismo forse superflua, come già avevamo riconosciuto anche nel capitolo precedente. Se infatti la bravura del critico sta nel fatto di portarci a fare la sua stessa esperienza o – il che è lo stesso – a riconoscerci nella sua descrizione dell’esperienza (percepire la nota di margherita nell’insieme degli aromi che caratterizzano il bouquet del vino, riconoscere in ciò che ci era parso un tratto di esecuzione velleitario l’elemento di una struttura musicale che non avevamo colto), a cosa può servire ribadire che la formulazione del giudizio non può avere luogo che attraverso il senso ineludibile della sua necessità? Come conciliare la creatività associata all’idea di critica (il critico come colui che «stabilisce i termini della nostra esperienza») con quella di normatività associata all’idea di linguaggio ordinario («riguardo a ciò che “dovremmo dire quando”, noi non ci aspettiamo di dover tollerare molte differenze, poiché crediamo che, qualora riuscissimo ad articolarlo pienamente, noi parleremo per tutti gli uomini, trovando quelle necessità che sono comuni a noi tutti», Cavell 1969; p. 96)? La risposta a questo interrogativo non può che trovarsi, ancora una volta, nella originale concezione del criterio che caratterizza la teoria cavelliana del giudizio, e le cui implicazioni estetiche l’autore ha esplorato a partire dal concetto di modernismo. In questo passaggio dalle certezze della classicità kantiana alle incertezze dell’esperienza modernista, la nozione di giudizio estetico (ma di giudizio in generale) perde le ultime connotazioni arbitrarie associate all’idea di pretesa e mostra tutta la propria originalità e coerenza logiche.

Il problema dello statuto del criterio e della scomparsa di criteri di giudizio condivisi si trova, secondo Cavell, al cuore del movimento artistico del modernismo e, in modo traslato, in ciò che Cavell chiama l’esperienza modernista della filosofia, ma il cui campo di applicazione si estende oggi ad un numero crescente di ambiti dell’esperienza ordinaria. Il “fardello del modernismo”, che secondo Cavell caratterizza il movimento di autoripiegamento ri-

flessivo che molte arti intraprendono nella modernità (Cavell 1969; p. 187) segna l'apertura di una diversa fase di problematizzazione dello statuto del giudizio, e concorre in modo determinante al generalizzarsi di una forma di razionalità riflessiva caratterizzata proprio da una diversa comprensione del rapporto tra criteri e giudizio. Questo movimento di ripiegamento va infatti spiegato proprio con il progressivo venire meno delle certezze garantite dall'esistenza di canoni estetici condivisi, capaci di fungere da criterio comune per il giudizio estetico.

Sono due i criteri, entrambi decisivi sul piano epistemologico, che Cavell associa alla possibilità di esperire e giudicare l'opera d'arte modernista. Il primo, relativo alle condizioni di possibilità dell'esperienza artistica, è «la disponibilità a confidare nell'oggetto» (Cavell 1969; p. 188). Senza questo atteggiamento di predisposizione fiduciosa alla possibilità che ciò che si sta fruendo sia un'opera d'arte, l'esperienza artistica nel modernismo diventa impossibile, in quanto mancando dei canoni condivisi che ci permettono di riconoscere *a priori* cosa sia opera d'arte e cosa no, l'assenza di questa apertura di disponibilità nei confronti dell'opera rende impossibile l'esperienza estetica²⁸. La seconda condizione è data dal fatto che nel modernismo ogni opera d'arte istituisce il criterio in base al quale essa potrà venir considerata tale (questa è per Cavell una definizione grammaticale dell'arte modernista).

Fiducia e affermazione del criterio sono quindi le due condizioni di possibilità che reggono l'esercizio del giudizio estetico nell'epoca del modernismo²⁹. Di conseguenza, con il modernismo ogni tentativo di fondare la legittimità del giudizio estetico su di un canone condiviso decade. Il giudizio diventa strutturalmente inseparabile dalla possibilità del suo insuccesso, e l'incertezza che questo determina è tale da dover ricercare nella fiducia la sua condizione di possibilità.

²⁸ Non a caso, quindi, questo stato di incertezza epistemologica caratteristico del modernismo è reso palese dal moltiplicarsi delle esperienze della frode, in quanto in assenza di canoni estetici condivisi, diventa sempre più difficile distinguere l'opera d'arte dall'imbroglio. «La possibilità della frode, e l'esperienza della frode, è endemica nell'esperienza della musica contemporanea» (Cavell 1969; p. 188); «i pericoli della frode e della fiducia sono essenziali all'esperienza dell'arte» (Cavell 1969; pp. 188-9).

²⁹ Sarebbe interessante confrontare, ma non lo faremo qui, il diverso statuto che la fiducia assume nella teoria della razionalità di Cavell rispetto a quella di Gadamer. Osserviamo soltanto che laddove per Gadamer la fiducia ha per oggetto la tradizione in quanto depositaria dei criteri, e consiste dunque nell'affidarsi ai criteri di valutazione che altri hanno predisposto prima di noi, per Cavell la fiducia ha per oggetto l'opera in quanto potenziale espressione del criterio che essa stessa inventa. La fiducia è cioè un principio euristico.

Nell'epoca del modernismo il giudizio diventa un atto doppio³⁰, in quanto il venir meno di criteri condivisi implica che ogni giudizio ha in sé non solo la responsabilità della propria validità (dimostrare la propria validità appellandosi a criteri dati), ma anche e soprattutto quella di *instaurare i criteri sulla base dei quali affermare tale validità*. È proprio per questa impossibilità di affidarsi a criteri intersoggettivamente condivisi che il giudizio estetico si manifesta sotto forma di pretesa, poiché è rivendicando la propria validità che esso perviene, laddove è coronato da successo, ad instaurare quei criteri che esso stesso potrà rivendicare a propria legittimazione. Il concordare nei giudizi è ciò che permette di legittimare i criteri in base ai quali tali giudizi possono *a posteriori* essere rivendicati. In questo senso, nel modernismo ogni oggetto estetico deve giustificare la propria pretesa al titolo di opera d'arte: affermare che un oggetto è bello significa innanzitutto affermare che esso è un'opera d'arte e istituire i criteri in base ai quali esso può essere definito tale (Cavell 1969; p. 216 e p. 218). Su questo punto il giudizio estetico modernista si oppone egualmente al giudizio estetico tradizionale e al giudizio scientifico, proprio in virtù di questa rinuncia a fondare la propria enunciazione su criteri preesistenti e indipendenti.

È importante osservare che la preesistenza dei criteri significa innanzitutto la deresponsabilizzazione del soggetto giudicante rispetto ad essi: il soggetto del giudizio tradizionale è responsabile della validità dei giudizi che formula, non dei criteri in base ai quali li formula. Con l'esperienza modernista l'atto di giudizio diventa un *atto doppio*, che afferma al tempo stesso la validità delle proprie conclusioni e la legittimità dei criteri su cui tali conclusioni sono giustificate. L'esperienza modernista dell'arte diventa in tal modo un'esperienza trascendentale, o grammaticale, in quanto ogni opera d'arte obbliga il fruitore ad interrogarsi su che cos'è l'opera d'arte e conseguentemente ad interrogarsi riflessivamente sulla qualità dei propri criteri estetici. Se, infatti, l'opera istituisce i criteri rispetto ai quali essa potrà valere come opera, allora il giudizio estetico afferma nello stesso tempo che un oggetto è un'opera d'arte, e quali sono i criteri in base ai quali esso lo è. In tal modo, il giudizio diventa *l'atto empirico-trascendentale* che afferma qualcosa sul mondo e stabilisce i criteri in base ai quali valutare ciò che esso afferma.

Ritroviamo qui lo schema riflessivo più volte richiamato da Cavell, secondo il quale nella scoperta dei criteri ne va al tempo stesso della conoscenza del mondo e della conoscenza di noi stessi. Sul piano della fenomenologia del giudizio, davanti all'esperienza estetica il fruitore è chiamato ad interrogarsi

³⁰ Una condizione, questa, già sottolineata da John Dewey. Cfr. Dewey 2008 e Frega 2006.

sulle ragioni che la rendono possibile e, non avendo criteri predeterminati in base ai quali spiegare a se stesso la qualità della sua esperienza, è chiamato ad intraprendere un'indagine riflessiva che lo porterà a scoprire i criteri in base ai quali ha giudicato bella tale opera.

Inseparabilità di ricerca dell'accordo e conoscenza di sé, radicamento della ragione nell'esperienza e contemporaneamente separazione tra esperienza e comprensione ("so che mi piace ma non so perché") sono dunque i tratti distintivi della razionalità riflessiva che Cavell costruisce progressivamente attorno alla sua teoria del giudizio, a partire dall'esame dell'esperienza estetica e di quella del linguaggio ordinario. Proprio lo stupore davanti ad un'esperienza intensa di cui non riesco pienamente a rendere conto mette in moto un processo che, apparentemente rivolto all'esplorazione di un oggetto od evento esterno (ciò che ha suscitato l'esperienza estetica), si rivolge in realtà riflessivamente all'esplicitazione delle condizioni del proprio giudicare.

È in questo senso, quindi, che per Cavell la mia capacità di essere razionale, ovvero di articolare delle pretese e, sulla base di queste, costruire delle forme di accordo con gli altri, si basa sulla mia capacità di autoconoscenza, sulla capacità che io ho di articolare la mia esperienza e in tal modo renderla intelligibile a me stesso e agli altri, permettendo così loro di riconoscersi nella mia descrizione e di condividerla. In questo senso, giustificare un giudizio significa, in una misura importante, spiegare (a sé e agli altri) come si è pervenuti alla sua formulazione, ovvero in che rapporto esso sta con la comprensione riflessiva della propria esperienza.

L'esperienza estetica del modernismo concorre quindi a mettere in evidenza il tema della *responsabilità del soggetto giudicante*, ovvero del legame inscindibile tra il suo giudizio e i criteri su cui esso si basa. Proprio il fatto di mostrare che la soggettività è inestricabilmente coinvolta nell'atto di giudizio implica considerare questo come un vero e proprio atto, la cui responsabilità ricade interamente sul soggetto che lo compie e non sulla ragione universale garante dei criteri ricevuti³¹. Viene in tal modo a mancare un criterio e-

³¹ Se il riconoscimento della bellezza di un quadro di Botticelli presuppone semplicemente la condivisione di criteri estetici canonizzati e universalmente riconosciuti, la formulazione di un giudizio estetico su un'opera di Fontana o di Warhol presuppone, da parte del soggetto giudicante, un atto di giudizio precedente ed implicito che consiste nell'affermare il valore dei criteri estetici su cui tale opera si basa. In questo secondo tipo di giudizio, il soggetto non trova già dati canonici di giudizio di cui deve limitarsi a garantire la corretta applicazione: non c'è più una tradizione o un canone che lo orientano in modo rassicurante nella formazione della propria coscienza estetica, ma quest'ultima è l'oggetto della sua libera scelta: che un quadro di Fontana sia bello, è un giudizio di cui il soggetto giudicante

sterno cui il fruitore possa delegare la responsabilità del proprio gusto. Laddove l'opera appare inclassificabile rispetto ai canoni tradizionali, il soggetto si trova solo davanti alla responsabilità verso il proprio giudizio, e per questo obbligato a doversi fidare della propria esperienza, dall'analisi della quale egli potrà estrarre a posteriori il criterio in grado di giustificarla.

