

UNITI DA UN SENSO COMUNE? IL *SENSUS COMMUNIS* E LA COLLETTIVITÀ

1. *Introduzione*

Nella filosofia politica contemporanea la riflessione di Hans-Georg Gadamer sul senso comune presenta molte assonanze e similitudini con quella di Hannah Arendt.

Come sottolineava Bernstein¹, Gadamer e Arendt – accumulati anche dall'essere stati allievi di Heidegger – si occupano principalmente del tema del dialogo politico, della questione del giudizio e della pluralità, ovvero gli unici antidoti in grado di contrastare la deriva contemporanea nel mondo della politica, ormai caratterizzato esclusivamente dalla burocrazia e dalla tecnocrazia. Per comprendere cosa sia il senso comune e come questo ci leghi ad una comunità, ripercorreremo i passaggi principali della loro visione filosofica su questo specifico tema.

Per Hans-Georg Gadamer la valorizzazione del senso comune rientra nel suo progetto di dare rilievo e valore alle forme di conoscenza extra-metodiche. La filosofia pratica significa qualcosa di più di un mero modello metodologico per le scienze ermeneutiche, essa è la base concreta. Il filosofo si ricollega quindi alla *phronesis* aristotelica e alla

tradizione umanistica rivalutata da Vico. Nel suo pensiero il senso comune designa il “bon senso” comune ad ogni individuo di una particolare collettività. Il senso comune è il senso per il giusto e per il bene comune che vive in *tutti* gli uomini e che si acquista nel vivere comune. Può avere anche il significato di “senso della comunità” o “senso sociale”. Il miracolo della comprensione è la partecipazione ad un senso comune, e il fine non è solo raggiungere un consenso ma l'intendersi sulla cosa, il comprendersi vicendevolmente. A Gadamer preme un sapere per la vita, e più precisamente nella vita in comune dell'uomo.

Hannah Arendt lotta, da parte sua, contro la perdita del mondo, la perdita della realtà, la perdita di questo senso comune. Secondo Arendt, una teoria politica democratica deve fondarsi proprio su quest'ultimo, che si esprime nella facoltà di giudizio. Il giudizio, presupponendo il confronto con gli altri, non può prescindere da un accordo potenziale e questa sua caratteristica lega l'uomo al mondo. Per questo motivo, la categoria del giudizio ha un chiaro senso politico. La vita politica è il solo mezzo con cui realizzare un autentico consenso, radicato in quel *sensus commune* che ci svela la natura del mondo in quanto patrimonio comune a tutti noi. Per la Arendt dobbiamo far affidamento su altri perché nessuno di noi ha una conoscenza esaustiva del mondo che gli

permetta un vivere completamente autonomo². Per questo, per Arendt il tema del senso comune è strettamente collegato alla teoria dell'agire sociale.

2. Gadamer e la riscoperta del senso comune.

Che cosa fonda una comunità? Che cosa fa sentire un gruppo di individui una collettività? Una comunità non inizia dal nulla, non esiste una comunità originaria, senza presupposti. Una comunità vive e si sviluppa in un contesto che è già dato, che è già presente. Questa condizione presupposta che permea una collettività di persone è il risultato di un senso comune. A questo proposito Gadamer, in *Verità e metodo*³, afferma che il *sensus communis* è «il senso che fonda la comunità»⁴ non in quanto facoltà generale che tutti gli uomini possiedono, ma perché questo senso indica la volontà dell'uomo, la sua direzione.

Nella lettura di Gadamer la riscoperta del senso comune è essenziale per capire cosa voglia dire vivere in una comunità. Nel concetto di *sensus communis*, infatti, deve essere privilegiato «l'originario significato latino»⁵ legato alla vita politica e sociale, e non quel concetto legato alla speculazione teorica dei filosofi contro la scienza moderna.

