

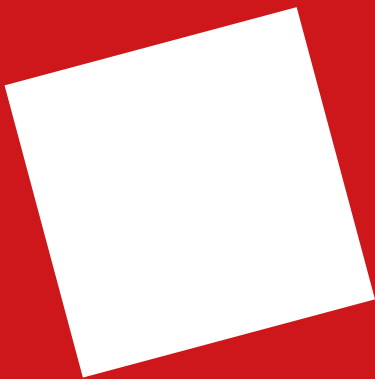
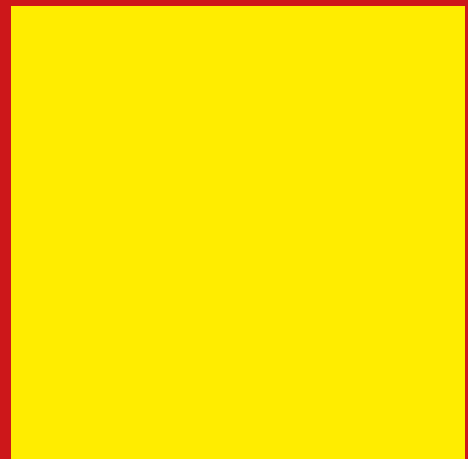
Michael Quante

Antropologia pragmatista

Padova Lectures

a cura di Armando Manchisi

RATIONES



PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardivino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews) Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuzzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2020, Padova University Press
Titolo originale *ANTROPOLOGIA PRAGMATISTA. PADOVA LECTURES*

© 2020 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-189-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

MICHAEL QUANTE

ANTROPOLOGIA PRAGMATISTA.

PADOVA LECTURES

a cura di Armando Manchisi

PADOVA
UP

Indice

Prefazione all'edizione italiana	15
<i>«Il lato attivo dell'esistenza umana». La riflessione etica di Michael Quante tra filosofia classica tedesca e pragmatismo</i>	17
Introduzione	17
1. Un realismo «relazionale»	18
2. La «reattività» a una situazione morale	23
3. I «due assi» dell'esistenza umana	27
Osservazioni conclusive	34

Antropologia pragmatista

<i>1. Antropologia pragmatista</i>	39
1.1. La forma di vita umana-personale	40
1.2. Antropologia pragmatista	42
1.3. Ascrivitismo	48
<i>2. Identità personale</i>	53
2.1. Quattro dimensioni dell'identità personale	56
2.2. Il carattere non-sociale di unità e persistenza	61
2.3. Il carattere sociale di "personità" e personalità	64
<i>3. "Personità" e status morale</i>	73
3.1. Osservazioni metodologiche preliminari	74
3.2. Il concetto di "persona": quattro modalità d'uso	75
3.3. La "personità" come criterio per lo status morale	79
3.4. "Personità" e status morale: un breve riassunto	84
<i>4. Autocoscienza</i>	87
4.1. Anti-mentalismo	88
4.2. L'argomento della contraddizione esecutiva	90
4.3. Ascrizione e prospettiva dell'esecuzione	97
4.4. Autoriferimento e autopredicazione	99

5. <i>Libertà</i>	105
5.1. Autonomia, incompatibilismo e <i>manipulation argument</i>	105
5.2. Controllo non-limitante e autonomia personale: l'attacco libertario di Kane	110
5.3. Le repliche compatibiliste e il problema della manipolazione globale	115
5.4. Kapitan e le vittime della manipolazione globale	122
6. <i>Autonomia</i>	127
6.1. La concezione di Christman dell'autonomia personale	128
6.2. Dall'identità all'alienazione	129
6.3. "Non-alienazione" contro "identificazione-con": un'opposizione utile?	134
7. <i>Responsabilità</i>	145
7.1. Responsabilità e autonomia personale	147
7.2. Ascrivitismo acritico?	160
8. <i>Antropologia pragmatista ed etica in applicazione</i>	165

Il contesto della filosofia classica tedesca

<i>«Tutto procede dall'agire, e dall'agire dell'io». Un commentario analitico ai §§ 4-7 del Sistema di etica (1798) di Fichte</i>	175
Introduzione	175
1. La struttura dei §§ dal 4 al 7 in sintesi	177
2. «Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale» (§§ 4 e 5)	178
3. Il «carattere interno» della «causalità reale» (§§ 6 e 7)	184
<i>L'ascrivitismo cognitivista di Hegel</i>	191
Introduzione	191
1. Chiarimenti concettuali	192
2. La Filosofia del diritto di Hegel come ascrivitismo cognitivista	194
3. Portata e limiti di questa proposta interpretativa	205
<i>La dottrina dell'essenza. Sezione prima. L'essenza come riflessione entro lei stessa</i>	211
Introduzione	211
1. Libro secondo. L'essenza (Introduzione)	214
2. L'essenza come riflessione entro lei stessa	220
3. Uno sguardo anticipatorio: Sezione seconda. L'apparenza	251
<i>Bibliografia</i>	257
Testi classici	257
Letteratura secondaria	258
<i>Riferimenti testuali</i>	267
Antropologia pragmatista	267
Il contesto della filosofia classica tedesca	268

<i>Glossari</i>	269
Dall'inglese	270
Dal tedesco	273
<i>Indice dei nomi</i>	279

There is a crack in everything

That's how the light gets in.

(Leonard Cohen)

A Hiroshi Goto

Prefazione all'edizione italiana

La forma di vita personale è un tratto specifico degli esseri umani. Si riflette negli sforzi che l'uomo moderno caratteristicamente compie per sviluppare la propria personalità e fare della propria esistenza l'espressione di un'autorelazione attiva e valutativa. Il modo in cui conduciamo la nostra vita rivela chi siamo e chi vogliamo essere. E questa capacità di sviluppare la nostra personalità è, per molti aspetti, parte integrante della nostra pratica etica.

Per un verso, le persone umane sono caratterizzate dal fatto di appartenere a una certa specie biologica. Ciò costituisce la base e lo sfondo a partire dal quale noi dobbiamo e possiamo realizzare il fatto di essere delle persone. In quanto membri di una specie biologica, per altro verso, gli esseri umani sono, sotto molti aspetti, finiti: sono cioè vulnerabili, bisognosi, fallibili e mortali. Anche questa finitezza permea i modi attraverso cui noi realizziamo la nostra personalità, determinandone complessità e tensioni interne.

In questo libro esploro su un livello fondamentale la finitezza delle persone umane; l'analisi si rivolge alle categorie di base della nostra ragion pratica e alle pratiche etiche in cui essa si manifesta. Sulla scorta di un orientamento antropologico rivolto all'essere umano, vengono quindi prese in considerazione finitezza e fallibilità delle persone umane, e ciò mediante una dimostrazione della struttura fallibilistica della nostra pratica etica. Uno dei presupposti centrali di questo libro, infatti, è che, da un punto di vista filosofico, la grammatica sociale della nostra forma di vita personale può essere adeguatamente chiarita nel quadro di una concezione pragmatista in grado di unire fallibilismo e anti-scetticismo.

L'essere una persona non è una proprietà degli esseri umani, ma qualcosa che si manifesta attraverso l'azione e il comportamento. Nel presente studio, questa costituzione attiva e, in un senso basilare, pragmatica della nostra personalità umana viene articolata all'interno di una teoria dell'azione ascrittivista che spazia dalla struttura di base delle auto-attribuzioni in prima persona fino alle attribuzioni, socialmente più complesse, di autonomia e responsabilità.

La spiegazione filosofica di queste strutture mostra quindi come la nostra

forma di vita si realizzi all'interno di rapporti di riconoscimento costitutivi del nostro essere delle persone e delle pretese di validità che da ciò conseguono.