6. L'intenzione come base della pretesa

La concezione cavelliana del giudizio estetico presenta alcuni tratti comuni con la pratica ordinaria del linguaggio e alcuni elementi distintivi. Abbiamo visto che il linguaggio ordinario si distingue dalla razionalità scientifica per il fatto che il presidio dei criteri non presuppone un accesso a conoscenze esoteriche, ma è immanente alla pratica linguistica stessa. Di conseguenza, ciò che è richiesto per formulare giudizi competenti in campo artistico sono capacità in linea di principio accessibili a tutti gli esseri umani (Cavell 1969; p. 190). Cosa permette allora di distinguere il giudizio del critico da quello dello spettatore ordinario? Il buon critico, secondo Cavell, è colui che è capace di spingere più lontano degli altri l'esercizio delle capacità comuni e proprio per questo è in grado di guidare i nostri sensi e la nostra intelligenza verso aspetti della realtà che in precedenza ci erano sfuggiti, arricchendo la nostra esperienza del mondo per il fatto di farci vedere aspetti che non avevamo notato. Questa concezione del ruolo del critico va vista come un'estensione dell'idea cavelliana che il compito della razionalità è la scoperta dei criteri in base ai quali giudichiamo, ovvero la determinazione delle condizioni di possibilità della nostra esperienza. La scoperta di tali condizioni è legata alla consapevolezza del fatto che «ciò che io ritengo ovvio non è a sua volta ovvio», e che «io non *posso* decidere che cosa ritengo ovvio, non più di quanto possa decidere che cosa mi interessa; *devo* scoprirlo» (Cavell 2001; p. 172). E l'esperienza del pensiero è precisamente l'esperienza di questa scoperta. Da questo deriva il fatto che il lavoro del critico, così come quello del filosofo, ha una portata intrinsecamente educativa, in quanto esso verte contemporaneamente su ciò che è oggetto di esperienza e sui nostri modi di fare esperienza, e questo perché i criteri si trovano all'interfaccia tra linguaggio e mondo, tra esperienza e realtà.

può essere chiamato a rendere conto (cosa ci trovi di bello?) in un modo radicalmente diverso dal modo in cui gli si può chiedere di rendere conto del fatto di trovare bello un quadro di Botticelli o di Caravaggio.

Ciò che legittima la superiorità del giudizio del critico su quello del pubblico, e dunque la sua autorevolezza nel rivendicare le proprie pretese, è proprio il fatto di conoscere meglio il modo di operare dei criteri, il che significa conoscere meglio le proprie condizioni di accesso ad un determinato tipo di esperienza, dunque il fatto di possedere una maggiore capacità di articolarne forme e contenuti³². Questa conoscenza di sé e dei modi del prodursi dell'esperienza estetica si associa a quelle conoscenze del contesto che permettono di articolare la propria esperienza estetica non solo sul piano personale della sua fenomenologia, ma anche su quello narrativo del racconto di una storia capace di dare senso alla propria esperienza tramite il suo inserimento nel contesto di eventi che caratterizzano la genesi dell'opera. Nella costruzione di un giudizio estetico capace di ottenere la validità che rivendica, entrano dunque elementi eterogenei, che hanno a che fare sia con la conoscenza empirica del mondo (un aspetto della superiorità del critico è senza dubbio legato alla maggior ricchezza di informazioni cui ha accesso) sia con la conoscenza trascendentale delle condizioni della nostra esperienza.

Il problema del giudizio cui il concetto di pretesa intende fornire una risposta è quello di come evitare che, in un contesto caratterizzato dal venir meno di criteri condivisi, la ragione degeneri in una deriva relativista e gli individui siano esposti al rischio di un'incomunicabilità senza ritorno³³. Sottolineando un'inversione le cui implicazioni epistemologiche ci paiono evidenti, Cavell afferma che se nell'arte moderna il gusto era il segno di una capacità superiore (in quanto incarnazione e interpretazione virtuosa di un canone dato), nel modernismo «il gusto appare come parzialità» (Cavell 1969; p. 206) ovvero come espressione di una soggettività arbitraria perché incapace di rivendicare una validità che trascende i propri limiti individuali (trascendimento che invece nell'arte moderna non è necessario in quanto il gusto è espressione di canoni condivisi, dunque già di per se sovraindividuali e al limite universali). Il rifiuto dell'idea di gusto significa al tempo stesso sottrarsi all'arbitrio dell'individuo e attribuire ad esso la massima responsabilità

³² «Descrivere la propria esperienza dell'arte è essa stessa una forma d'arte» Cavell 1969; p. 193.

³³ Si veda, a questo riguardo, ciò che Cavell dice sia del pubblico tradizionalista che non può ammettere il nuovo, sia delle avanguardie che non possono non ammetterlo: due modi diversi di sprofondare nell'irrazionalità della privatezza del giudizio e conseguentemente due forme di audience di cui l'artista non può più fidarsi (Cavell 1969; p. 206).

nel giudizio³⁴. L'individuo si trova solo davanti all'opera e tuttavia obbligato a costruire la comunità che si riconoscerà nel suo giudizio, pena lo sprofondare nell'assenza di comunicazione e di comprensione³⁵. L'idea secondo la quale l'esperienza modernista dell'arte mostra che «il gusto deve essere vinto» (Cavell 1969; p. 206), estende al campo dell'arte considerazioni già affermate nel campo dell'esperienza del linguaggio e più in generale dell'espressività umana. Si tratta di un modo efficace per porre la questione della natura riflessiva del giudizio e dello statuto del soggetto di fronte alle proprie pretese di razionalità. Ed è un modo che, come abbiamo visto, afferma la priorità dell'esperienza sulla conoscenza: «eccettuata la propria esperienza di essa [l'opera d'arte], non c'è nulla che possa essere conosciuto, nessuna possibilità che ciò che conosci sia rilevante» (Cavell 1969; p. 218). È dall'analisi della propria esperienza, infatti, che ciascuno può accedere alla conoscenza dei criteri che la rendono possibile, i criteri in base ai quali egli accetta o rifiuta un determinato oggetto o evento come opera d'arte. Se è vero che i criteri sono ciò che guida il nostro giudizio, e che tali criteri nella condizione aperta dal modernismo non sono più dati a priori ma sono «qualcosa che dobbiamo scoprire», l'esperienza è il luogo dove tale scoperta può avvenire. L'esperienza modernista dell'arte mostra che il criterio deve diventare l'oggetto di una scoperta perché la sua applicazione è innanzitutto un fatto di esperienza. La categoria di esperienza acquisisce questa priorità esplicativa per il fatto di essere il luogo in cui emerge il tessuto delle nostre "reazioni naturali". Interrogandoci su di esse, constatando ad esempio che una certa sequenza sonora appartiene a ciò che chiamiamo 'musica', noi siamo successivamente condotti a interrogarci sui criteri impliciti nelle nostre "reazioni naturali", che l'esperienza estetica ha permesso di portare alla luce. Detto diversamente, è dal fatto di riconoscere un certo brano come 'musica' che noi scopriamo cosa per noi sia la musica³⁶. Il tratto distintivo del modernismo va dunque individuato nel fatto che il venir meno delle convenzioni relative ai canoni estetici carica l'individuo di una responsabilità nuova rispetto ai propri giudizi³⁷.

³⁴ «L'arte moderna *impon*e la questione della sincerità, privando l'artista e la sua audience di qualsiasi misura al di fuori dell'attenzione assoluta alla propria esperienza, e all'onestà assoluta nell'esprimerla» (Cavell 1969; p. 211).

³⁵ La comunità che è al tempo stesso il risultato di una pretesa valida e la condizione del suo successo.

³⁶ Mentre, al contrario «questa scoperta non è necessaria fintanto che c'è una tradizione» (Cavell 1969; p. 220).

³⁷ «Nell'arte precedente – osserva Cavell – le convenzioni erano sufficientemente profonde da permettere di ottenere la persuasione senza necessità di ricorrere a giustificazioni priva-

Nel quadro di una teoria del giudizio così inteso, Cavell riconosce tuttavia l'operare, ancorché in modo limitato, di un principio di tradizione, che in parte riequilibra il rapporto tra il soggetto, il giudizio estetico e i criteri che lo guidano. Secondo Cavell un criterio importante per stabilire chi sia nella posizione di rivendicare una pretesa è dato dalla posizione di quella persona rispetto alla comunità alla quale egli si rivolge. Nel caso dell'arte, come in quello degli sport e più in generale delle attività umane che prevedono la costruzione di progetti, ciò che è fondamentale è il fatto che la persona che formula una pretesa *appartenga alla tradizione* in cui (dunque anche contro cui) la pretesa è formulata, perché soltanto chi vi appartiene e la conosce a fondo sa quali nuove forme di accordo potranno servire meglio le finalità che tale tradizione persegue³⁸. «I cambiamenti profondi e rivoluzionari possono essere il risultato di tentativi di conservare un certo progetto, di ricondurlo alle sue idee originarie, di riportarlo in contatto con la sua storia» (Cavell 2001; pp. 169-170). Cavell ricerca qui un punto di equilibrio tra le idee di *innovazione come rottura* e di *innovazione come continuazione* di una tradizione con altri mezzi, spostando significativamente l'accento verso una concezione della rottura come forma di continuazione, o al più come rinuncia a continuare quando tutti i tentativi fatti in precedenza sono falliti³⁹. Il problema della razionalità sembra allora porsi anche nell'arte in termini simili a come Cavell lo poneva rispetto alla possibilità di comprensione nel linguaggio, ovvero come un problema di *estensione* dei limiti del sé inteso come base esclusiva della pretesa: nel secondo caso allargando la mia comprensione dell'umanità, nel primo caso allargando i limiti della tradizione artistica cui appartengo. Da qui l'idea che nell'arte, nella scienza e più in generale nella cultura e nella società, la discontinuità temporale non sia che il riflesso (o la conseguenza) di mutamenti nei paradigmi delle nostre "reazioni naturali"⁴⁰.

te» (Cavell 1969; p. 226). È proprio il venir meno di queste a mettere l'individuo nudo davanti all'opera.