Ripercorrendo la storia del significato dell'espressione “senso comune”, Gadamer sottolinea che la grande cesura nella ricezione del

suo significato sia avvenuta nell'illuminismo tedesco, nella filosofia di Kant e di Goethe. Fino ad allora, fino alla prima metà del Settecento, il concetto di senso comune manteneva il suo significato primario formatosi in epoca ellenistica. Come dimostrano due importanti pensatori quali Vico e Shaftesbury, il *sensus communis* era quella «virtù di buon comportamento sociale», che implicava al contempo «una base morale, anzi più profondamente metafisica»⁶ che poi sarà il fondamento della dottrina del *moral sense* sviluppata da Hume e Hutcheson.

Il ritorno al concetto latino del senso comune, così come lo proponeva Vico, è un fatto di fondamentale importanza per Gadamer, perché richiama un contesto storico in cui «le possibilità del dimostrare e dell'insegnare razionali non esaurivano completamente l'ambito della conoscenza»⁷. Questa ininterrotta tradizione di cultura retorico-umanistica, tuttavia, si è andata via via indebolendo, fino ad arrivare al punto di voler applicare il moderno concetto di metodo alle scienze dello spirito. Pertanto, «le verità delle scienze dello spirito sono sottoposte al criterio, per esse estraneo, dell'ideale metodico della scienza moderna»⁸. Per questo è fondamentale studiare la storia dell'indebolimento del concetto di *sensus communis* – secondo Gadamer – perché solo attraverso essa capiremo come riscoprirne e rivendicarne il significato retorico-umanistico.

Come accennato, è nell'Illuminismo tedesco che tale concetto subisce un sostanziale svuotamento e una «intellettualizzazione»⁹, venendo ripreso ma, al contempo, «spogliato completamente del suo aspetto politico, perdette anche il suo specifico significato critico»¹⁰. Il senso comune venne pertanto subordinato a una partizione scolastica delle facoltà fondamentali. Il concetto di senso comune indica una qualità generale del cittadino, ha un contenuto politico-sociale implicito e dimenticato dai discepoli di Shaftesbury e di Hutcheson in Germania. E infatti, Vico con senso comune intende non una capacità spirituale che si tratta di esercitare o meno, ma una tendenza che implica già da sempre un insieme di giudizi e di criteri che lo qualificano sul piano del contenuto.

Da Kant in poi, invece, il *sensus communis* è connesso in modo strettissimo con il concetto di Giudizio, o con la facoltà di giudicare (*Urteilskraft*) e, in ultima analisi, ricondotto all'ambito del giudizio estetico. Nel Settecento il “buon senso” è caratterizzato dalla capacità di giudicare grazie alla quale è possibile applicare ciò che si è imparato. I moralisti inglesi «mettono in risalto che i giudizi morali ed estetici non obbediscono alla *reason*, ma hanno piuttosto carattere di *sentiment* (o di *taste*)»¹¹, ed è per questo che Tetens vede nel *sensus communis* un *judicium* senza riflessione.

Se il giudizio deve essere esercitato caso per caso e mai in termini generali, diventa quasi impossibile insegnare o imparare come sussumere un particolare sotto un universale, di riconoscere qualcosa come un caso particolare. Di conseguenza, il giudicare nella filosofia illuministica non era incluso nelle facoltà superiori dello spirito, ma nella facoltà inferiore del conoscere. Gadamer sottolinea più volte che è Kant uno dei maggiori responsabili di questa deriva, infatti, nella dottrina trascendentale del giudizio – la dottrina dello schematismo e dei principi – non troviamo traccia del *sensus communis*. Nella *Critica della ragion pura* sono trattati i concetti che devono riferirsi a priori ai loro oggetti, e non di una sussunzione del particolare sotto il generale come accade nel caso del giudizio. Il senso comune, infatti, non si basa sull'applicazione di un universale, ma sull'intera unità e coerenza della cosa. Questa capacità di giudizio si applica pertanto all'ambito etico-sociale: chi ha buon giudizio è colui che sa ciò che davvero importa, cioè vede le cose sotto punti di vista corretti, giusti, sani. Per di più, anche questo fondamentale significato morale del concetto non trova più alcuna collocazione sistematica in Kant. Il concetto di *sensus communis* viene completamente separato dalla filosofia morale.