Ringrazio Armando Manchisi per le numerose indicazioni filosofiche e per essersi assunto l'onere di questa traduzione. Sono certo che la sua informata e competente introduzione a questa edizione italiana aiuterà a collegare in modo più chiaro le mie argomentazioni, a volte complesse, alle questioni sistematiche che ne stanno alla base. Per me è un vero colpo di fortuna aver trovato in lui per questo progetto un collaboratore eccellente dal punto di vista sia filosofico che linguistico.

Questa edizione italiana risale alle lezioni che ho potuto tenere nel 2017 per il Corso di eccellenza dell'Università di Padova. Vorrei ringraziare con tutto il cuore Francesca Menegoni e Luca Illetterati per questo invito. Il mio soggiorno di ricerca presso l'Università di Padova in occasione di questo corso è stato a tutti gli effetti la splendida realizzazione di un'amicizia personale e filosofica!

In queste lezioni ho coperto i vari ambiti tematici su cui lavoro nel contesto sistematico della mia concezione di un'antropologia pragmatista. Il legame fra questa concezione e le mie ricerche sull'idealismo tedesco, e in particolare sulla filosofia di Hegel, viene esplicitato nella presente edizione italiana da tre saggi che non sono contenuti nella versione inglese. Non ho incluso i riferimenti alla filosofia di Karl Marx, essendo questi lavori già disponibili in italiano. Mancano invece le mie ricerche sull'etica biomedica presentate al Corso di eccellenza; ciò è dovuto non solo a una questione di coerenza sistematica, cioè per rispettare il livello di astrazione delle considerazioni qui proposte, ma anche alla speranza di poter presentare in futuro questi contributi anche in italiano.

Michael Quante

Münster, luglio 2019

«Il lato attivo dell'esistenza umana».
**La riflessione etica di Michael Quante tra filosofia classica
tedesca e pragmatismo**

Armando Manchisi

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*.

(Karl Marx)

Introduzione

L'idea che sia necessario distinguere fra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto costituisce senza dubbio uno degli assunti fondamentali dell'intera filosofia moderna. Com'è noto, tuttavia, questa idea presenta diversi aspetti problematici. Non sorprende, quindi, che alcuni dei dibattiti filosofici più rilevanti degli ultimi decenni siano ruotati proprio intorno al tentativo di analizzare questi aspetti e rivederne presupposti e conseguenze¹.

Uno dei versanti sui quali questa tendenza critica si è sviluppata maggiormente è senz'altro quello dell'etica. D'altra parte, la tesi della separazione di soggetto e oggetto ha privilegiato perlopiù un'immagine dell'essere umano

¹ Si vedano ad esempio i contributi raccolti in *Reality, Representation, and Projection*, ed. by C. Wright, J. Haldane, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.

come spettatore della realtà, cioè come osservatore passivo, ponendo quindi alla base della riflessione filosofica un modello concettuale di stampo teoretico. Non è quindi un caso che la critica della filosofia moderna sia andata di pari passo con la rivalutazione dell'ambito pratico e il ripensamento generale del ruolo del soggetto nel mondo².

La riflessione etica di Michael Quante si inserisce perfettamente all'interno di questa tendenza. I saggi presentati in questo volume, infatti, testimoniano in modo chiaro il tentativo di criticare alcuni dei presupposti centrali della filosofia moderna in favore di una prospettiva – che Quante chiama «antropologia pragmatista» – più aderente ai problemi degli esseri umani e al loro bisogno di una guida concreta.

La tesi della separazione fra soggettività e oggettività può essere affrontata a partire da tre grandi ordini di discorso: uno ontologico, uno epistemologico e uno antropologico. Con specifico riferimento alla dimensione morale, possiamo dire che il primo ambito riguarda il problema del rapporto fra valori e realtà; il secondo quello delle pretese di oggettività e universalità dei giudizi etici; il terzo i modi attraverso cui il soggetto umano costituisce se stesso come essere morale. Nelle pagine che seguono cercherò di fornire alcuni chiarimenti sulla proposta filosofica di Michael Quante rispetto a questi tre ordini di problemi. Mi concentrerò quindi innanzitutto sulla posizione di Quante all'interno del dibattito metaetico fra realisti e antirealisti (1); analizzerò poi la sua risposta al problema dell'universalismo in etica (2); mi soffermerò infine sulla questione dell'identità personale e sul ruolo giocato in essa dalle condizioni naturali e dal riconoscimento sociale (3). Mettendo anche in luce i debiti storico-filosofici di Quante, spero di riuscire così a presentare il suo progetto di un'antropologia pragmatista come una valida alternativa ad alcuni degli assunti fondamentali dell'etica moderna.

1. Un realismo «relazionale»

Parlare di “realismo” in etica significa interrogarsi, innanzitutto, intorno all'esistenza di entità morali, cioè intorno alla possibilità che si diano fatti, proprietà o relazioni in grado di giustificare i nostri enunciati valutativi. La domanda che ci si pone, dunque, è più o meno la seguente: quando sosteniamo che un'azione o una persona è buona stiamo facendo riferimento a qualcosa che è

² Cfr. C. TAYLOR, *Overcoming Epistemology*, in ID., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 1-19 (trad. it. *Oltre l'epistemologia*, in ID., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-29), e *What is Human Agency?*, in ID., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44 (trad. it. *Che cos'è l'agire umano?*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 49-85).

“nella realtà”, allo stesso modo di quando diciamo, ad esempio, che fuori dalla finestra c’è un albero, o stiamo invece affermando qualcosa che non possiede alcun referente reale, allo stesso modo di quando, ad esempio, esprimiamo un desiderio? Il problema viene talvolta espresso attraverso l’alternativa radicale fra scoprire e inventare: i valori – ci si chiede – sono qualcosa che noi *scopriamo*, nel senso che troviamo “là fuori”, o *inventiamo*, nel senso che creiamo individualmente o socialmente³?

La risposta che diamo a queste domande ci posiziona, di conseguenza, nel campo del realismo o in quello dell’antirealismo, a seconda della nostra disponibilità ad accettare o meno l’esistenza di entità morali e a riconoscerne l’indipendenza dalla soggettività.

Rispetto a questa problematica, Quante difende una forma di *realismo etico debole*, che egli distingue dalla tesi di un realismo etico forte come segue⁴:

Realismo etico forte: ci sono entità valutative che esistono indipendentemente dall’esistenza della soggettività e che giustificano [*begründen*] le pretese etiche.

Realismo etico debole: ci sono entità valutative che giustificano le pretese etiche e che non si lasciano ricondurre completamente a prestazioni soggettive di qualche tipo (di una soggettività in generale o di una soggettività empirica)⁵.

Entrambe le tesi sono d’accordo sul considerare le entità morali come pezzi «dell’arredo del mondo» – per usare una famosa espressione di John Mackie⁶ –, cioè come componenti della realtà. La loro differenza riguarda il grado di indipendenza che esse riconoscono a tali componenti. Mentre la variante forte, infatti, difende l’idea secondo cui i nostri giudizi su ciò che è buono si riferiscono a valori completamente indipendenti dalle nostre prestazioni soggettive (concependoli ad esempio in affinità agli enti della fisica o della matematica), la variante debole riconosce che la dimensione morale può sussistere solo lì dove il mondo “incontra” il soggetto, per così dire. Questa posizione può essere forse chiarita più efficacemente se confrontata con i due versanti cui si oppone, ossia l’antirealismo e il realismo forte.

Da una parte, la tesi debole riesce a evitare le difficoltà in cui, inevitabilmente, si imbattono le prospettive etiche antirealiste nel momento in cui cercano di spiegare le pretese di oggettività della morale. Se gli esseri umani, infatti, defi-

³ Si veda su ciò la limpida presentazione di D. McNAUGHTON, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford 1988, cap. 1.