³⁸ Questa interpretazione del concetto di tradizione verrà ripresa e generalizzata da Cavell nella riflessione sulla dimensione convenzionale delle pratiche umane, *in primis* quelle linguistiche. Cfr. in particolare Cavell 2001; pp.169-175.

³⁹ Non è un caso che qui Cavell citi Kuhn e il suo paradigma di rivoluzione, come anche MacIntyre farà per elaborare la sua teoria della razionalità delle tradizioni.

⁴⁰ «Forse l'idea di una nuova fase storica è l'idea di una generazione le cui reazioni naturali – e non soltanto le cui idee o altro – divergono da quelle precedenti; è l'idea di una nuova natura (umana)» (Cavell 2001; p. 170).

Si spiegherebbe così, ad esempio, l'elemento di irriducibile irrazionalità che Kuhn vedeva nel passaggio di un paradigma scientifico ad uno successivo⁴¹.

7. Le condizioni epistemologiche della razionalità del giudizio morale

Come nel caso della riflessione sull'estetica e sulla filosofia del linguaggio ordinario, la riflessione etica di Cavell è inseparabile dalla sua comprensione della natura della razionalità umana. Il riconoscimento del carattere problematico del concetto di razionalità in filosofia morale, che Cavell trae da una riflessione ancora debitrice al dibattito positivista sull'etica, diventa il punto di partenza per fare dell'esperienza morale uno dei luoghi di problematizzazione del concetto di razionalità.

Lo scetticismo che i positivisti manifestano tradizionalmente nei confronti della solidità epistemica della conoscenza morale è il punto di partenza che spinge Cavell ad interrogarsi su se e come la conoscenza possa costituire una base adeguata per la moralità. A questa domanda, che domina tutto il capitolo 9 di *The Claim of Reason* e anima l'indagine cavelliana sulle condizioni di razionalità dell'etica, Cavell ha fornito due soluzioni diverse. La prima è che è possibile fare della conoscenza la base adeguata per la risoluzione delle controversie morali, a condizione però di ridefinire il quadro epistemologico che regge la nostra comprensione della conoscenza e della razionalità in rapporto alla soggettività e all'azione. La seconda soluzione consiste invece nel rinunciare all'idea che la conoscenza costituisca la base adeguata della moralità, per cercare le basi della riflessione morale in un paradigma antropologico centrato sul concetto di "reazioni naturali", intese come risposte primarie di natura non cognitiva. In questo paragrafo ci proponiamo di esaminare entrambe le strategie, per mostrare come esse in realtà convergano verso un'unica concezione dell'etica e della razionalità come pretesa, costruita at-

⁴¹ Gli elementi di analogia e prossimità tra le idee di Cavell e quelle di Kuhn non sono casuali, anche se non si può parlare di una filiazione diretta. Nella prefazione alla prima edizione de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Kuhn esprime il proprio positivo stupore per il fatto che «Cavell, un filosofo prevalentemente interessato a problemi di etica e di estetica abbia raggiunto conclusioni fortemente congruenti con le mie» (Kuhn 1970, p. viii) e descrive uno stato di intenso e fruttuoso scambio di idee tra i due nel periodo precedente la pubblicazione del suo libro (1962). Come dovrebbe essere chiaro da quanto sin qui esposto, tra l'idea kuhniana di un momento persuasivo alla base della scienza rivoluzionaria e l'idea cavelliana di pretesa vi è un evidente isomorfismo.

torno alla teoria del giudizio e caratterizzata dall'emancipazione rispetto alle nozioni classiche di accordo e di normatività della ragione.

Per comprendere le ragioni che si trovano alla base della posizione di Cavell è necessario stabilire preliminarmente qual è l'oggetto specifico che l'autore assegna alla riflessione morale e mostrarne le differenze rispetto a ciò che è tradizionalmente⁴² ritenuto il compito e l'oggetto della filosofia morale. L'elemento distintivo è dato dal fatto che Cavell riconosce quale ambito privilegiato di indagine morale non tanto la dimensione del *dovere* quanto quella della *responsabilità*⁴³. Secondo Cavell la filosofia morale ha il compito di indagare il funzionamento delle nostre pratiche argomentative ordinarie nel campo della moralità, intese come quelle pratiche attraverso le quali *gli individui stabiliscono e difendono delle posizioni morali*. Di conseguenza, compito della filosofia morale non è la determinazione o la giustificazione delle leggi morali che devono regolare l'agire umano – ciò che facciamo o dovremmo fare in determinate situazioni - ma l'esame delle pratiche argomentative e la determinazione delle loro condizioni di validità⁴⁴. Di conseguenza, un'argomentazione si definisce morale quando essa ha per oggetto «la determinazione della posizione rispetto alla quale noi assumiamo o siamo pronti ad assumere una responsabilità» (Cavell 1979: p. 312)⁴⁵. L'argomentazione morale assumerà allora prevalentemente le sembianze di ciò che Cavell chiama “elaboratives”, ovvero pratiche argomentative orientate a rendere ragione di una data posizione (atteggiamento, azione, omissione, ecc.) per la

⁴² Il che significa quanto meno nelle tradizioni empirista, kantiana e utilitarista.

⁴³ Sul piano strettamente etico, questa decisione conduce alla ripresa della tradizione del perfezionismo morale, e nel successivo riconoscimento di Nietzsche, Thoreau ed Emerson quali punti di riferimento della riflessione etica.

⁴⁴ In particolare di quelle attraverso le quali gli attori morali giustificano le posizioni che rivendicano per se stessi (o imputano ad altri). Non possiamo, in questa sede, addentrarci nell'analisi delle ragioni che spiegano la diffidenza di Cavell nei confronti della filosofia morale tradizionale. Di essa Cavell potrebbe dire ciò che altrove afferma della psicologia *accademica* (in quanto opposta alla psicologia implicita nella nostra esperienza ordinaria del mondo e degli uomini), ovvero che «essa non sa come usare ciò che noi già sappiamo in merito agli argomenti di cui tratta», (Cavell 2001: p. 136).

⁴⁵ Questa caratterizzazione dell'etica tenderà, negli anni successivi, a essere sempre più spesso caratterizzata attraverso il linguaggio perfezionista della trasformazione di sé. Una tipica espressione che denota la visione cavelliana dell'oggetto dell'etica è quella di una situazione caratterizzata dal fatto che «ciò che è problematico nella tua vita non è il fatto che sia divenuto difficile determinare quale sia il giusto corso d'azione tra più alternative in competizione, ma che nel corso della tua vita hai perso la tua strada» (Cavell 1990: p. xxx).

quale un soggetto è ritenuto responsabile e della quale egli è, per qualche ragione, invitato a rendere conto. Ritroviamo qui il movimento articolativo caratteristico del paradigma della razionalità come pretesa.

Questo originale punto di partenza spiega, tra le altre cose, il ruolo assegnato da Cavell alla nozione di disaccordo nella costruzione della sua teoria dell'argomentazione morale. Si tratta di un punto di vista coerente con la particolare visione dello scetticismo elaborata da Cavell, visione secondo la quale l'incomunicabilità, l'incomprensione e il disaccordo sono aspetti costitutivi della vita umana e condizioni ineliminabili della dimensione della moralità. Nella visione dell'etica elaborata da Cavell, lo spazio della moralità è lo spazio della costruzione di un mondo comune, mondo nel quale gli individui possono riconoscersi ed essere riconosciuti, e per questo trovare la loro collocazione. Lo spazio morale come spazio comune e condiviso è qualcosa che non esiste a priori ma che deve essere costruito. Da qui l'idea che compito della filosofia non è la giustificazione delle norme che reggono lo spazio morale, ma la partecipazione attiva alla sua costruzione. Ciò di cui la filosofia morale deve occuparsi sono di conseguenza quelle situazioni il cui carattere di problematicità non è definibile nei termini di rispetto o infrazione di regole, ma nei termini dell'incertezza riguardo alle implicazioni delle posizioni assunte e di significato delle argomentazioni avanzate in termini di rispetto e riconoscimento dell'identità dell'altro. Per questa ragione il tema del riconoscimento è al cuore dell'etica cavelliana, in quanto la dialettica del riconoscimento e della responsabilità costituisce il fondamento della nostra identità di esseri morali e sociali⁴⁶. Il problema del riconoscimento, lungi dal costituire un enigma filosofico che deve essere risolto in sede teorica, è una minaccia concreta, intrinseca alle pratiche umane. Il compito che ne consegue per la filosofia è quindi quello di interrogarsi su come la razionalità morale concorra alla costruzione di quello spazio morale nel quale agenti diversi possono riconoscere come sensato e passibile di valutazione e apprezzamento il comportamento proprio e di altri agenti e per questo partecipare a pratiche comuni. La nozione di mondo gioca qui un ruolo duplice. Da un lato, essa rinvia a quell'insieme di elementi condivisi (il linguaggio in primis) che costituiscono

⁴⁶ La riflessione etica troverà un punto di agglutinamento privilegiato nel concetto di *straniero morale* (cfr. ad esempio Cavell 2001: 128). Cfr., Sparti 2003 e relativa bibliografia. In relazione alla concezione perfezionista dell'agire morale, Cavell definisce la "creatura morale" come quella «che richiede e riconosce l'intelligibilità degli altri per sé e di sé per gli altri» (Cavell 1990: p. xxxi), e questo processo è ciò che legittima la pretesa ad una fondazione razionale dell'agire morale, ove quest'ultima è evidentemente intesa nel senso, più volte richiamato, della razionalità dell'argomentazione morale incarnata dalla pretesa.

la condizione di possibilità della comprensione mutua e l'ultimo baluardo davanti alla minaccia dello scetticismo. Dall'altro, essa denota l'oggetto specifico della morale e, più in profondità, il compito della razionalità: articolare i propri mondi, renderli comprensibili agli altri e, a partire da qui, lavorare alla costruzione di un mondo condiviso, costituiscono per Cavell gli obiettivi prioritari della ragione, poiché è dal loro raggiungimento che una vita umana (individuale e associata) realizzata può svilupparsi. Questo spiega, tra l'altro, il fatto che il ricorso alla tradizione del perfezionismo morale non avviene in una prospettiva di "supplemento etico" ma nell'ambito di una riflessione sul quadro epistemologico che regge l'agire umano e sul ruolo che la conoscenza e la razionalità giocano al suo interno. In questa prospettiva, il perfezionismo non costituisce tanto un'opzione etica tra le altre, ma la risposta epistemologica al problema di come la conoscenza possa fondare la morale⁴⁷, e di quale ne sia il contenuto specifico di razionalità.