In Kant, di tutta la ricchezza della facoltà sensibile del giudicare, non resta altro «che il giudizio estetico di gusto»¹². Solo in questa circostanza

Kant parla di un vero e proprio senso comune. Tuttavia è un giudizio riflettente, e per questo non possiamo parlare, sempre secondo Kant, di una vera e propria conoscenza. Il senso comune in quanto gusto si restringe, viene limitato, non è più un concetto morale o un fenomeno sociale di primissimo piano.

Secondo Gadamer, quello a cui assistiamo, dall'Illuminismo tedesco in poi, è la progressiva perdita di significato e di importanza del sapere pratico-morale nei confronti di un sapere teorico-razionalista di cui le moderne scienze naturali matematico-sperimentali sono compiuta espressione. Per questa ragione il progetto di Gadamer è proprio quello di restituire significato e valore alla *praxis* e alla *phronesis*, rovesciando la tendenza moderna che subordina queste ultime alla *poiesis* e alla *techné*.

Deve essere riabilitata la tradizione umanistica in tutta la sua complessità, conoscitiva, morale, politica, educativa e formativa. Il *sensus communis* va inteso come il senso delle situazioni concrete, come una virtù civile. È un senso di responsabilità per l'intera società¹³. La formazione del senso comune ispirato al vero e al giusto non avviene quindi per teoremi matematici, ma attraverso la relazionalità, la comunicazione, l'ascolto della parola altrui, e quindi anche attraverso un buon uso della retorica.

Gadamer intende il senso comune come una forma di conoscenza e

di verità extrametodica e attribuisca al senso comune una funzione preminentemente ermeneutica. Il filosofo sostiene, inoltre, che è grazie al senso comune che discerniamo il giusto dallo sbagliato e che otteniamo quel bene comune che vive in *tutti* gli uomini. Il senso comune ha quindi una valenza tanto teoretica quanto pratica.

Non dobbiamo ricorrere all'universalità astratta della ragione, ma all'«universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o del genere umano¹⁴». Non può, pertanto, essere sufficiente un "metodo", infatti, il concetto di metodo risulta inadeguato per fondare le scienze dello spirito. Le scienze dello spirito e gli studi storico-filologici devono essere fondati su questo senso comune, «perché il loro oggetto è l'esistenza storica e morale dell'uomo, nelle sue azioni e nelle sue opere¹⁵». Il ragionamento deduttivo non può bastare, ciò che importa sono le circostanze storiche. Pertanto, è il senso comune che ci vincola ad un mondo già dato, ma ci dispone anche ad entrare in una comunità e a costituirne di nuovo.

Come facciamo, tuttavia, a comprendere e a comunicare nel nostro mondo multiculturale, complesso, dove tutti i popoli e le culture sono più vicine gli uno agli altri? Per rispondere a questa domanda, è importante sottolineare che per Gadamer il comprendere non deve essere inteso come un'azione del soggetto, o in una comunione di

anime, ma piuttosto come la «partecipazione a un senso comune» che si dispiega come gioco e come evento¹⁶. Ma tutto ciò sembra difficile da realizzare. Venendo meno l'universalità tipica delle scienze matematiche, che nella loro astrattezza possono accumunare tutti gli uomini, il richiamo alla tradizione e al senso comune rischiano di fatto di creare comunità chiuse, barricate.

Non è però questo il caso di Gadamer, e possiamo verificare questa affermazione prendendo in considerazione la nozione di gioco. Infatti, se recuperiamo il concetto di gioco presente in *Verità e metodo*, emerge con chiarezza che il gioco, come la comunità, è una costruzione umana condivisa, dotata di regole per comprendersi e per agire. Il senso comune è un senso che presuppone l'appartenenza a una collettività o al mondo comune, ma allo stesso tempo ci dispone a entrare in una comunità mettendoci al posto degli altri, che sono *come noi* membri di questo ambito o giocatori del gioco.

Il gioco – e una collettività – è tale solo se il giocatore si immerge in esso con assoluta, sacrale¹⁷, serietà. Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma il gioco stesso, che si produce attraverso i giocatori. Il senso originario del verbo giocare è quello mediale. Così diciamo per esempio che qualcosa in una certa situazione o in un certo luogo «gioca», che qualcosa si svolge (*sich abspielt*), che qualcosa è in gioco. Il

giocare non vuol essere considerato in generale come un'attività esercitata da qualcuno. Il gioco ci chiede di far parte di una comunità, che esso crea ed esemplifica al tempo stesso.