⁴ M. QUANTE, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2015⁵, cap. 5. Cfr. anche ID., *Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?*, in *Moral Realism*, ed. by J. Kotkavirta, M. Quante, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2004, pp. 171-187.

⁵ ID., *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 93.

⁶ J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 16 (trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l’ingiusto*, a cura di B. de Mori, Giappichelli, Torino 2001, p. 23).

nissero i propri valori su basi esclusivamente creative, non risulterebbe possibile giustificare quelle dinamiche di “contatto minimale” fra soggettività e mondo che si rendono necessarie affinché i nostri giudizi morali determinino individui, eventi o azioni come buoni, auspicabili, vantaggiosi, ecc. È solo accettando questo “contatto”, d'altronde, che si può sostenere che un certo enunciato morale è più o meno corretto o ragionevole, e distinguerlo così dall'espressione di una semplice preferenza soggettiva. Se ad esempio affermo che, mentendo, una certa persona ha fatto qualcosa di moralmente sbagliato, quello che sto cercando di fare è dire come le cose “stanno” effettivamente (a prescindere che io abbia ragione o meno), avanzando quindi delle pretese di oggettività; ma ciò è possibile solo se ammetto che le mie pretese siano giustificate, in qualche misura, da quello che accade realmente e non siano solo il frutto della mia immaginazione o di forme di costruzione sociale, per quanto ponderate o razionali queste possano essere.

Più in generale, l'intero campo della moralità si regge, sotto molti aspetti, sull'idea che, dinanzi ai dubbi e alle scelte che la vita ci impone quotidianamente, esistano delle risposte corrette: in questo senso, il nostro desiderio è quello di “scoprire” queste risposte e agire in maniera conseguente. Se fosse la nostra scelta a determinare l'azione giusta e non il contrario, non si spiegherebbe l'ansia che spesso proviamo dinanzi a un problema di natura morale, né avrebbe più senso, in ultima istanza, il concetto stesso di “responsabilità”.

Dall'altra parte, tuttavia, il realismo etico debole permette di evitare anche i limiti di quelle concezioni che considerano le entità morali come completamente indipendenti dalle nostre prestazioni soggettive. Il problema più complesso in cui questa prospettiva si imbatte è quello della «motivazione etica»⁷. Separando lo spazio morale dalla soggettività, infatti, la posizione realista forte non è in grado di spiegare fino in fondo in che modo la semplice “scoperta” dei valori possa spingerci ad agire di conseguenza. Anche in questa prospettiva, in altri termini, viene a mancare quella relazione minimale fra soggetto e oggetto che permette non solo di avanzare pretese di oggettività, ma anche di orientare l'azione soggettiva, cioè di motivare un agente a comportarsi in un modo anziché in un altro sulla base di considerazioni morali adeguatamente giustificate. La cesura che i difensori del realismo forte pongono fra valori e soggettività non consente di compiere questo passo, finendo per considerare la dimensione morale o come uno spazio ideale che trascende le nostre possibilità di conoscenza e azione (nelle varianti platoniste) o come qualcosa di indistinguibile dal campo dei fenomeni fisici, biologici o psicologici (nelle versioni naturaliste).

La fecondità del realismo etico debole risiede nella capacità di concepire i valori come reali, ma non per questo come indipendenti dalla soggettività. Nel

⁷ M. QUANTE, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 106.

modello articolato da Quante, infatti, le proprietà morali non possono essere né interamente ricondotte all'attività creatrice o autodeterminantesi dei soggetti agenti, né risolte nell'oggettività del mondo (naturale o sociale che sia). Secondo tale prospettiva, di conseguenza, i valori sono *relazioni valutative* che si costituiscono attraverso «l'interazione fra prestazioni soggettive e proprietà degli oggetti indipendenti dal soggetto»⁸.

Molta letteratura filosofica si riferisce a questo tipo di relazioni mediante l'analogia con le cosiddette "qualità secondarie". A differenza di proprietà quali la massa, la figura o il movimento, ritenute caratteristiche appartenenti a un oggetto in modo costitutivo, qualità come i colori, gli odori o i sapori sono tradizionalmente intese come caratteri che un corpo manifesta solo in relazione alla mente umana. Il concetto di "qualità secondaria" sta quindi a indicare delle "disposizioni", cioè delle proprietà la cui natura è quella di suscitare, a osservatori in condizioni normali, un determinato tipo di esperienza percettiva. Il fatto che un prato, ad esempio, appaia verde rappresenta una sua proprietà oggettiva, che è quindi indipendente dall'effettivo apparire verde di quel prato a qualcuno in una qualche occasione; allo stesso tempo, tuttavia, questo colore si manifesta solo in relazione alla nostra capacità di reagire percettivamente dinanzi a esso⁹.

Allo stesso modo devono essere considerati i valori. Vedere ad esempio una persona in mare chiedere aiuto e sentirsi motivati a tuffarsi per soccorrerla non significa altro che assistere a una situazione di pericolo e reagire moralmente a essa. Che la situazione, in quanto fonte di dolore, sia un "male", infatti, non è qualcosa che noi proiettiamo individualmente o socialmente su un evento che, di per sé, non possiede alcuna connotazione morale (come vorrebbero gli antirealisti), ma significa semplicemente che «la realtà contiene aspetti valutativi»¹⁰, cioè che i valori sono uno dei tanti modi attraverso cui il mondo ci appare. Il dolore dell'uomo che affoga, pertanto, pur essendo un carattere intrinseco dell'evento in questione, si manifesta solo a dei soggetti morali in grado di riconoscere le proprietà valutative di una determinata circostanza¹¹.

⁸ Ivi, p. 104.

⁹ Pur ricorrendo all'analogia delle qualità secondarie, Quante ha espresso alcuni dubbi sulla sua utilità: «Nei dibattiti sul realismo morale è nota l'analogia tra valori e qualità secondarie. Finché ciò è inteso solo a indicare che esistono relazioni delle quali i caratteri della soggettività sono una parte costitutiva, questa analogia va bene (ma a mio avviso non è molto illuminante). Ma essa può essere fuorviante poiché conduce a due errori filosofici: da un lato, c'è la tentazione di ridurre le relazioni valutative alla struttura degli oggetti che provocano la percezione nei soggetti; dall'altro lato, c'è la tendenza, ancora più diffusa, a identificare le relazioni valutative con gli stati mentali causati nel soggetto. Entrambi gli errori derivano – almeno in parte – dal fatto che nella nostra esperienza morale le relazioni valutative sembrano essere proprietà valutative degli oggetti» (*Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?*, cit., p. 186). Cfr. anche ID., *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., pp. 103-104.

¹⁰ ID., *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 105.

¹¹ Questo punto può essere riassunto con le parole di John McDowell, un pensatore al quale

Questa prospettiva presenta alcune affinità rilevanti con quella di Hegel, un filosofo al quale Quante ha d'altronde dedicato molti importanti lavori, due dei quali tradotti in questo volume¹². Hegel è estremamente chiaro nell'indicare come un errore l'intendere il rapporto fra essere e dover-essere – o, se si vuole, fra realtà e ragion pratica – come una distanza da “colmare”. Questo modello, infatti, esemplificato per Hegel dalla filosofia kantiana, non è in grado né di comprendere la capacità dell'ideale di guidare l'azione concreta, né di spiegare il modo in cui la ragione agisce sul mondo, cioè lo rende morale. Il risultato dell'antirealismo etico, di conseguenza, è un movimento di infinita approssimazione dell'ideale verso il reale e del reale verso l'ideale, un movimento che è strutturalmente incapace di giungere a un'unità. Allo stesso modo, tuttavia, Hegel critica anche quelle prospettive filosofiche, come ad esempio quella di Parmenide o di Spinoza, che si limitano a identificare realtà e normatività: in questo caso, infatti, non si presenta quella eterogeneità minimale che è condizione di possibilità stessa dell'agire; ciò che ne risulta, infatti, è, da una parte, il rischio di una prassi totalmente determinata e, dall'altra, l'impossibilità di formulare autentici giudizi di valore¹³.