8. *Le caratteristiche distintive della razionalità morale*

Utilizzando un paradigma esplicativo ricorrente in *Must We Mean What We Say*, nella terza sezione di *The Claim of Reason*, dedicata alla riflessione morale, Cavell introduce una distinzione tra le forme argomentative proprie della razionalità morale e quelle caratteristiche della razionalità scientifica. Sebbene si tratti di un impianto argomentativo fortemente debitore al dibattito dell'epoca⁴⁸ (e senza dubbio anche ad una conoscenza non particolarmente approfondita della filosofia della scienza), alcune delle considerazioni qui svolte sono essenziali alla comprensione delle declinazioni etiche del paradigma della pretesa e meritano pertanto di essere riprese.

⁴⁷ A partire da *Conditions Handsome and Unhandsome* (Cavell 1990), questa questione verrà affrontata da Cavell attraverso il recupero del perfezionismo morale, che non a caso la prefazione a Cavell 1990 introduce come una diversa concezione della razionalità nel campo dell'argomentazione morale.

⁴⁸ Come riconosce lo stesso Cavell, la sezione 3 di *The Claim of Reason* è quella più datata, in quanto composta di materiali che risalgono agli anni Cinquanta. Questa è anche la ragione che ha condotto Cavell, in occasione della traduzione italiana dell'opera, ad omettere questa parte. Per le spiegazioni al riguardo, cfr. la "Prefazione all'edizione italiana", in Cavell 2001.

Cavell definisce il paradigma della razionalità scientifica⁴⁹ a partire dal modo in cui esso concepisce l'*accordo* in quanto norma relativa alle condizioni di successo nell'applicazione di una procedura razionale. Ciò che caratterizza questo paradigma è l'idea che una strategia argomentativa di successo è tale se è in grado di ottenere, perlomeno in linea di principio, il consenso di tutti i partecipanti sulla conclusione raggiunta. Il corollario di questo assunto è che colui che dissente da conclusioni raggiunte tramite procedure razionali valide si pone automaticamente al di fuori della comunità razionale (comunità scientifica, umanità). L'idea di una normatività intrinseca della ragione, compresa nei termini dell'univocità delle conclusioni e del carattere 'obbligato' del consenso⁵⁰ su ciò che tutti non possono non riconoscere e che ciascuno deve dunque accettare, è ciò che, secondo Cavell, deve essere abbandonato in una teoria della razionalità etica.

Al fine di individuare i tratti distintivi del paradigma di razionalità caratteristico delle pratiche ordinarie di riconoscimento⁵¹, Cavell opera una scansione in due tempi. Nel primo, la razionalità dell'etica è posta a confronto con quella caratteristica della scienza, per mostrarne i tratti comuni e quelli divergenti. Nel secondo, questa relazione è rielaborata sul piano dell'analisi del linguaggio ordinario e trasposta nella distinzione tra i giudizi di conoscenza e i giudizi morali. Poiché tuttavia l'espressione "giudizi di conoscenza" può essere estesa anche alle pratiche della razionalità scientifica, questa espressione viene qui indifferentemente utilizzata per descrivere i due casi.

I *giudizi di conoscenza* sono ricondotti da Cavell a due situazioni epistemologiche paradigmatiche, quella della determinazione delle proprietà di un og-

⁴⁹ In questo capitolo utilizziamo in modo indifferente le espressioni "razionalità scientifica" e "giudizio di conoscenza", benché si riferiscano ad oggetti assai diversi. La ragione di ciò risiede nel fatto che l'analisi di Cavell inizia confrontando razionalità scientifica e razionalità morale, per poi spostarsi sul piano del confronto tra le pratiche linguistiche ordinarie del riconoscimento epistemico di oggetti (paradigma dell'identificazione) e le pratiche di giustificazione morale. In entrambi i casi Cavell costruisce un'argomentazione basata sul confronto tra una modalità conoscitiva basata sull'identificazione di oggetti appartenenti al mondo esterno, legata quindi al ricorso a criteri di giudizio pubblici e condivisi e una modalità conoscitiva basata sul riconoscimento e sull'attribuzione di valore ad un aspetto dell'agire umano, legata quindi ad un diverso tipo di esercizio del giudizio: quello della pretesa.

⁵⁰ Da intendersi nel senso di una autolegislazione della ragione che si esprime nell'idea di una 'coazione non coatta' o di una 'forza non coercitiva' di cui parla Habermas.

⁵¹ Questa espressione denota l'insieme delle pratiche razionali attraverso le quali le persone assumono e giustificano di fronte a se stessi e agli altri posizioni che comportano qualche forma di responsabilità, rivendicando per queste il riconoscimento e il consenso degli altri.

getto (ciò che chiamiamo appunto ‘conoscenza’, intesa come determinazione delle proprietà di una determinata entità, come in generale nelle pratiche di ricerca scientifica) e quella della determinazione ed applicazione dei criteri che mi permettono di individuare una cosa o di riconoscerla, laddove si tratta di identificare nuovamente ciò che mi è già noto, come nei casi delle pratiche austiniiane di riconoscimento di oggetti, (ad esempio quella celebre sui criteri per l’identificazione di un cardellino). Il quadro epistemologico che definisce le finalità delle pratiche di conoscenza esige il *ricorso a procedure che siano in grado di garantire la validità intersoggettiva delle risposte ottenute*, poiché un giudizio di conoscenza è tale solamente a condizione che esso sia vincolato a (garantito da) criteri pubblici intersoggettivamente condivisi. Da qui l’idea che «la razionalità di un argomento consiste nel condurre da premesse che tutti accettano, attraverso passaggi che tutti possono seguire, ad un accordo su una conclusione che tutti devono accettare» (Cavell 1979: p. 254). La razionalità dei giudizi di conoscenza si basa su tre presupposti necessari:

1. il ragionamento deve partire da premesse condivise;
2. il ragionamento deve svolgersi secondo forme argomentative garantite;
3. la conseguenza di un ragionamento siffatto è una conclusione non controversa su cui tutti i soggetti razionali concordano;

Nella concezione classica della razionalità, gli elementi indicati costituiscono i requisiti indispensabili (condizioni di possibilità e presupposti metodologici) affinché un determinato processo argomentativo possa essere definito come valido. Rispetto a questa concezione, Cavell introduce un elemento di novità radicale. Egli ritiene infatti che nel caso dei giudizi morali soltanto la seconda condizione costituisce un prerequisito necessario a garantire la validità della procedura. Per quanto riguarda gli altri presupposti, Cavell ritiene che debbano essere considerati come tratti distintivi della sola razionalità scientifica. Quest’ultima è infatti caratterizzata dal fatto di attribuire un valore metodologico forte proprio a ciò che, data la particolare prospettiva adottata da Cavell sulla moralità, nell’argomentazione morale risulta difficilmente se non mai ottenibile, ovvero il *concordare preliminare sulle premesse dell’argomentazione*⁵². Lo stesso vale anche per il terzo presupposto, che Cavell ritiene essere un altro requisito incompatibile con il funzionamento

⁵² Proprio sul rifiuto di questo presupposto si innesta l’estensione del paradigma della pretesa al campo della moralità: l’assenza di premesse comuni su cui edificare il ragionamento morale è ciò che rende inevitabile il movimento espressivo dell’articolazione delle proprie posizioni quale modalità di giustificazione di una pretesa.

delle pratiche argomentative ordinarie in campo morale. Egli giunge di conseguenza a negare esplicitamente che la sola legittima «conclusione di un argomento morale è l'accordo su qualche conclusione, in particolare su di una conclusione che verte su ciò che deve essere fatto» (Cavell 1979: p. 254). Nel campo delle pratiche scientifiche e, più in generale, dei giudizi di conoscenza, è in effetti incontrovertibile che così come l'esistenza di premesse condivise è la condizione di possibilità per porre in atto un'argomentazione razionale, allo stesso modo il raggiungimento dell'accordo è la condizione necessaria affinché se ne possa riconoscere la validità, in quanto se si ragiona in modo razionale a partire da premesse condivise, non si può non giungere all'accordo sulle conclusioni. In questo senso, il consenso costituisce l'idea regolativa della razionalità scientifica in un modo che non ha eguali nel caso della razionalità pratica. Nel caso della razionalità dei giudizi di conoscenza, il carattere di normatività di quel 'dovere' è naturalmente epistemologico, in quanto il fatto che le conclusioni raggiunte debbano valere per tutti gli esseri razionali è un aspetto costitutivo del concetto stesso di razionalità scientifica. Ciò che Cavell mette in discussione è proprio il fatto che questo paradigma possa essere esteso senz'altro al campo del ragionamento morale. In particolare, ciò che secondo Cavell fa della concezione classica della razionalità (universalistica e procedurale) uno strumento inefficace per affrontare i dilemmi morali, è la sua incapacità a riconoscere lo statuto epistemologico del disaccordo. La definizione dell'argomento razionale come quell'argomento che "tutti devono accettare", implica, infatti, che il disaccordo rappresenta un esito incompleto e insoddisfacente dal punto di vista della qualità e dunque del successo dell'argomentazione⁵³, che va dunque riportata quanto prima verso la normalità di un accordo ottenuto superando l'errore, l'illusione o il fraintendimento che ne ostacolavano il raggiungimento⁵⁴. Lo stesso dicasi per il presupposto dell'accordo preliminare sulle premesse, in quanto se la possibilità di giungere ad una conclusione condivisa, nel senso di razionale in quanto valida per tutti, costituisce il criterio finale che orienta i giudizi di conoscenza, *il concordare sulle premesse costituisce il necessario punto di partenza affinché*

⁵³ Incompleto e insoddisfacente quindi sul piano epistemologico prima ancora che morale. Ciò significa che non si tratta di una soluzione di minor qualità, ma di qualcosa cui non può essere riconosciuto lo statuto di soluzione. L'impossibilità di dirimere il disaccordo implica né più né meno il fallimento dell'argomentazione, e di conseguenza la sua invalidità.

⁵⁴ Riconoscere lo statuto epistemologico del disaccordo significa per l'appunto accettare che esso possa essere non il frutto dell'errore ma una condizione positivamente ineliminabile del giudizio morale in determinate circostanze.

un'argomentazione possa avere successo. Quando questi assunti sono considerati dei prerequisiti necessari di *ogni* pratica razionale, il ragionamento morale è inevitabilmente ricondotto a quella condizione di minorità da cui le filosofie di impostazione positivistica hanno poi dedotto l'irrazionalità dell'etica.