Gadamer introduce la differenza tra l'essere-insieme (*Mitsamt*) e l'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinander*). Per Gadamer il gioco è strutturalmente affine al dialogo. Il gioco si gioca nell'essere-insieme nella collettività, e il gioco linguistico, pur sempre rituale, si gioca nell'essere-l'uno-con-l'altro. L'essere-insieme vuol dire aderire alla collettività; l'essere-l'uno-con-l'altro è una sollecitazione a prendere parola nella comunità reciproca del dialogo. In questo “gioco” c'è sempre compreso anche l'altro, poiché linguaggio vuol dire l'altro. Il gioco in quanto comunità linguistica vuol dire anche plurilinguismo in quanto linguaggio è contatto e rapporto con l'altro. Questo rapporto con l'altro si evidenzia nelle relazioni tra lingue straniere e nelle traduzioni. Ogni giocare è un essere-giocati. Lo stesso vale per il linguaggio: non si gioca con il linguaggio, perché è il linguaggio, il dialogo, a giocare. L'identità collettiva che così si viene a formare è flessibile e disponibile al cambiamento, e potremmo anche aggiungere interculturale.

Diversamente, Arendt propende per una lettura di segno opposto a quella proposta da Gadamer. Nelle sue *Lectures on Kant's Political*

Philosophy tenute alla New School for Social Research di New York nell'autunno 1970 e pubblicate postume nel 1982¹⁸, Arendt afferma che è proprio grazie all'analisi kantiana dei concetti di gusto, immaginazione e senso comune che possiamo trovare il terreno giusto per estendere il giudizio estetico di gusto all'ambito politico. Arendt quindi rivaluta la filosofia kantiana e non vede nell'Illuminismo tedesco il responsabile del restringimento del significato del senso comune. A questo proposito Simona Forti scrive:

«se da una parte [cioè] entrambi gli allievi di Heidegger condividono l'assunzione del giudizio riflettente come modalità di pensiero diversa da quella cognitiva, l'operazione arendtiana si configura come diametralmente opposta a quella compiuta dall'autore di *Verità e metodo*. Molto schematicamente si può dire che la Arendt riconosce una potenzialità politica – sebbene *sui generis* – a quello stesso *sensus communis* kantiano del quale Gadamer aveva constatato la de-politicizzazione»¹⁹.

3. Il senso comune come potenzialità politica

L'essere umano è *zoon politikon* e allo stesso tempo *zoon logon ekhon* ovvero, nell'interpretazione arendtiana della definizione di Aristotele, un animale sociale e un essere vivente capace di discorrere. Su quest'ultima

si reggeva un discrimine: chiunque si trovasse al di fuori della *polis*, l'unica comunità possibile perché si realizzasse la politica e si fosse riconosciuti come cittadini, era considerato "*anew logon*", «privo, naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era di parlare fra loro»²⁰. Quello pubblico era il solo spazio garantito perché tutti avessero la possibilità di sperimentare condizioni di eguaglianza e libertà.

La riflessione di Arendt sulla facoltà argomentativa non trova il suo punto di partenza soltanto però nelle definizioni aristoteliche, quanto in una riflessione su che cosa significhi esprimere la democrazia in uno spazio: nella *polis* si aveva la possibilità di assumere, sul piano politico, le tante posizioni presenti nel mondo da cui la stessa cosa può essere osservata. Lo spazio pubblico, allora, definisce il modo di vivere comune, significando essenzialmente «che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune [...]; il mondo, come ogni in-fra (*in-between*), mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»²¹. Il multi-prospettivismo è l'unica garanzia della realtà del mondo, perché «solo dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che sia cambiata la loro identità, [...] la realtà del mondo può apparire certa e sicura»²². Parzialità e pluralità di prospettive: Arendt

condivide quest'approdo con Merleau-Ponty, il quale suggerisce che la pluralità di prospettiva, assicurando la realtà e l'identità del mondo, «se è il mezzo che gli oggetti hanno per dissimularsi, è anche il mezzo che essi hanno per svelarsi. [...] In altri termini: guardare un oggetto significa venire ad abitarlo, e da qui cogliere tutte le cose secondo la faccia che gli rivolgono»²³. Questa facoltà che tutti hanno di osservare la medesima cosa ma da punti di vista differenti è causa che del fatto che:

«il cogito altrui destituisce di ogni valore il mio proprio cogito e mi fa perdere la sicurezza, che avevo nella solitudine, di accedere all'unico essere per me concepibile, all'essere così come viene intenzionato e costituito da me. [...] In realtà, l'altro non è chiuso nella mia prospettiva sul mondo perché questa prospettiva stessa non ha limiti definiti e scivola spontaneamente in quella altrui, poiché sono entrambe raccolte in un unico mondo al quale noi tutti partecipiamo come soggetti anonimi della percezione»²⁴.

Per questo motivo, il senso comune è definito il senso politico per eccellenza, che a sua volta assume a modello il giudizio estetico kantiano della terza *Critica*, il quale riguarda il giudizio riflettente che ha per oggetto un particolare. Il senso comune diviene una qualità politica perché è attraverso i nostri cinque sensi che è possibile all'uomo

comprendere la realtà della cosa nel suo complesso e nella sua particolarità. Allo stesso modo, il giudizio estetico-politico di Kant ci porta inevitabilmente verso l'alterità - Arendt parla di *otherdirectedness*, l'eterodirezione fondamentale del giudizio: è attraverso il senso comune se gli uomini comunicano.

«Il dibattito decanta e moltiplica questa soggettività che, invece di relativizzarsi, si conferma incessantemente nello scambio e acquista un'oggettività di nuovo genere, poiché il mondo che si offre nella discussione è interamente presente negli aspetti infinitamente diversi che presenta. [...] Giudicare è scoprire un senso nel mondo, allo scopo di orientarsi in esso per un'azione il cui ambiente naturale è la contingenza nella quale essa deve sempre aprirsi un cammino, imprevedibilmente»²⁵.

Il merito di Arendt, in questo senso, è di aver condotto una lettura originale della *Critica del giudizio* che raccogliesse i frutti sul tema della "comunità", rintracciabile soprattutto nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*²⁶. La comunità kantiana è il regno dei fini, come si ritrova nella seconda sezione della *Fondazione della Metafisica dei costumi*, ovvero una comunità fondata da e su esseri razionali e dotati di ragione, realizzabile concretamente solo a condizione che ognuno risponda

affermativamente alla legge universale. La comunità è, in breve, «il collegamento sistematico dei diversi esseri razionali mediante leggi comuni»²⁷, e questo tema di ricerca si innesta, in Kant, negli scritti morali e religiosi: è con Arendt, invece, che la lente di indagine si sposta, alla ricerca del paradigma comunitario, nella terza *Critica* – a partire dal concetto di *sensus communis* che nel paragrafo 40 Kant definisce «l'idea di un senso che abbiamo in comune e cioè di una facoltà del giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentarne di tutti gli altri»²⁸.

A onor del vero, è necessario sottolinearlo, l'idea di una politicizzazione dell'idea kantiana di comunità non è così inedita e, pur partendo da premesse differenti, anche Lyotard conduce un parallelo fra l'estetica kantiana e il suo pensiero politico²⁹. L'obiettivo teorico di Arendt, però è quello di pensare all'azione umana come un agire in comune fuori dell'ambito dell'universalità oggettiva.

In questo senso, alla massima «il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me», Arendt sembra rispondere che nel mezzo ci sia proprio la comunità, che si esprime in quel luogo che è il mondo, quando scrive: «al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io, al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo»³⁰.

La teoria del giudizio di Arendt rimane, allora, sospesa fra Aristotele e Kant, cioè fra la morsa di un'eticizzazione della politica e la carica di normatività che il senso del giudicare comporta in ogni situazione: in Arendt, infatti, vi è una sorta di duplice teoria del giudizio. Come se vi fosse un giudizio che guida le nostre azioni – è l'approccio aristotelico nel senso della *phronesis* – e un giudizio che è correlato al pensiero e alla volontà – è l'approccio kantiano nel senso della teoria del giudizio riflettente.