Il realismo etico di Quante, generandosi anch'esso attraverso una doppia esclusione di antirealismo e realismo forte, presenta quindi un'importante affi-

Quante è particolarmente vicino dal punto di vista filosofico: «quello etico è un dominio di esigenze razionali che esistono comunque, sia che siamo reattivi a esse sia che non lo siamo. Diventiamo consci di queste esigenze quando acquisiamo le capacità concettuali appropriate. Quando un'educazione adeguata ci introduce al modo di pensare in questione, i nostri occhi si aprono sull'esistenza reale di questo settore dello spazio delle ragioni» (*Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1994, p. 82 [trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999, p. 88]). Cfr. anche ID., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998. Un altro autore importante per comprendere questo aspetto della metaetica di Quante è David Wiggins, del quale si può vedere il saggio *Truth, Invention, and the Meaning of Life*, in D. WIGGINS, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford 1998³, pp. 87-137.

¹² Cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011), e ID., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016). Quante ha inoltre curato, insieme a D. Moyar, il volume *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, e, insieme a N. Mooren, il *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg 2018.

¹³ Su questi temi mi permetto di rimandare al mio volume *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Verifiche, Padova 2019. Si vedano anche L. SIERP, *Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte der modernen Metaethik*, in ID., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010, pp. 211-228; e S. OSTRITSCH, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, Münster 2014.

nità con la soluzione hegeliana: anche per lui, infatti, ragione e realtà non sono né opposti né identici, ma stanno in un rapporto di interazione.

La difesa del realismo debole costituisce il primo, fondamentale passo che permette a Quante di allontanarsi dal *mainstream* dell'etica moderna. Considerare come base ontologica della riflessione pratica una «concezione relazionale delle proprietà valutative»¹⁴, infatti, dissolve quell'opposizione fra soggettività e oggettività che rappresenta – come già ricordato – una delle tesi centrali di tutta la modernità filosofica.

2. La «reattività» a una situazione morale

Da un punto di vista epistemologico, gran parte dell'etica moderna si costruisce intorno all'idea che i nostri giudizi morali debbano avere forma universale. In questa prospettiva, infatti, l'ambito della moralità è inteso a partire dalla determinazione di regole o principi in grado di stabilire la correttezza di un'azione a prescindere dal contesto in cui questa viene compiuta o dalle motivazioni dell'individuo che la compie. “Di’ la verità” (o la sua variante negativa “non mentire”) è un classico esempio di questo tipo di concezione: non è importante la circostanza in cui i soggetti concreti si trovano ad agire – ad esempio che un nazista mi chieda se sto dando rifugio a degli ebrei –, né le conseguenze che possono scaturire da queste azioni – ad esempio che il nazista deporterà e ucciderà quegli ebrei; ciò che conta è, innanzitutto se non esclusivamente, il rispetto del principio che stabilisce che dire la verità è la cosa giusta da fare. Alla base di questo modello etico si colloca ovviamente la preoccupazione di definire delle regole in grado di orientare e guidare la condotta umana in ogni circostanza: senza queste regole, si ritiene infatti, saremmo in balia degli eventi, privi di una bussola morale.

In contrapposizione a questa prospettiva legalistica, Quante ha difeso una forma di *particolarismo etico*. Il suo peculiare realismo, infatti, si connette all'idea che le proprietà morali non siano ipostatizzazioni universali ma, come già detto, «relazioni valutative legate alla personalità specifica di un singolo soggetto»¹⁵.

Questa posizione – è bene chiarirlo subito – non implica la difesa del soggettivismo o del relativismo, ma, esattamente al contrario, l'insistenza sulla possibilità di cogliere il portato morale *oggettivo* dei contesti in cui si agisce. Ciò che distingue la concezione particolarista da quello che Quante indica come «razionalismo»¹⁶, di conseguenza, risiede proprio nel modo in cui viene consi-

¹⁴ M. QUANTE, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, cit., p. 103.

¹⁵ Ivi, p. 106.

¹⁶ Cfr. ID., A. VIETH, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, «Ethical Perspectives», 2010,

derata questa oggettività: mentre il difensore dell'etica moderna ritiene infatti che i giudizi morali oggettivi siano il risultato dell'applicazione di standard valutativi, il particolarista si appella alla possibilità di avere un'adeguata «*responsiveness to situations*»¹⁷. Ciò significa che per stabilire se, vedendo una persona in pericolo, sia giusto o meno aiutarla non è necessario sussumere il caso particolare sotto una regola universale, come verrebbe una lunga tradizione, ma “confrontarsi correttamente”, per così dire, con il particolare stesso, cioè con la situazione in cui si è coinvolti.

Al cuore della posizione etica particolarista, dunque, si colloca la convinzione secondo cui – per dirla con John Dewey – «la morale non è un catalogo di azioni, né un insieme di istruzioni come una ricetta medica o culinaria». Comprendere cosa è giusto o sbagliato fare non richiede quindi il ricorso a principi astratti, ma la capacità di fornire «una risposta individuale alla situazione individuale»¹⁸. E ciò è possibile, nella prospettiva di Quante, solo attraverso lo sviluppo di capacità cognitive che mettano il soggetto morale in grado di «percepire» adeguatamente le proprietà valutative della realtà e che lo spingano a «reagire» di conseguenza¹⁹.

Ciò potrebbe suggerire l'idea che l'individuo sia passivo rispetto ai valori. Sarebbe però un errore. Le relazioni valutative che definiscono l'esperienza morale, infatti, sono relazioni *attive*. Per usare di nuovo le parole di Dewey: «i beni e i fini morali esistono soltanto quando qualcosa va fatto»²⁰. Il soggetto, di conseguenza, non è mai semplice spettatore dei valori, ma vi contribuisce con il suo agire:

la percezione delle situazioni è [...] il modo in cui le persone vivono e agiscono nelle situazioni. Percepire una situazione non significa vedere sé stessi come *di fronte* a qualcosa, ma piuttosto essere *coinvolti* in qualcosa in un qualche modo. Il particolarista sottolinea perciò che la percezione degli aspetti

XVII (1), pp. 5-39: 31. Si veda anche, degli stessi autori, *Defending Principlism Well Understood*, «Journal of Medicine and Philosophy», 2002, XXVII (6), pp. 621-649.

¹⁷ Cfr. ID., *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, cit., p. 14.

¹⁸ J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 12 (1920), ed. by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008, p. 177 (trad. it. *Rifare la filosofia*, a cura di S. Coyaud, Introduzione di A. Massarenti, Donzelli, Roma 2008, p. 130). Per un'interpretazione dell'etica di Dewey come particolarismo si veda G.F. PAPPAS, *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008, pp. 51 e sgg.

¹⁹ Cfr. M. QUANTE, A. VIETH, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, cit., p. 17: «In che forma la percezione, nel senso della reattività delle persone alle situazioni, diviene ora il punto di partenza dell'etica particolarista? Nel corso della loro vita e attraverso una socializzazione (più o meno) riuscita, le persone divengono predisposte ad afferrare [*grasp*] le situazioni. “Afferrare una situazione” significa non solo percepire certi aspetti in un certo modo, ma anche non percepire certi altri aspetti».

²⁰ J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, cit., p. 176 (p. 129).

eticamente rilevanti di una situazione non è solo cognitiva, ma è anche sempre motivazionale: le persone sono impegnate [*engaged*]²¹.