Per queste ragioni, il carattere distintivo dell'argomentazione morale non può essere compreso se non rinunciando ad alcuni degli assunti delle teorie tradizionali della razionalità, costruite avendo come riferimento un sottoinsieme di pratiche epistemiche, ovvero quelle relative ai giudizi di conoscenza. In particolare, ciò che deve essere modificato è lo statuto epistemologico assegnato al disaccordo, riconoscendo la possibilità di ciò che per la teoria tradizionale è nulla di più che un ossimoro, ovvero il *disaccordo razionale*⁵⁵. Ciò che Cavell si propone di fare è dunque elaborare il quadro teorico in riferimento al quale sia possibile *svincolare il concetto di razionalità da quello di accordo*, riconoscendo che «la razionalità dei contendenti non dipende dall'emergere di un accordo tra loro» (Cavell 1979: p. 254). Questo passaggio è fondamentale, in quanto esso è alla base di una ridefinizione radicale tanto della natura quanto della finalità dell'argomentazione morale. Attribuire natura razionale al disaccordo significa innanzitutto che la condivisione delle premesse non può essere il punto di partenza necessario di ogni argomentazione razionale. Ma significa anche che la ricerca dell'accordo non può costituire il criterio di successo dell'argomentazione morale. Da questo deriva il rifiuto della riduzione dell'etica alla sola dimensione della normatività. Queste due condizioni, opportunamente approfondite ed articolate, sono alla base dell'applicazione del paradigma della pretesa al campo dell'etica.

Le pratiche argomentative morali, pur condividendo con le pratiche di conoscenza il ricorso a forme argomentative prestabilite, sono caratterizzate dal fatto di perseguire una diversa finalità, quella di rendere ragione e, *se possibile*, concorrere alla ricomposizione di una controversia. Se dunque Cavell riconosce che le due pratiche condividono l'impegno a rispettare determinate modalità argomentative⁵⁶, afferma però che la finalità che esse perseguono è parzialmente divergente (Cavell 1979: p. 262). Solo nel caso dei giudizi di conoscenza, quindi, l'impegno a ricorrere a forme condivise di argomentazione include – in ragione delle caratteristiche di tali pratiche argomentative – il riferimento alla condivisione delle premesse e al concordare sulle conclusioni

⁵⁵ Per una visione più sofisticata del conflitto razionale in etica, cfr. Besson 2005.

⁵⁶ Il che significa che, in entrambi i casi, non sono valide tutte le conclusioni, in qualsiasi modo ottenute, ma solo quelle che derivano dal ricorso a procedure riconosciute come razionali, e che però nei due casi sono diverse.

che ne derivano. Nel caso dei giudizi morali, invece, tale impegno si concretizza nel fatto di orientare l'argomentazione verso la comprensione, l'articolazione delle proprie posizioni e il rispetto delle posizioni dell'altro⁵⁷, che è alla base dell'idea di razionalità come pretesa. Come osserva Cavell, «nella misura in cui la responsabilità è il soggetto dell'argomentazione morale, ciò che rende un argomento morale razionale non è l'assunto che in ogni situazione c'è una cosa che deve essere fatta e che questa può essere conosciuta, né l'assunto che noi possiamo sempre giungere ad un accordo riguardo a ciò che deve essere fatto sulla base di metodi razionali. La sua razionalità consiste piuttosto nel seguire i metodi che permettono di giungere ad una conoscenza della nostra propria posizione [...]; in breve, ad una conoscenza e definizione di noi stessi» (Cavell 1979: p. 312).

La natura potenzialmente irriducibile delle controversie morali deriva dunque dal fatto che in esse gli individui possono *legittimamente* appellarsi alle proprie credenze personali, la cui legittimità in tale contesto è data proprio dal fatto di essere le *loro* credenze, e ciò in virtù della dimensione espressiva propria dell'argomentazione morale (Cavell 1979: p. 267). Nel caso delle argomentazioni morali, l'articolazione della propria posizione (il dire chi si è, quali sono i propri valori, quale il mondo morale che si abita) rappresenta un modo valido di argomentare, in quanto il soggetto dell'argomentazione morale non è il soggetto neutrale e universale della conoscenza scientifica, ma il soggetto individuale che qui ed ora articola la propria posizione e rivendica la sua legittimità in vista della risoluzione di una controversia specifica.

L'idea che esistano forme di disaccordo razionali, ovvero che la ricerca dell'accordo in etica non si basa sull'esercizio di una ragione coercitiva, è ciò che consente a Cavell di riportare la riflessione etica nel campo di attrazione del concetto di *pretesa*. Egli lo fa, in particolare, discutendo la questione della determinazione dei criteri che definiscono la forza di un argomento, ovvero il suo modo di vincolare un determinato soggetto. Il problema della forza argomentativa sorge inevitabilmente non appena si rinunci, come Cavell ha dimostrato a più riprese di voler fare, all'idea che la ragione sia dotata di una normatività intrinseca, ovvero che essa parli con voce unica ed universale, imponendosi in modo coercitivo a tutti i soggetti in quanto dotati di ragione. La questione della forza argomentativa permette di fare emergere un aspetto cruciale della differenza tra le due forme di razionalità, quella che riguarda la

⁵⁷ Inteso non come figura generalizzata dell'alterità, ma come quell'altro essere umano in carne ed ossa con cui qui ed ora io sono in conflitto.

posizione del soggetto rispetto al proprio giudizio (e secondariamente rispetto alla ragione).

Nel paradigma della razionalità classica, la validità di un argomento dipende dalla sua capacità di costituire «una posizione in riferimento alla quale ciascuno sa che la pretesa in oggetto può essere sostenuta» (Cavell 1979: p. 270). Essa dipende in altre parole dal fatto che l'argomento sia costruito come se il suo punto di enunciazione fosse quello “sguardo da nessun luogo” rispetto al quale la qualità del soggetto di enunciazione è irrilevante. L'argomento valido è quello sul quale in linea di principio tutti possono convenire (nel senso che la validità dell'argomento è indipendente dal soggetto che l'enuncia) e sul quale, se valido, tutti *devono* convenire.

Nel caso del giudizio morale invece, la pratica argomentativa non presuppone l'assunzione di una posizione che sia accettabile da chiunque (quantomeno, non nel senso correntemente dato a questa espressione), ma mira ad articolare il contenuto di una posizione rispetto alla quale un soggetto è disposto ad assumere *una responsabilità personale* (Cavell 1979: p. 268). Detto in termini epistemologicamente più convenzionali, nel primo caso il criterio di validità è quello dell'adeguatezza della posizione assunta (dell'argomento avanzato) rispetto alla situazione cui essa si riferisce. Nel secondo, invece, ciò che si tratta di determinare non è la *validità generale* (nel senso del suo contenuto normativo) della posizione, ma la sua *qualità espressiva*, ovvero la rete delle implicazioni morali per il soggetto che la rivendica. Coerentemente al paradigma della pretesa, la finalità primaria assegnata alle procedure di valutazione razionale di un giudizio morale non è la determinazione della sua verità o falsità⁵⁸, ma la determinazione del suo valore espressivo quale indicatore qualitativo della soggettività che lo esprime, in quanto «ciò che è in questione in questo tipo di discussioni non è, o non esattamente, il fatto che tu conosca il nostro mondo, ma se, o fino a che punto, noi viviamo nello stesso universo morale» (Cavell 1979: p. 268).

Come nel caso dell'esperienza estetica, anche nel caso dell'esperienza morale il richiamo al paradigma della pretesa implica la rinuncia all'idea che la validità del giudizio riposi su qualche criterio di riferimento intersoggettivo. Dovremo ora illustrare quale sia la forma della giustificazione che assume tale pretesa, avendo presenti le coordinate già esplicitate rispetto agli ambiti del linguaggio ordinario e dell'estetica. È chiaro, infatti, che nel caso

⁵⁸ Ciò significa che, come abbiamo visto nel primo paragrafo di questo articolo, la mancata accettazione di un'argomentazione non avviene attraverso la confutazione, ma tramite il suo *ritiro* da parte di colui che ne rivendicava la pretesa.

dell'etica, più che altrove, il rischio di legittimare forme arbitrarie di rivendicazione deve in ogni modo essere evitato, e la questione della natura dell'accordo assume una centralità che non può essere aggirata. L'aver messo in primo piano l'importanza della dimensione dell'articolazione come fase imprescindibile di ogni argomentazione etica, e l'aver affermato la legittimità – epistemologica prima ancora che morale – del concetto di disaccordo razionale, non devono dunque costituire un ostacolo all'individuazione di quei principi che garantiscono la coerenza tra la razionalità morale e i criteri di rispetto e riconoscimento che lo stesso Cavell pone al centro dell'etica.

A questo riguardo, la tenuta del paradigma della pretesa nel campo della morale deve essere valutata in relazione a due ambiti problematici distinti. Il primo è quello dell'incomunicabilità, che Cavell riconosce come una minaccia costante alla convivenza umana, e che rischia a volte di configurarsi come una facile via di uscita da un confronto non altrimenti risolvibile. In questo senso, la retorica dell'"è così che facciamo" rischia di sollevare alcuni problemi, in quanto può trasformarsi in un facile pretesto per rinunciare a quella ricerca di un terreno comune che costituisce la sola risorsa della razionalità etica una volta rinunciato al paradigma universalista. Il secondo è quello del rischio di arbitrarietà connesso al concetto di pretesa. Anche in questo caso, rivendicare la validità della propria posizione, legittimandola magari attraverso il riferimento ad un supposto fondo immodificabile di "reazioni naturali", è qualcosa di difficilmente conciliabile con il progetto di una teoria della razionalità che rifiuta di avvalersi di strategie giustificative di tipo fondazionalista. Il paradigma di razionalità elaborato da Cavell permette agevolmente di sottrarsi ad entrambe queste obiezioni, a condizione di neutralizzare la deriva relativistica potenzialmente implicita nella certa retorica delle "reazioni naturali". A tal fine, va sottolineato che il rapporto tra il paradigma della pretesa e il concetto di "reazioni naturali" è un rapporto dinamico e che le "reazioni naturali" non sono rivendicate come un dato naturale esterno alla situazione morale e per questo in grado di fungere da parametro indipendente capace di fondare il giudizio, ma come un fattore interno alla situazione morale stessa. Ritroviamo, di conseguenza, il paradigma del giudizio come atto doppio, e l'idea di una responsabilità del giudizio come dato centrale della ragione pratica.