Per questo motivo, il soggetto, nel suo isolamento, non può mai conoscere né esperire la libertà, perché quest'ultima trae sempre origine dall' "infra" che si crea soltanto nella comunità. «L'infra è ciò che è autenticamente storico-politico [...]: non è l'uomo a essere uno *zoon politikon*, o a essere storico, ma gli uomini, nella misura in cui si muovono nell'ambito che sta tra di loro»³¹.

L'allarme che Arendt sta lanciando è nell'aver individuato come principale caratteristica della crisi dell'età moderna la perdita dello spazio pubblico, l'infra che sta fra gli uomini. Ancor più precisamente, è con l'espressione "perdita di mondo" – "loss of the world" o "alienazione dal mondo" – "world alienation" che Arendt allude alla perdita del mondo comune, dell'artificio che l'uomo ha creato perché si separi dallo stato di natura per continuare a dedicarsi alle sue attività

mondane. Da esso derivano sia il senso della realtà sia l'identità personale, senza dimenticare tutte quelle delibere politiche che nascono proprio da quello spazio. Il mondo che abbiamo in comune assume il significato di vivere insieme in un mondo che, a sua volta, «significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è situato fra quelli che siedono intorno; il mondo, come ogni in-tra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»³². La sfera pubblica

«raccolge insieme e tutta via ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è [...] il numero delle persone implicate, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. [...] Il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo dietro di noi alla morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo nella misura in cui appare in pubblico».³³

Alla luce di queste considerazioni, è necessario trarre qualche conseguenza. La prima, di carattere storico-filosofico. È chiaro che il valore dell'attività politica, per Arendt, risiede nella possibilità che si offre a ciascun individuo di esercitare attivamente i suoi poteri e diritti di cittadinanza, di sviluppare le capacità di giudizio politico, e di conseguire mediante l'azione collettiva un certo grado di efficacia e influenza politica. Si iscrive, allora, in una tradizione di pensiero politico che è quella dell'umanesimo civico in cui si trova un'autentica espressione ogni volta che i cittadini si riuniscono in uno spazio pubblico per deliberare e decidere su questioni riguardanti l'intera collettività.

La seconda, di carattere più politico sull'artificialità della politica. Essa non è altro che un prodotto dell'attività umana e non qualcosa di naturale o dato. La politica è, per Arendt, una conquista o un'acquisizione culturale, perché permette agli individui di trascendere le necessità naturali e di costruire un mondo in cui il discorso e l'interazione politica possano essere promosse liberamente³⁴. L'origine artificiale della vita pubblica e della politica è un punto cruciale nella teoria arendtiana e nasce dal rifiuto dell'idea di naturalità e dalla necessità degli uomini di trascendere i loro bisogni naturali. Indubbiamente, l'artificialità della politica comporta importanti conseguenze, la prima tra le quali l'idea espressa ne *Le Origini del*

Totalitarismo secondo cui l'uguaglianza fra i cittadini non è il risultato di una condizione naturale precedente la formazione della sfera politica: scrive Arendt, «la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»³⁵.

Il problema rimane che cosa significa essere una collettività, una comunità, costituirsi come un "noi": la risposta alla domanda «che cosa dobbiamo fare?» il "noi" non è un dato acquisito già a priori, ma è oggetto di dibattito. Come scrive Pitkin:

«nell'affrontare il problema centrale di ogni discorso politico - che cosa dobbiamo fare? - il "noi" è sempre oggetto di contesa. Una parte della questione diventa, se perseguiamo questo o quel possibile corso di azione, chi potrebbe affermarlo, chi potrebbe vederlo come qualcosa fatto a suo nome? Chi sarebbe ancora con "noi" se "noi" intraprendiamo questo corso di azione?³⁶ perché, continua «parte del sapere esplicitato nel discorso politico risiede nell'ampiezza e validità della pretesa avanzata nel dire "noi": i.e, chi alla fine si rivela disponibile ad affermare e convalidare quella pretesa»³⁷.