È in questo senso, allora, che Quante può definire le proprietà valutative come relazioni legate alla «personalità specifica di un singolo soggetto». Ciò significa, infatti, che è solo il vissuto concreto di un individuo – “l’intreccio”, per così dire, fra la sua identità e il mondo – a far emergere gli aspetti morali della realtà. In questa prospettiva, di conseguenza, percezione e azione «non sono fenomeni differenti nelle vite delle persone; essi *sono* la vita che le persone conducono»²².

Ciò consente a Quante di chiarire come il particolarismo etico non rifiuti l’esistenza di principi morali, ma solamente l’idea che tali principi costituiscano regole universali astratte la cui validità prescinde da qualsiasi contesto specifico. Se si concepisce infatti la moralità come l’*engagement* di una persona in una situazione concreta e si spiega quindi l’azione in termini di percezione e reazione, non c’è allora alcun motivo di eliminare i principi dal campo morale; anzi, questi giocano un ruolo centrale nella misura in cui consentono esattamente quella *responsiveness* su cui insiste il modello particolarista. Quante scrive infatti:

il particolarista può senz’altro integrare i principi nella sua etica e, soprattutto, sostenere che si possono *percepire* i principi – che si ha perciò una comprensione non-inferenziale (allo stesso tempo acquisita ed empirica) degli aspetti eticamente rilevanti di una situazione. Quando si parla delle percezioni come espressione della reattività di una persona a una situazione, si deve allora fare una distinzione fra le caratteristiche del contenuto di queste percezioni e il loro carattere²³.

Quest’ultima precisazione implica la possibilità di distinguere fra due modi differenti di intendere il ricorso ai principi in etica. Il primo è quello «razionalista» di tipo kantiano, secondo il quale la conoscenza morale consiste nella possibilità di risalire da cognizioni particolari a principi generali (ad esempio a imperativi categorici). In questa prospettiva, «i principi sono astratti, ossia indi-

²¹ M. QUANTE, A. VIETH, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, cit., p. 18. Cfr. anche J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 14 (1922), ed. by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008, p. 206 (trad. it. *Natura e condotta dell’uomo*, trad. di G. Preti, A. Visalberghi, Introduzione di L. Borghi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 316): «La conoscenza dei fatti non implica la conformità e acquiescenza ad essi. È il contrario: la percezione delle cose come sono non è che uno stadio nel processo di renderle differenti. Esse hanno già cominciato ad essere differenti nell’atto stesso di venir conosciute: infatti per questo fatto le cose entrano in un contesto diverso, il contesto delle previsioni e del giudizio circa il meglio e il peggio. [...] La morale sta non nella percezione del fatto, ma nell’uso che essa fa della percezione di esso».

²² M. QUANTE, A. VIETH, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, cit., p. 19.

²³ Ivi, p. 24.

pendenti dall'esperienza diretta, pratica delle persone»²⁴. Il secondo modo è invece quello «particolarista», il quale intende i principi non come regole astratte cui risalire deduttivamente, ma come caratteristiche «concrete» di cui è possibile fare esperienza in modo «diretto e non-inferenziale»²⁵. Nulla, di conseguenza, impedisce di considerare i principi concreti come dotati di contenuto generale (Quante fa l'esempio di un medico che, dovendo prendere delle decisioni rispetto a un paziente, può vedere come il principio di non nuocere sia rilevante per la situazione in cui si trova).

Anche in questo caso sembra esserci un'importante eco della filosofia hegeliana. Com'è noto, infatti, Hegel parla della razionalità in termini di "universale concreto", intendendo con ciò una struttura che non può essere colta né in modo puramente astratto, cioè prescindendo da qualsiasi contenuto specifico, né richiamandosi solo ai suoi aspetti particolari, indipendentemente dalla loro unità o dal loro contesto²⁶. Nonostante alcune affinità rilevanti, c'è però almeno un aspetto fondamentale che separa questa prospettiva da quella di Quante. Nel pensiero hegeliano, infatti, la condizione di possibilità sia dell'esistenza che della comprensione di principi concreti è una struttura – Hegel la chiama "idea" – integralmente inferenziale, cioè costruita attraverso la mediazione fra l'universalità della ragione e i particolari della realtà²⁷. È in virtù di questa struttura, ad esempio, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* è possibile comprendere la famiglia o lo stato come istituzioni etiche, cioè come forme attraverso cui la razionalità si realizza nel mondo sociale.

Il particolarismo etico di Quante difende invece – lo si è visto – un modello epistemologico non-inferenzialista. Nella sua lettura, infatti, la prospettiva razionalista intende i principi morali come fondamenti astratti cui risalire inferenzialmente (cioè attraverso il ragionamento) a partire da credenze particolari. Solo la loro astrattezza – si ritiene quindi – può garantirne la generalità, cioè la possibilità che essi risultino validi in differenti situazioni. Il problema di questa prospettiva, tuttavia, è che essa «separa la reattività di una persona alle situazioni dalle situazioni che lui o lei afferrano grazie a questa reattività»²⁸. Il particolarismo, invece, «sostenendo che la conoscenza etica è non-inferenziale», non fa altro che enfatizzare «il carattere attivo dell'esperienza etica»²⁹, cioè il fatto che – contrariamente a quanto ritenuto da gran parte della modernità – la morale, più che con la riflessione, ha a che fare con l'azione.

²⁴ Ivi, p. 28.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Hegel giustifica esplicitamente questa dinamica nella Logica e in particolare nella Dottrina del concetto.

²⁷ Cfr. A. MANCHISI, *L'idea del bene in Hegel*, cit., pp. 108-115 e 165-171.

²⁸ M. QUANTE, A. VIETH, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, cit., p. 26.

²⁹ *Ibid.*

Su questo punto è tuttavia necessaria un po' di cautela. Il rischio, infatti, è quello di interpretare quest'ultimo passaggio in termini non-cognitivistici, cioè come la difesa di un modello teorico che separa il pensiero (e le sue pretese di verità) dalla prassi. Se si ripercorrono però gli argomenti forniti sopra, il timore risulta subito infondato. Quante, infatti, è assolutamente esplicito nel sostenere una posizione etica cognitivista. Uno degli obiettivi centrali dei saggi riuniti nel presente volume, d'altra parte, è proprio quello di mostrare come l'azione, in quanto capacità di rispondere in modo attivo e personale alle sollecitazioni della realtà, costituisca una forma genuina di conoscenza morale e svolga quindi un ruolo fondamentale nelle nostre pratiche di giustificazione.

Anche sul versante epistemologico, dunque, la riflessione di Quante propone un'alternativa radicale all'etica moderna. La sua prospettiva, infatti, rifiuta non solo l'idea di considerare i giudizi morali come dotati di forma universale astratta, ma anche quella di concepire il soggetto morale come semplice spettatore di una realtà oggettiva. Riprendendo un aspetto fondamentale della tradizione pragmatista (che egli però, come si legge nel primo saggio di questo volume, retrodata già alle filosofie di Fichte, Hegel e Marx³⁰), Quante considera l'individuo come *agente* morale, cioè come un soggetto attivo e sempre coinvolto in interazioni valutative con il mondo. Sono proprio queste interazioni, di conseguenza, a generare la nostra vita pratica e a consentirci non solo di avanzare e riconoscere gli uni agli altri pretese morali, ma anche di stabilirne la correttezza.

3. I «due assi» dell'esistenza umana

Quest'ultimo punto permette a Quante di compiere un ulteriore passo avanti nell'elaborazione della sua antropologia pragmatista. La tesi della separazione fra soggetto e oggetto, infatti, costringe l'etica moderna a pensare l'essere umano come una struttura "monologica", cioè come un'entità che costruisce se stessa a prescindere, per così dire, dal suo incontro con il mondo e con altri esseri umani. Questa è la concezione che da Descartes fino a Rawls ha dominato larga parte della filosofia: l'idea, cioè, che il soggetto stabilisca privatamente la propria identità e i propri valori e solo in un secondo momento si affacci sulla realtà e si associ, per interesse o benevolenza, ad altri soggetti³¹.