Richiamandosi al noto aforisma wittgensteiniano secondo il quale la ricerca delle ragioni ha un termine oltre il quale la pratica argomentativa è im-

possibile o inutile⁵⁹, Cavell sembra voler dire che il riconoscimento dell'irriducibilità delle nostre posizioni costituisce "il fondo roccioso" che mostra alla ragione la sua impotenza, rivelando agli esseri umani quell'irriducibilità delle loro "reazioni naturali" rispetto alla quale ciascuno può solo dichiarare la propria impotenza e ritirarsi nell'autoreferenzialità di un mondo non condiviso con altri o dichiarare l'esclusione di un altro dal mondo comune condiviso con i propri simili. Tentazioni che vediamo all'opera nello scetticismo, nelle diverse forme di relativismo culturale, ma anche nelle forme più conservatrici del movimento comunitarista. Questo modo di intendere le "reazioni naturali" è errato, in quanto ne fraintende in modo radicale il funzionamento nel quadro delle pratiche dell'argomentazione morale.

L'errore consiste nel considerare le "reazioni naturali" come se esse costituissero la struttura naturalisticamente non modificabile del nostro comportamento e in quanto tale rappresentassero un vincolo rigido per lo svolgimento delle pratiche umane. Al contrario, l'attenzione di Cavell non è rivolta al *fatto* delle "reazioni umane" ma al *giudizio* con il quale un dato aspetto del comportamento – proprio o altrui – è considerato un fatto naturale non modificabile. Questo significa che il richiamo al fondo roccioso di una supposta natura umana è innanzitutto l'indice del fatto che un soggetto esprime la propria impotenza dinnanzi allo sforzo di ricerca dell'accordo. Di conseguenza, l'affermazione "è così che facciamo" e l'ammissione dell'incompatibilità delle nostre forme di vita non vanno intesi come fatti ma come atti di giudizio: la loro formulazione non esprime una verità sul mondo ma un dato del mio rapporto al mondo: esso indica il limite oltre il quale i partecipanti rinunciano a spingere la loro ricerca della comprensione. Il richiamo allo strato roccioso delle convinzioni o reazioni che costituiscono la nostra posizione deve quindi essere inteso come una mossa all'interno di una più ampia strategia di ricerca dell'accordo, e non come l'atto che ne decreta la fine. Il fatto, in altre parole, che una determinata linea argomentativa giunga al proprio limite, significa semplicemente che è necessario cercare un diverso punto di partenza. Le implicazioni epistemologiche di questa mossa possono essere comprese unicamente all'interno di una teoria della razionalità come pretesa.

⁵⁹ «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: "ecco, agisco proprio così"», Wittgenstein 1953: § 217. Ma cfr. anche *ibid.* § 211. Per un commento di Cavell a questi passaggi, cfr. Cavell 2001: pp. 43-45.

Al fine di comprendere meglio quanto detto, è utile riferirsi ad un esempio di quella che secondo Cavell è una tipica situazione di incomunicabilità. In un film recente di Alessandro d'Alatri, *Caso mai*, ci viene presentato un dialogo tra una signora anziana che lavora come governante e la giovane padrona di casa. Le due figure vivono in un quadro di armonia, comprensione e rispetto reciproco che entra in crisi nel momento in cui la giovane donna decide di abortire un figlio non voluto. Davanti a questo evento, la signora anziana riconosce la propria impossibilità a continuare a vivere con loro. Pur rispettando l'autonomia di scelta della giovane donna, essa rivendica per sé il diritto di ritirare la propria adesione ad una comunità (la famiglia che l'ha accolta) davanti al compimento di un gesto che non trova spazio possibile nel suo mondo morale.

Le poche battute attraverso le quali si compie questa piccola tragedia familiare sono le seguenti:

- Non posso più restare in questa casa.
- Tu non c'entri, sono io che l'ho fatto, è una mia scelta, è la mia vita.
- Vedi, tu volevi una nonna, e una nonna hai trovato. Ma le nonne dicono quello che pensano. I bambini non si buttano mica via!
- Mina, perché non capisci! Io non ce la facevo, noi non potevamo tenerlo!
- Eh, non capisco, è questo il fatto.
-
- Capisci perché devo tornare a san Michele?

Nelle poche battute di questa scena avviene quello che nel linguaggio cavelliano è il riconoscimento dell'impossibilità dell'accordo, che Cavell non tematizza come insuccesso di una strategia discorsiva, ma come fallimento nella costruzione di un mondo morale comune. L'inevitabilità della separazione è presentata come la conseguenza dell'impossibilità di superare l'incompatibilità dei reciproci mondi morali, come una sorta di inevitabilità in qualche modo fondata nella natura delle cose, ovvero in quelle "reazioni naturali" costituite dal tessuto di valori, abitudini e credenze che strutturano una forma di vita⁶⁰.

In questo senso, la spiegazione del disaccordo nei termini di qualche forma di negatività epistemica (errore, malafede o ignoranza di uno o più dei partecipanti) non è per Cavell sufficiente a spiegare il fatto più ampio e complesso

⁶⁰ Per una lettura analoga dell'impossibilità dell'accordo morale relativamente alla controversia sull'aborto vista dal punto di vista dell'inconclusività degli argomenti di entrambe le parti, cfr. Wertheimer 1971.

del disaccordo morale in quanto le situazioni di autentico disaccordo sono tali che, anche una volta superati gli ostacoli che impediscono l'esercizio corretto della razionalità, permangono comunque le cause reali e profonde che impediscono agli uomini di superare la loro situazione di dissidio. Ciò non toglie, tuttavia, che la risoluzione delle situazioni di disaccordo morale trovi nella razionalità una risorsa imprescindibile. Vediamo allora in che senso la scena precedente manifesta i tratti di un'argomentazione razionale. Davanti all'articolazione della propria posizione compiuta dall'anziana signora, la giovane donna non tenta una difesa argomentativa della liceità dell'aborto o del diritto all'autodeterminazione (come potremmo immaginare farebbe un difensore di un approccio classico alla razionalità morale per rivendicare la legittimità della sua scelta). Così facendo, essa non risponde ad una mossa in un gioco argomentativo, ma ad una mossa pratica che consiste nel ritirare la propria adesione al suo mondo (o escluderla dal proprio).

Riprendiamo per un momento la cornice della riflessione sulle "reazioni primitive" in quanto fondamento non cognitivo delle nostre pratiche linguistiche ed argomentative. Nel quadro di un'indagine grammaticale ciò che viene esplorato è lo *spazio concettuale*⁶¹ di una forma di vita, secondo coordinate che restano piuttosto generali in quanto hanno a che fare con quei fatti impliciti che Cavell dice riguardare ciò che "ciascuno non può non conoscere" e alla base dei quali ci sono le nostre "reazioni naturali"; ad esempio il fatto che la realizzazione di un'intenzione implica qualche forma di azione, e che le passioni non sorgono dal nulla ma hanno una storia, oppure il fatto – innanzitutto ma non esclusivamente – linguistico che un'azione intenzionale sia distinta da un'azione volontaria⁶². Se torniamo agli esempi wittgensteiniani o austini ai quali Cavell si richiama, sembra evidente che questo metodo non ci consente di affrontare i problemi che sorgono laddove mondi etici diversi si confrontano e si affrontano, in quanto in questi casi non è certo riferendosi a questo terreno (supposto) comune di fatti generali che la distanza può essere ricomposta. Questo è un indicatore importante del fatto che il senso del richiamo cavelliano alle "reazioni naturali" deve essere un altro. Nella sua semplicità, la scena descritta sopra esemplifica in modo paradigmatico ciò che per Cavell rappresenta un tipico problema morale, e lo statuto che al suo interno riveste il richiamo alle "reazioni naturali". Per evitare frainten-

⁶¹ «I criteri sono il mezzo attraverso cui noi impariamo che cosa i nostri concetti sono, e quindi "che tipo di oggetto una cosa sia" (Wittgenstein 1953: § 373)», Cavell 2001; p. 40.

⁶² Il riferimento qui è ovviamente alle analisi del linguaggio dell'intenzionalità svolte da Austin.

dimenti, la scena appena descritta andrebbe ricollocata nel contesto aperto di un'argomentazione morale che può avere svolgimenti ed esiti diversi. Dobbiamo quindi partire dal riconoscimento che quello presentato dal film è solo uno degli esiti possibili al dilemma morale sollevato. Sarebbe sbagliato credere che ciò che questo tipo di scambi argomentativi rivela sia la struttura fondamentale dell'argomentazione morale e la forma di giustificazione conclusiva che può portarla a termine. Il ricorso al piano delle "reazioni naturali" costituisce una soluzione possibile ad una controversia morale (e in genere una soluzione poco soddisfacente, che segna l'impossibilità di spingere oltre il confronto), non il paradigma dell'argomentazione standard. L'obiettivo di Cavell non è quello di porre l'accento sulla legittimità inevitabile di questo tipo di esito, ma sul fatto che nelle interazioni umane di questo tipo il movimento di articolazione della propria posizione presenta una dinamica in linea di principio aperta, uno dei cui esiti possibili (e spesso uno dei necessari esiti intermedi) è anche quello che il confronto razionale può giungere all'impasse, assestandosi in tal modo su una posizione di disaccordo razionale ma irrisolvibile che tuttavia costituisce un esito legittimo – e quindi razionale – dell'argomentazione. Immaginando una diversa scansione degli argomenti⁶³, si potrebbe immaginare la giovane donna impegnata in una perorazione acalorata della drammaticità della propria situazione, dell'inevitabilità della scelta effettuata, o magari essa potrebbe mostrare un completo pentimento volto ad invocare la pietà cristiana della propria interlocutrice. Questa a sua volta avrebbe potuto comprendere le ragioni dell'altra e tuttavia non recedere dalla propria posizione, oppure riconoscere l'irresistibilità di un appello cristiano al perdono e farsi trascinare in un più profondo processo di riesame delle proprie posizioni.