La costruzione della nostra identità collettiva, la creazione di un "noi" entro cui possiamo identificare noi stessi e le nostre azioni, è un

processo continuo, mai portato a compimento: per questo motivo, per Arendt, è fondamentale la formazione democratica di identità collettiva attraverso determinate condizioni: una deliberazione attiva e il dialogo democratico e razionale.

4. Conclusione

La lettura di Hannah Arendt e di Georg Gadamer ci invita a riscoprire e valorizzare cosa vuol dire essere far parte di una comunità di persone. Tramite la relazione interpersonale e la relazione all'interno di una collettività impariamo a vivere con gli altri, a dialogare con la diversità. La comunità è un approccio al mondo in cui non troviamo la verità delle scienze, ma il senso della storia, delle tradizioni.

Tutto questo non indica però una realtà statica e immutabile perché tutti gli individui che entrano a far parte di una certa comunità, in ogni suo diverso periodo storico, portano avanti una certa tradizione trasformandola e vivificandola.

Accanto al ragionamento, alla logica, deve essere pertanto sviluppato il senso comune che essendo il senso del vivere insieme è una capacità relazionale. E questo perché, come Martin Buber³⁸ ci ricorda, la risposta al superamento della solitudine odierna si trova proprio nella relazione interpersonale e comunitaria. Nel saggio «Io e tu» del 1923, leggiamo:

«L'uomo diventa io a contatto con il tu». Nell'aprirsi all'altro troviamo quindi il senso vero del nostro vivere in una comunità.

Pertanto, con l'espressione *sensus commune*³⁹ intendiamo un insieme relativamente organico di principi, di credenze o di certezze, ritenuto "comune" ad ogni essere umano in quanto vissuto e messo in atto. Esso indica un bagaglio di conoscenze immediato precedente ogni conoscenza teorica. Si può parlare di senso comune come di un sistema culturale perché si tratta di un insieme di pensieri, di rappresentazioni e di credenze, utilizzate a un livello implicito. È dunque un sapere incorporato in pratiche e regole sociali, presente allo stato latente. Il senso comune si rinnova e si sviluppa nel corso delle vicende storiche collettive così come nelle vicende personali. In base al senso comune gli uomini agiscono, pensano e giudicano. In breve, il senso comune è vissuto collettivamente e portato avanti singolarmente.

SILVIA FERRARI & VERBENA GIAMBASTIANI

¹ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

² P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune: studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Roma 2002.

³ H. -G. Gadamer, *Verità e metodo*, Studi Bompiani, Milano 2010.

⁴ H. -G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 44.

⁵ Ivi, p. 55.

⁶ Ivi, p. 48.

⁷ Ivi, p. 47.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 54.

¹⁰ Ivi, p. 50.

¹¹ Ivi, p. 54.

¹² Ivi, p. 58.

¹³ Cfr., *Il «sensus communis» contro la tecnocrazia. Colloquio con Hans-Georg Gadamer a Ziegelhausen*, in C. Grossner (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 267–285.

¹⁴ H. -G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 43.

¹⁵ Ivi, p. 46.

¹⁶ Ivi, p. 341.

¹⁷ Ivi, p. 133.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Melangolo, Genova 2005.

¹⁹ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, 2006, p. 342.

²⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 21.

²¹ Ivi, p. 39.

²² Ivi, p. 43.

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, pp. 114–115.

²⁴ Ivi, p. 458.

²⁵ A. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987, pp. 136–137.

²⁶ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990.

²⁷ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 155.

²⁸ I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 263.

²⁹ J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini, Milano 1989.

³⁰ H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2010, p. 132.

³¹ Cfr. *Diario filosofico. Frammenti (1950-1964)*, riportato in «Micromega. Almanacco di filosofia», n. 5/2003, novembre-dicembre, p. 32.

³² H. Arendt, *La condizione umana*, p. 59.

³³ Ivi, pp. 59–62.

³⁴ Arendt rifiuta esplicitamente il concetto di natura umana e il tentativo di fondare la politica sulle presunte caratteristiche dell'uomo. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 16–18.

³⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 410–411.

³⁶ H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, 1972, p. 208.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Martin Buber (1923), *Io e tu*, in Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 79, 72.

³⁹ Cfr., E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004.