Quante delinea invece un quadro molto differente. Nel paragrafo precedente

³⁰ Si veda *infra*, p. 47. Per l'interpretazione di Marx cfr. M. QUANTE, *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, a cura di P. Garofalo, FrancoAngeli, Milano 2018.

³¹ Si veda su ciò l'ampia ricostruzione di C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989 (trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, a cura di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993).

ho provato a mettere in luce alcune delle implicazioni che la sua prospettiva possiede sul piano etico. Vorrei ora considerare la questione da un punto di vista “antropologico”, concentrandomi cioè sui modi attraverso cui, secondo Quante, si costituisce «la complessa forma di vita personale degli umani»³².

Punto di partenza di questa posizione è l'idea che l'esistenza umana possa essere compresa come l'intersezione di due assi:

il primo asse è costituito dalla tensione fra l'essere un organismo incarnato e il partecipare a una vita mentale intenzionale. Il secondo asse risulta dalla tensione alimentata dal fatto che gli umani sono, di regola, enti capaci di autodeterminazione ma possono essere visti allo stesso tempo come enti costituiti socialmente³³.

Larga parte della filosofia moderna ha cercato di risolvere queste tensioni schiacciando il problema, a seconda del caso, su uno dei due poli. L'essere umano è stato perciò descritto talvolta come un soggetto razionale la cui corporeità costituisce una pura contingenza, talvolta come un organismo animale, dissimile dal resto della natura solo per quell'epifenomeno evolutivo rappresentato dall'intelletto. E allo stesso modo si è insistito, in alcuni casi, sulle dinamiche di associazione e sui loro moventi, mentre in altri sull'autonomia individuale e sulla capacità di autoregolamentazione del soggetto. A partire da queste oscillazioni, la sfera morale è stata quindi definita, alternativamente, come lo spazio della pura razionalità o il campo delle passioni simpatetiche, come l'espressione equilibrata dell'interesse o il frutto naturale della benevolenza.

Tuttavia, ciascuna di queste definizioni presuppone una di quelle dicotomie che caratterizzano la prospettiva filosofica moderna: l'idea, cioè, che ragione e passione, libertà e natura, individuo e società siano tutte polarizzazioni fondamentali a determinare la correttezza delle nostre pretese sia epistemiche che pratiche. I timori sono ben noti: confondere le passioni con la razionalità porterebbe a una perdita di efficacia delle prime o a una mancanza di rigore della seconda; identificare libertà e natura significherebbe incatenare l'essere umano a forze causali o ritornare a una concezione prescientifica del mondo; la mancata distinzione fra individuo e società impedirebbe di riconoscere valore intrinseco al singolo e alle sue opinioni o dissolverebbe le comunità in semplici aggregati di persone; e così via.

Ponendo al centro della propria filosofia la relazione fra soggetto e oggetto

³² *Infra*, p. 42. Sull'uso che Quante fa del termine “antropologia” si veda *infra*, pp. 42-47. Da un punto di vista storico-filosofico, va riscontrata qui un'intersezione di due importanti riferimenti della filosofia quantiana, ossia: (1) la critica di Feuerbach e Marx a Hegel e il loro tentativo di porre al centro della riflessione l'essere umano (anziché principi metafisici generali); e (2) l'analisi del nesso fra giochi linguistici e forme di vita sviluppata dal secondo Wittgenstein.

³³ *Infra*, p. 40. Quante ha sviluppato più ampiamente questa prospettiva nel suo volume *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012².

– in continuità con l’atteggiamento anti-dicotomico di Hegel e Dewey – Quante riesce a pensare queste tensioni non come alternative fra le quali scegliere, ma come elementi cooriginari della forma di vita umana. In questo senso, l’essere umano è quello che è non *a prescindere* da queste tensioni interne fra natura e razionalità, autonomia e socializzazione, ma proprio *in virtù* di esse. Ciò, tuttavia, non significa che l’individuo di cui parla l’antropologia pragmatista sia un soggetto intrinsecamente scisso, ma che, esattamente al contrario, quelle opposizioni su cui la filosofia moderna ha tanto dibattuto sono il prodotto di un’astrazione, cioè la polarizzazione concettuale di aspetti in realtà connessi e reciprocamente dipendenti. Ciò vuol dire, in altre parole, che non è possibile comprendere del tutto un elemento senza porlo in relazione con il suo (apparente) opposto. Non è possibile, ad esempio, parlare di «autodeterminazione razionale» se non in rapporto agli aspetti «della corporeità, della dipendenza sociale, di una generale condizione di bisogno e di una irriducibile vulnerabilità» dell’essere umano³⁴; e allo stesso modo, non si può chiarire la specificità di questi aspetti naturali se non ponendoli alla luce della capacità umana di agire moralmente. Entrambe queste dinamiche, infatti, vanno intese come essenziali «per la nostra forma di vita»³⁵. È per questo, di conseguenza, che Quante scrive che una delle sfide centrali dell’antropologia pragmatista

consiste nel perseguire un ideale di autonomia, ma essere al contempo consapevoli, in quanto esseri corporei, di avere delle necessità, di essere vulnerabili, e di poter realizzare e preservare la nostra autonomia solo mediante l’aiuto degli altri³⁶.

In termini più generali, questo significa che, nella prospettiva dell’antropologia pragmatista, l’essere umano può essere compreso adeguatamente solo se colto come un soggetto contestualizzato, per il quale le condizioni naturali e sociali in cui si trova a pensare e agire non costituiscono solamente un limite esterno, ma anche una condizione di possibilità per la sua autorealizzazione. In questo quadro, infatti, il soggetto non costruisce se stesso – cioè la sua identità personale – a prescindere dalle sue relazioni con il mondo, ma solo in virtù di esse. Nella prospettiva di Quante l’individuo è già da sempre impegnato a interagire con le cose e con altri individui. Queste relazioni, di conseguenza, non sorgono *dopo* che il soggetto ha determinato se stesso, ma sono anzi condizione imprescindibile della sua autodeterminazione. In questo senso, per l’antropologia pragmatista l’individuo può “giungere a se stesso” solo passando attraverso il mondo e confrontandosi con altri individui. La relazione è quindi *costitutiva* della sua identità.

³⁴ *Infra*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Infra*, p. 40.

Questo punto è stato sviluppato in modo particolarmente chiaro dai pragmatisti classici. In un dei suoi testi più importanti, ad esempio, Dewey scrive:

La natura umana esiste ed opera in un ambiente, e non si trova “in” quell’ambiente solo spazialmente, come gli angoli in una scatola, ma piuttosto come una pianta nella luce del sole e nel terreno. Appartiene ad essi, è continua alle loro energie, dipende dal loro sostegno, è capace di aumento solo in quanto li utilizza, e in quanto gradatamente ricostruisce dalla loro dura indifferenza un ambiente piacevolmente civile³⁷.

Il concetto di “ambiente”, nella concezione deweyana, indica il complesso delle condizioni materiali e sociali dell’essere umano. In questo senso, proprio come l’esposizione al sole, la consistenza del terreno, la quantità d’acqua rappresentano per una pianta sia la base per la sua sopravvivenza che la condizione per il suo sviluppo, così la capacità di relazionarsi in modo intelligente alla realtà materiale e sociale che la circonda rappresenta la base dell’esistenza umana e la condizione fondamentale per la sua autorealizzazione.