Il metodo della *moltiplicazione degli scenari*, che per Cavell è una chiave fondamentale per la comprensione della moralità, permette di svolgere alcune considerazioni. Innanzitutto, ci permette di comprendere meglio in che senso le pratiche di dare e ricevere ragioni in campo morale, coerentemente con il paradigma della pretesa, non sono assimilabili a procedure di verifica e falsificazione. Ciò che rende una situazione moralmente complessa non è tanto la questione della validità delle asserzioni avanzate, ma quella di sapere come articolare una posizione in modo che essa sia innanzitutto comprensibile all'altro, per stabilire successivamente sino a che punto egli possa condividerla. Parlare di conoscenza quale base per la moralità per Cavell significa

⁶³ Si tratta di una mossa adottata di frequente da Cavell, proprio per sottolineare la natura aperta della razionalità etica.

innanzitutto trovare soluzioni a questo tipo di problemi, ed è in questo senso che la razionalità pratica è strettamente connessa alla conoscenza di sé. In secondo luogo, esso mostra in che senso Cavell afferma che la forza dell'argomento avanzato è inseparabile dalle condizioni (personali e di contesto) del soggetto che l'enuncia, e che ciò di cui una teoria della razionalità etica deve sapere rendere conto non sono solo le condizioni di validità universale degli enunciati etici, ma i criteri e le condizioni che governano le pratiche contestualizzate di accettazione e di rifiuto delle ragioni. Queste ultime, infatti, è bene ribadirlo, sono ciò che costituisce il nucleo della razionalità morale, e ciò che permette di affermare se e quando un soggetto morale agisce in modo razionale o irrazionale. In terzo luogo, la pluralità degli scenari possibili mostra che l'argomentazione morale è solo una delle risorse cui gli agenti morali fanno ricorso per risolvere situazioni eticamente problematiche (altri modi includono: suscitare compassione, appellarsi all'amore, ecc.)⁶⁴. L'ultimo aspetto importante che questo esempio permette di evidenziare riguarda proprio lo statuto etico-epistemologico del fallimento dell'argomentazione. Davanti alla constatazione che l'esito dell'argomentazione morale è aperto, e che di esso sono responsabili i partecipanti, ciascuno di essi è inevitabilmente richiamato alla propria responsabilità per il fallimento della ricerca dell'accordo. Questo può fallire per ragioni diverse: incapacità di comprendere la posizione dell'altro, incapacità di esporre la propria posizione in modo da renderla intelligibile, indisponibilità a modificare la propria posizione per accogliere quella dell'altro, ecc. Il richiamo allo strato roccioso delle nostre "reazioni naturali" quindi non deve essere inteso nel senso di un'indagine regressiva sulle cause ultime che spiegano il nostro agire, ma come una soluzione possibile in un confronto potenzialmente aperto ad altri esiti. Si tratta, in particolare, della soluzione che segna il venire a termine della fase argomentativa, il riconoscimento che non si hanno più risorse per andare oltre, e non la sua conclusione logica naturale.

Davanti al rischio scettico della tentazione a rifugiarsi nel solipsismo di un mondo morale privato, il richiamo alla pretesa costituisce la risorsa di cui il soggetto si avvale per tentare di superare la condizione di separatezza che genera il disaccordo. Alla base del concetto di "reazioni naturali" si trova

⁶⁴ Esso mostra cioè il soggetto morale in una posizione caratterizzata dal fatto di essere «senza più ragioni e tuttavia non necessariamente per ciò senza più pazienza» (Cavell 1994: p. 15). Il che significa appunto che l'impossibilità di procedere ulteriormente nella ricerca di ragioni atte a giustificare la propria posizione non implica la rinuncia alla ricerca di un terreno comune di accordo e di comprensione con l'altro.

l'idea che le condizioni di possibilità della nostra comprensione reciproca e quindi dell'accordo sono determinate da fatti largamente impliciti che hanno a che fare con la condizione umana e con lo spazio di possibilità che le nostre capacità rendono disponibile, tanto da un punto di vista biologico quanto da un punto di vista culturale. Si tratta di ciò che, secondo Cavell, compone l'ambito del "convenzionale", e che egli, in modo assai vago, definisce come «quelle forme di vita che sono normali per qualunque gruppo di creature che chiamiamo umane», e il cui contenuto è dato da «quelle esigenze di comportamento e di emozione condivise da tutti gli esseri umani» (Cavell 2001: p. 157)⁶⁵. L'idea di un insieme di "reazioni naturali" che costituirebbero il modo "normale" di rispondere alle sollecitazioni si radica in questa idea di profondità della convenzione, che si costituisce a partire dal rifiuto del dualismo tra normale e convenzionale, compendiato dalla formula che "la natura umana è convenzionale". Questa soglia di evidenza stabilisce ciò ogni individuo percepisce come una necessità non modificabile, e in questo si avvicina alla dimensione grammaticale dell'evidenza che legittima la pretesa. Si tratta quindi di un terreno che, almeno in prima istanza, appare al soggetto come imm modificabile, e per ciò stesso articolabile unicamente nella forma della pretesa, ovvero del "non può essere diversamente", "non può essere che così". Nel caso dell'argomentazione morale lo statuto della pretesa assume alcuni connotati distintivi. Innanzitutto, può sembrare che la rivendicazione dell'universalità della propria posizione non costituisca un aspetto necessario della razionalità morale, come avviene invece nel caso del linguaggio ordinario, o almeno non nello stesso modo. Ciò in quanto, mentre nel caso del linguaggio l'appartenenza allo stesso mondo dei parlanti di una lingua costituisce un presupposto trascendentale (esso è pragmaticamente implicito nel fatto stesso che io e te stiamo parlando, in questa lingua, del modo di usare le parole che la costituiscono), nel caso dell'etica il fatto di appartenere allo

⁶⁵ Ribadiamo che l'appello cavelliano alle "reazioni naturali" è quanto di più lontano si possa immaginare dalla rivendicazione normativa di un terreno comune, nel senso in cui ad esempio Ronald Dworkin afferma che a fondamento di una concezione sacrale della vita starebbero intuizioni originarie comuni a tutti gli esseri umani (Dworkin 1993). Quello che per Dworkin è un *fatto* che in quanto tale costituisce il punto di partenza dell'argomentazione, per Cavell è l'oggetto di una *pretesa*, che in quanto tale è *la posta in gioco* dell'argomentazione, non il suo punto di partenza condiviso. La diversa interpretazione dello statuto epistemologico dell'evidenza spiega la radicale diversità delle concezioni della razionalità di questi due autori.

stesso mondo morale non è mai un dato che possa essere assunto *a priori*⁶⁶. Al contrario, come dice Cavell, esso è proprio ciò che deve essere scoperto, dunque la posta in gioco dell'argomentazione morale. La possibilità concreta che la propria pretesa venga rifiutata dall'altro ha dunque un significato epistemologico diverso.

Nell'argomentazione morale la pretesa assume il significato di rivendicare una validità universale alla mia asserzione, e ciò sulla base di un'indagine di ciò che costituisce il terreno d'evidenza delle mie "reazioni naturali". Esse, entro i limiti di ciò che chiamo il mio mondo morale, hanno validità in quanto tracciano i limiti di una necessità alla quale non posso sottrarmi e che mi aspetto che anche l'altro condivida, nella misura in cui condividiamo lo stesso mondo morale⁶⁷. In quanto affermazione grammaticale⁶⁸, la pretesa traccia i confini di quello che io considero il mio mondo morale e costituisce di conseguenza un invito all'altro ad aderirvi (o la richiesta di conferma dell'effettiva appartenenza). L'esito di questo processo può essere duplice, in quanto la pretesa può essere accolta o rifiutata. Nel primo caso, si ha la conferma del fatto che condividiamo gli stessi presupposti, allo stesso modo in cui, nel caso del linguaggio ordinario, il passaggio dall'io al noi è la base che conferma la condivisione della stessa lingua. Questo parallelo con il linguaggio va preso con la massima attenzione, in quanto ciò che Cavell denota come la condivisione di un mondo morale è la condizione di possibilità di una reale cittadinanza: in senso proprio, il mondo morale è il mondo vitale nel quale gli individui si incontrano, costituiscono la loro identità e realizzano la

⁶⁶ In realtà, ciò che è comune ai diversi campi di applicazione del paradigma della pretesa è proprio il fatto che la possibilità dell'interazione umana e della comprensione riposa sull'esistenza di un fondo comune di presupposti condivisi, la cui esistenza è segnalata dalla presenza di asserzioni di tipo grammaticale e il cui contenuto è ciò che deve essere scoperto e successivamente richiamato, attraverso la pretesa, quale base necessaria (in quanto condizione di possibilità, non in quanto norma dimostrata) dell'accordo. L'esistenza di convenzioni linguistiche radicate in fatti generali della natura umana trova corrispondenza nell'esistenza di convenzioni etiche analogamente radicate nella dimensione antropologica.

⁶⁷ Il rapporto di connessione tra i due termini è in realtà rovesciato, in quanto la condivisione dello stesso terreno di reazioni naturali è la condizione che ci permette di condividere lo stesso mondo morale.

⁶⁸ O, se si preferisce, trascendentale, in quanto volta a rendere espliciti i presupposti del mio argomentare morale, non ciò che all'interno di esso è disponibile alla controversia. Ricordiamo che le asserzioni fattuali non possono mai essere oggetto di pretesa, poiché questa si rivolge unicamente a quelle asserzioni grammaticali che, in virtù del loro statuto, non sono passibili di verifica empirica.

loro natura di esseri umani. Non abitare lo stesso mondo morale significa avere poche o nulle possibilità per realizzare un incontro autentico. Nel secondo caso, la prima mossa che un'argomentazione morale razionale deve compiere è quella di articolare ed esplicitare quelle assunzioni implicite che costituiscono il soggetto come luogo di enunciazione e come matrice di uno spazio di azioni possibili.

È importante tuttavia osservare come Cavell non si stanchi di ricordare che «noi non sappiamo in anticipo quale sia il contenuto della nostra accettazione reciproca, fino a che punto possiamo trovarci d'accordo» (Cavell 2001: p. 55) e che di conseguenza il contenuto di quella che sarà la *nostra* pretesa non è conosciuto in anticipo. Questo significa anche che la comunità, morale o politica, è sempre il risultato e mai il presupposto della razionalità morale (della sua possibilità). La mia pretesa, in quanto asserzione rivolta alla comunità, non è mai la rivendicazione arrogante dell'adesione dell'altro alla mia visione, ma «è sempre una ricerca della base sulla quale essa [la comunità] può essere o è stata stabilita» (Cavell 2001: p. 45)⁶⁹. Da qui l'importanza di quel movimento di articolazione della propria posizione attraverso il quale ciascuno giunge a conoscere (ed eventualmente rimettere in discussione) ciò che per lui costituisce i limiti del dicibile e del fattibile e di conseguenza il contenuto della sua pretesa. Proprio in questo senso la conoscenza che Cavell pone alla base dell'argomentazione morale è la conoscenza di sé, e non la conoscenza di determinati fatti o norme definibili come morali.