Ciò significa, di conseguenza, che il nostro agire non può mai prescindere del tutto dalle sue condizioni ambientali, cioè tanto dai fattori di resistenza (materiali e sociali) quanto dalle sue opportunità di sviluppo (materiali e sociali). E questo permette al contempo di evitare la caduta in forme di determinismo: l’essere umano, infatti, da una parte subisce certo condizionamenti esterni che orientano, e talvolta costringono, la sua azione in una certa direzione, ma dall’altra non è mai interamente passivo dinanzi alla realtà. Come Dewey sottolinea chiaramente, l’ambiente è anzi l’unica condizione per l’esercizio attivo dell’intelligenza e della volontà, cioè per far sì che l’essere umano possa «modificare l’ambiente e cambiare le abitudini»³⁸ che ha ereditato dalla tradizione o che trova come pratiche e istituzioni sociali date. «Modificare l’ambiente» significa perciò intervenire sulla realtà esistente e garantire delle condizioni di partenza migliori per l’azione futura, propria e altrui.

Una delle conclusioni centrali che Dewey trae da queste argomentazioni, quindi, è che

la morale è altrettanto una gestione di interazione di una persona con il suo ambiente sociale quanto il camminare è un’interazione delle gambe con un ambiente fisico³⁹.

Anche per Quante la nostra forma di vita si struttura attraverso la relazione con la realtà circostante, in tutte le sue manifestazioni. Di conseguenza, così

³⁷ J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, cit., p. 204 (p. 314).

³⁸ Ivi, p. 208 (p. 319).

³⁹ Ivi, p. 219 (p. 337). Su questi temi cfr. R. FREGA, “Morality is social”: *John Dewey e le fonti sociali della normatività*, in *Sul fondamento della morale*, a cura di P. Vincieri, Prefazione di R. Caporali, Dupress, Bologna 2012, pp. 71-90.

come non è possibile separare, nell'essere umano, la razionalità e la moralità dagli aspetti naturali e corporei, allo stesso modo non si può comprendere l'individuo "fuori" o a prescindere dalle sue interazioni sociali. Quante scrive infatti:

[La] socialità non comincia solo quando individui autonomi vagano attraverso la natura come soggetti liberi e poi incontrano, fortunatamente o sfortunatamente, un ente dello stesso tipo, per uccidersi o addomesticarsi a vicenda in relazioni giuridiche. Piuttosto, la socialità è già da sempre lì, prima che accada o possa accadere all'individuo umano di concepire se stesso come un soggetto che agisce in modo autonomo. Questa non dev'essere intesa solo come una tesi di psicologia dello sviluppo, bensì anche come una tesi concettuale. Non si deve esprimere solo il punto di vista per cui è un fatto indiscutibile che gli umani possano svilupparsi in soggetti autonomi solo attraverso processi di socializzazione: si intende anche che una spiegazione dell'autonomia personale mostra che questa può essere costituita solo all'interno di interazioni sociali⁴⁰.

La dimensione sociale, quindi, non va intesa come un limite all'autonomia individuale (o, perlomeno, non solamente), ma come una sua condizione di possibilità. Come ciò accada, tuttavia, cioè in che modo la mia autodeterminazione morale dipenda (anche) dal mio agire all'interno di istituzioni e pratiche condive, è una questione senz'altro complessa. Uno dei modi attraverso cui può essere chiarita è facendo riferimento alla nozione hegeliana di "riconoscimento"⁴¹.

Come è noto, nella *Fenomenologia dello spirito*, e in particolare nella sezione intitolata "Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza: signoria e servitù", Hegel sviluppa l'idea secondo cui

l'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto⁴².

Nel linguaggio tecnico di Hegel, ciò significa che possiamo avere coscienza di noi stessi, e quindi determinare la nostra identità, solo attraverso l'interazione con l'altro, cioè con un'altra autocoscienza. Ma ciò vuol dire – e questo è il punto fondamentale – che tale interazione non è un caso nel quale possiamo o meno imbatterci, ma un aspetto costitutivo della nostra identità.

L'idea prevalente tanto nella rappresentazione comune quanto in filosofia è

⁴⁰ *Infra*, p. 40.

⁴¹ Sull'importanza di questa nozione nella filosofia di Hegel cfr. L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Meiner, Hamburg 2014² (trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007). Sul riconoscimento in generale si può consultare anche il recente *Handbuch Anerkennung*, hrsg. von L. Siep, H. Ikaheimo, M. Quante, Springer, Berlin 2019.

⁴² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980, p. 109 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2009, p. 128).

quella secondo cui l'autocoscienza si struttura innanzitutto come autoriferimento, ossia nei termini di quello che Hegel chiama il «semplice essere-per-sé»⁴³. In questa prospettiva, cioè, la sola cosa necessaria per essere "sé stessi" è conoscere, appunto, sé stessi; tutto ciò che non rientra in questo autoriferimento è «oggetto inessenziale, contrassegnato dal carattere del negativo»⁴⁴, cioè qualcosa di superfluo rispetto alla propria identità, se non addirittura una minaccia per essa.

Hegel mostra come non sia invece possibile pensare autenticamente l'autocoscienza senza includere, in una qualche misura, il suo rapporto con altre autocoscienze. L'identità di un individuo, infatti, non si determina mai astrattamente, cioè come se il soggetto non fosse «legato a nessuna *esistenza* determinata»⁴⁵, ma si costituisce sempre attraverso relazioni con il contesto e con altri individui. Ci sono due ragioni fondamentali di ciò: la prima è che per avere coscienza di sé è necessario innanzitutto distinguersi dall'altro da sé, ossia da ciò che *non* si è; e questo vuol dire che l'introflessione della mente richiede innanzitutto una sua estroflessione. La seconda ragione è che l'autocoscienza può determinarsi davvero come tale solo se ha presente dinanzi a sé la "sollecitazione" di un'altra autocoscienza e quindi la possibilità, un po' come davanti a uno specchio, di vedere se stessa "fuori di sé". Hegel spiega molto bene questo punto:

Ciascuna [delle due autocoscienze] vede *l'altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell'altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l'altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe⁴⁶.

L'autocoscienza, quindi, prima ancora che una relazione con sé, rappresenta una relazione con l'altro da sé: è solo la possibilità di riconoscersi «come *riconoscentesi reciprocamente*»⁴⁷, infatti, a garantire le rispettive identità.

Nei suoi studi su Hegel, Quante interpreta questi passaggi della *Fenomenologia* come un'analisi ontologico-sociale, ossia come la giustificazione della tesi secondo cui «l'autocoscienza individuale» è «socialmente costituita»⁴⁸. Quante enfatizza perciò l'indicazione hegeliana secondo cui il risultato dei rapporti di riconoscimento fra autocoscienze è «l'unità di queste autocoscienze – *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*»⁴⁹. Per Hegel, infatti, il costituirsi del soggetto come individuo autonomo richiede, come sua condizione di possibilità, una rete di relazioni

⁴³ Ivi, pp. 110-111 (p. 130).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Ivi, p. 111 (p. 131).

⁴⁶ Ivi, p. 110 (p. 129).

⁴⁷ *Ibid.* (p. 130).

⁴⁸ M. QUANTE, *Die Grammatik der Anerkennung*, in *Wirklichkeit des Geistes*, cit., pp. 231-252: 233 (trad. it. "La grammatica del riconoscimento", in *La realtà dello spirito*, cit., pp. 189-205: 190).

⁴⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 108 (p. 127).

sociali, ossia un «Noi» che consenta al soggetto di comprendere se stesso come un «Io» irriducibile e cogliersi al contempo come momento costitutivo di quel «Noi». Secondo questa interpretazione, perciò, il punto di arrivo dell'analisi hegeliana è rappresentato dall'attestazione di un «rapporto ontologico di dipendenza» fra le due autocoscienze, rapporto che «presuppone uno spazio sociale di regole e convenzioni – quindi un'eticità»⁵⁰.