Ciò che concorre a costituire il senso di necessità o, come abbiamo detto, la soglia di evidenza, sono elementi inestricabilmente naturali e convenzionali, di modo che la loro esplicitazione assume le sembianze di un esame di sé: non solo ciascuno non è in grado di dire a priori cosa costituisca il suolo immodificabile delle sue certezze, ma egli non sa nemmeno fino a che punto esso sia realmente immodificabile (naturale?). In questo senso, l'articolazione della propria pretesa non è né un processo immediato né un'attività di tipo descrittivo. Esso è piuttosto un processo di articolazione discorsiva che in mondo congiunto concorre a spiegare/descrivere la propria posizione e a costruirla. Ciò che nell'argomentazione morale è oggetto di indagine è la determinazione (la ricerca) di ciò che noi non possiamo fare a meno di considerare così come lo consideriamo. Il fatto che l'espressione “è così che faccia-

⁶⁹ Ancora più esplicitamente: «non è che si possa dire *a priori* chi è coinvolto da me, perché una qualità essenziale del particolare genere di indagine che Wittgenstein chiama grammaticale è esattamente scoprire questo chi» (Cavell 2001: p. 47).

mo” caratterizzi tanto le indagini grammaticali sui criteri quanto le riflessioni etiche ne è probabilmente un indicatore importante.

L’idea che il fallimento nella ricerca dell’accordo non dia luogo alla confutazione del contenuto della mia asserzione ma alla limitazione della mia autorità (il ritiro della mia pretesa alla accettazione di ciò che affermo) vale sia per l’indagine grammaticale (riconoscimento che non condividiamo lo stesso linguaggio e quindi gli stessi quadri concettuali di interpretazione e comprensione del mondo) sia nel caso delle dispute morali (riconoscimento che non abitiamo gli stessi mondi morali e che quindi non attribuiamo lo stesso valore alle stesse cose). In entrambi i casi, si tratta di conseguenze epistemologiche ed etiche che discendono dal fatto di aver rinunciato all’idea che la razionalità costituisca uno schema concettuale *a priori* unico e condiviso da tutti gli uomini e per questo capace di garantire la necessità del consenso. Il fatto di aver rinunciato all’idea di un tale schema rende inevitabilmente più complesso e precario il lavoro della ragione, poiché *lo schema condiviso è precisamente la posta in gioco del confronto razionale, e non più la garanzia del suo successo*. Il lavoro che Cavell delinea, e che abbiamo visto potersi definire, attraverso l’immagine della conversione, come la «rottura del proprio senso della necessità per scoprire necessità più vere», implica che il soggetto si ponga nella condizione di essere «propenso a supporre che qualcosa che io ritengo impossibile può invece avvenire» (Cavell 2001; p. 47). È qui che la pretesa, da rivendicazione arrogante, si trasforma in condizione di possibilità di nuove forme di accordo, ovvero come «rottura del proprio senso della necessità per scoprire necessità più vere». La “rottura del senso di necessità” è il punto di partenza per rivedere integralmente i criteri sulla base dei quali si costruiscono le nostre certezze e per «considerare che la mia razionalità può essa stessa essere un insieme di pregiudizi». Ma per questa ragione, la sfera della razionalità morale si sposta necessariamente dall’ambito astratto della giustificazione delle credenze alla sfera concreta della trasformazione dei nostri modi di pensare, sentire e reagire agli eventi del mondo.

Questo movimento di articolazione è anche, dal punto di vista epistemologico, ciò che legittima la mia pretesa a parlare in modo rappresentativo per quel “noi” che è l’insieme degli abitanti dello stesso mondo morale. L’impulso alla razionalità racchiuso nel concetto di pretesa è proprio ciò che nella prospettiva cavelliana, lungi dall’aprire la strada alla deriva relativista, permette di contenerne il rischio. Richiamandosi ad aspetti profondi della struttura della personalità (le “reazioni primitive”) anziché al solo strato delle credenze, la ricerca delle necessità che articolano una posizione è infatti condotta ad un livello al quale risulta difficile ammettere in modo non problematico l’esistenza di posizioni differenti. In questo senso la scena riporta-

ta più in alto è istruttiva, poiché mostra come, davanti alla possibilità di trovare una forma di accordo rispetto ad un fatto così originario come l'atteggiamento nei confronti della vita, uno dei partecipanti non trova altra soluzione che abbandonare il terreno stesso della vita comune. L'analisi fenomenologica condotta da Cavell conduce a spostare l'analisi del disaccordo dal piano superficiale delle credenze, su cui lo pone la riduzione della razionalità pratica a confronto argomentativo tra credenze, al piano profondo dell'esperienza. quella di Cavell costituisce, dunque, una critica radicale a tutta quella filosofia morale vittima della finzione che consiste nel trasporre a livello di mero confronto di opinioni quello che invece è un più radicale confronto tra forme di vita e mondi morali. L'argomento cavelliano va qui inteso contemporaneamente in senso clinico ed epistemologico. Per quanto riguarda il primo piano, secondo Cavell l'intollerabilità della consapevolezza di non abitare lo stesso mondo morale spinge gli attori a trasporre questo conflitto ad un livello di minore profondità, ovvero il livello epistemico del confronto tra credenze svincolate dai loro portatori e dai loro mondi. Ma questa sovraesposizione della dimensione teorico-epistemica non fa che occultare la natura reale del conflitto e l'incomunicabilità che esso porta con sé. Non a caso, Cavell parla a questo proposito di tragedia intellettuale⁷⁰.

Riconoscere i limiti dell'esercizio delle pratiche argomentative diventa in questo senso una condizione necessaria per un esercizio riflessivo consapevole della razionalità, condizione il cui mancato rispetto è una delle cause dell'impossibilità di comprendersi (senso riflessivo e transitivo) e di conseguenza del fallimento della ricerca di più autentici terreni di confronto.

Bibliografia

Bernstein J.M., (2003), «Aesthetics, Modernism, Literature: Cavell's Transformation of Philosophy», in Eldridge (2003).

Besson S. (2005), *The Morality of Conflict*, Hart Publishing, Portland.

⁷⁰ «Un disaccordo iniziale può essere superato. [...] Ma se il disaccordo persiste non c'è modo di appellarsi a qualcosa al di là di noi, o se al di là di noi due non al di là di un eventuale noi. In definitiva, la tragedia intellettuale esiste. Non è questione di dire qualcosa di falso né si tratta di un'incapacità o del rifiuto di dire qualcosa o ascoltare qualcosa dal quale possono scaturire altre tragedie» (Cavell 2001: p. 44).

- Brigati R. – Frega R. (a cura di), *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, “Discipline Filosofiche”, 2007, anno XVII, n. 2
- Frega R. – Brigati R., a cura di, (2005), *La svolta pratica in filosofia vol. 2. Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica* “Discipline Filosofiche”, XV, 1.
- Frega R. – Brigati R., a cura di, (2004), *La svolta pratica in filosofia vol. 1. Grammatiche e teorie della pratica*, “Discipline Filosofiche”, XIV, 2.
- Cavell S. (1994), *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercices*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cavell, S., (1969), *Must We Mean What We Say?*, Cambridge UP, Cambridge, 1976.
- Cavell, S., (1979), *The Claim of Reason*, Oxford UP, Oxford.
- Cavell, S., (1981), *An Emerson Mood*, in Cavell (2003), pp. 20-32.
- Cavell, S., (1981a), *The Senses of Walden*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Cavell, S., (1981b), *Thinking of Emerson*, in Cavell (2003), pp. 10-19.
- Cavell, S., (1982), *Politics as Opposed to What?*, in “Critical Inquiry”, 9, 1, pp. 157-178.
- Cavell, S., (1988a), *In Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, Chicago.
- Cavell, S., (1988b), *The Philosopher in American Life*, in Cavell (2003), pp. 33-58.
- Cavell, S., (1988c), *Being Odd, Getting Even*, in Cavell (2003), pp. 83-109.
- Cavell, S., (1989a), *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, Albuquerque.
- Cavell, S., (1989b) *Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s “Experience”*, in Cavell (2003), pp. 110-140.
- Cavell, S., (1995a), *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge UP, Cambridge.
- Cavell, S., (1995b) *Emerson’s Constitutional Amending: Reading “Fate”*, in Cavell (2003), pp. 192-214.
- Cavell, S., (2001), *La riscoperta dell’ordinario*, Carocci, Roma, trad. it. parziale di Cavell (1979).
- Cavell, S., (2003), *Emerson’s Transcendental Etudes*, Stanford UP, Stanford.
- Chauviré C., (2004), *La filosofia e l’oblio della pratica*, in Brigati R. – Frega R. (2004).

- Dennett D. (1978), *Brainstorms. Saggi filosofici sulla natura della mente e la psicologia*, Milano, Adelphi, 1991.
- Dewey J., Dewey J., *Filosofia sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- Egginton, W., M. Sandbothe, eds., (2004), *The Pragmatic Turn in Philosophy*, SUNY Press, Albany.
- Eldridge M., a cura di, (2003), *Stanley Cavell*, Cambridge, CUP.
- Fornero G., (2005), *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, Bruno Mondadori.
- Frega, R., (2005), *Antiprofessionismo e filosofia dell'ordinario*, in Frega – Brigati (2005).
- Frega, R., (2006), *Pensée, expérience, pratique. Etude sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Frega, R., (2007), *I limiti della ragione pubblica: una risposta pragmatista al problema del relativismo*, in Brigati – Frega 2007.
- Gould T., (1998), *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jacobs S., (2004), *Abilità artigianale, conoscenza tacita e altri elementi della pratica: la prospettiva di Michael Polanyi*, in Brigati R. – Frega R. (2004).
- Kuklick, B., 2002: *A History of Philosophy in America, 1720-2000*, Oxford University Press, Oxford.
- Laugier, S., 1999: *Recommencer la philosophie*, PUF, Paris.
- Laugier, S., 2004: *Une autre pensée politique américaine*, Houdiard Editeur, Paris.
- Mulhall S. (1997), *Promising, Content and Citizenship*, “Political Theory”, 25, 2.
- Mulhall S., (1994), *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford, Clarendon Press.
- Owen D., (1999), *Cultural Diversity and the Conversation of Justice: Reading Cavell on Political Voice and the Expression of Consent*, “Political Theory”, 1999, 27(5), pp. 579-596.
- Polanyi M. (1958), *La conoscenza personale*, Milano, Rusconi, 1990.
- Pratt, S., 2002: *Native Pragmatism. Rethinking the Roots of American Philosophy*, Indiana UP, Bloomington.

Rautenfeld von H. (2004), *Charitables Interpretations*, “Political Theory”, 32, 1.

Rorty, R., 1981: *La filosofia in America oggi*, in *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1982.

Rubinstein D. (2004), *Language games and Natural Reactions*, “Journal for the Theory of Social Behaviour”, 34:1

Saito N., (2004), *Awakening my Voice*, “Educational Philosophy and Theory”, 36, 1.

Singer P., (1979), *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.

Singer P., (1994), *Ripensare la vita*, Milano, Il Saggiatore, 2000.

Sparti D., (2004), *L'importanza di essere umani*, Milano, Feltrinelli.