Questo riferimento a Hegel permette di tornare all'antropologia pragmatista e chiarire la tesi secondo cui l'identità personale «dev'essere compresa come fenomeno sociale costituito attraverso relazioni di riconoscimento»⁵¹. Rielaborando aspetti centrali della prospettiva hegeliana, Quante sviluppa l'idea che l'essere umano si caratterizza, in modo essenziale, come un fascio di interazioni:

la personalità di un essere umano [è] il risultato della complessa interazione fra autorelazioni individuali e relazioni ad altri nelle quali un essere umano è posto o nelle quali può entrare⁵².

Dire che le persone sono costituite “in modo essenziale” dalle loro relazioni sociali significa, ancora una volta, che queste non sono un carattere aggiuntivo, come se si trattasse dell'equivalente antropologico dell'uscire di casa e vedere gente. Queste relazioni sono *essenziali*, spiega infatti Quante,

dal momento che è possibile *essere* una persona (e non solo *diventare* una persona) solo all'interno di esse. Proprio come le regole degli scacchi costituiscono il fatto che una certa mossa sia “arrocco”, queste relazioni sociali costituiscono il fatto che qualcuno sia davvero una persona. Ciò non riguarda esclusivamente la realizzazione di un potenziale (sebbene questo ne faccia obbligatoriamente parte); è possibile essere una persona, assumersi la responsabilità o pretendere il rispetto della propria personalità solo in un mondo sociale costituito da regole sociali⁵³.

Il punto di arrivo di questa riflessione, pertanto, è che la struttura relazionale che caratterizza la forma di vita umana è fondamentale non solo per la sua determinazione ontologica, cioè per poter essere autenticamente umani, ma anche per la sua determinazione epistemica e pratica, cioè per poter conoscere

⁵⁰ M. QUANTE, *Die Grammatik der Anerkennung*, cit., p. 251 (p. 204). Quante ha sviluppato questi risultati anche nel saggio *L'ascrittivismo cognitivista di Hegel*, incluso in questo volume (*infra*, pp. 191-209). Sullo sviluppo del tema hegeliano del riconoscimento nel pragmatismo classico cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002).

⁵¹ *Infra*, pp. 53-54.

⁵² *Infra*, p. 65. Quante analizza nel dettaglio la struttura ontologica ed epistemologica dell'autocoscienza (e della sua complessa rete di relazioni e autorelazioni) nel suo commentario alla prima sezione della Dottrina hegeliana dell'essenza incluso in questo volume (*infra*, pp. 211-255).

⁵³ *Infra*, p. 67.

sé stessi e agire in maniera autonoma e responsabile. Come Quante chiarisce lungo i vari saggi che compongono questo volume, è infatti solo all'interno della rete di interazioni (e di tensioni) con il mondo e soprattutto con altri esseri umani che possiamo comprendere noi stessi e gli altri

come agenti morali, come persone e individui, ognuno dei quali si batte per sviluppare la propria personalità ed esprime in questo modo chi lei o lui è e chi lei o lui vuole essere⁵⁴.

Osservazioni conclusive

È in questo modo, dunque, che l'antropologia pragmatista di Michael Quante riesce a fornire un modello filosofico alternativo a quello dell'etica moderna. Il punto centrale di questa concezione è costituito dal rifiuto delle dicotomie del pensiero moderno (e contemporaneo), a cominciare da quella fra soggetto e oggetto. Da questo rifiuto deriva poi una critica serrata all'immagine dell'essere umano come semplice spettatore della realtà.

La caratterizzazione di questa prospettiva filosofica come "pragmatista" risulta perciò essenziale: il suo obiettivo esplicito, infatti, è quello di comprendere il mondo umano e le sfide che esso pone, assumendo «il concetto di *azione* come principio centrale»⁵⁵. Questo ribaltamento del modello filosofico moderno permette allora la difesa di un realismo etico che considera le proprietà valutative non come entità indipendenti da "scoprire", ma come il risultato dell'interazione pratica fra il soggetto e la realtà; allo stesso modo, ciò permette di articolare una posizione epistemologico-morale particolarista che, contro ogni forma di astrazione, pone al centro della propria indagine la possibilità dell'agente di reagire ai valori contenuti nelle situazioni di cui fa esperienza diretta; e infine, assumendo come principio cardine del proprio discorso la relazione attiva del soggetto con il mondo e con altri soggetti, l'antropologia pragmatista comprende l'essere umano a partire dalle sue interazioni con l'ambiente naturale e sociale e sulla base quindi delle relazioni di riconoscimento che lo legano strutturalmente ad altri esseri umani.

Tramite lo sviluppo del pensiero di Fichte, di Hegel, di Marx, ma anche di Wittgenstein, James e Dewey, Quante riesce allora a delineare un quadro concettuale al cui centro si colloca l'agire in quanto relazione pratica con la realtà. Come in questo volume viene a più riprese ribadito, infatti, merito fondamentale di questi autori è proprio quello di aver posto l'accento sul «lato attivo dell'esistenza umana»⁵⁶ nelle sue diverse manifestazioni. Questa intuizione costitui-

⁵⁴ *Infra*, p. 68.

⁵⁵ *Infra*, pp. 47-48.

⁵⁶ *Infra*, pp. 47, 48, 88, 218-219, 227n.

sce l'eredità da cui la filosofia di Quante prende avvio e la sua giustificazione è il compito principale che essa si pone.

Il volume che viene qui presentato nasce dalle lezioni che Michael Quante ha tenuto dall'1 al 9 febbraio 2017 presso l'Università di Padova, in occasione dell'annuale Corso di eccellenza del Dottorato in Filosofia.

Il ciclo di lezioni, intitolato *Practical Reason as Objective Spirit: The Legacy of German Idealism*, si articolava in cinque incontri che spaziavano dal confronto con le filosofie di Hegel e Marx all'analisi dei temi etici e bioetici del riconoscimento, dell'autonomia personale e dell'eutanasia. Alcuni dei materiali presentati in occasione di questi incontri e discussi con i dottorandi di Padova sono stati poi rielaborati e pubblicati da Quante nel 2018, presso l'editore Mentis, con il titolo *Pragmatistic Anthropology*.

Il presente volume costituisce la traduzione integrale di quel testo⁵⁷, con l'aggiunta di un saggio sul *Sistema di etica* di Fichte e due contributi dedicati, rispettivamente, ai *Lineamenti di filosofia del diritto* e alla *Scienza della logica* di Hegel. In questo modo si è inteso restituire alle lettrici e ai lettori italiani i temi originari delle lezioni padovane, oltre che permettere uno sguardo più ampio e comprensivo sulla prospettiva filosofica di Quante.

Desidero esprimere qui il mio ringraziamento innanzitutto ai professori Francesca Menegoni e Luca Illetterati, ai quali si deve l'iniziativa di pubblicare queste *Padova Lectures*, e al professor Michael Quante, per aver sostenuto con entusiasmo questo progetto. Sono poi debitore verso le colleghe e i colleghi che mi hanno aiutato nei delicati processi di revisione della traduzione: Giulia Battistoni, Giulia Bernard, Luca Corti, Eleonora Cugini, Alessandro Esposito, Markus Gante, Giulia La Rocca, Silvia Locatelli, Giovanna Miolli, Federico Orsini, Filippo Sanguettoli, Federico Sanguinetti ed Elena Tripaldi. Ringrazio inoltre Saša Hrnjez per i suoi preziosi consigli su ciò che significa restituire un testo in una lingua differente.

Il mio debito più grande, infine, è verso Marianna: è grazie a lei, alla sua pazienza e al suo incoraggiamento che questa traduzione è potuta giungere a termine.

Padova, luglio 2019

⁵⁷ In molti casi, tuttavia, ho preferito seguire il testo originale dei saggi che compongono *Pragmatistic Anthropology*. Per maggiori informazioni si vedano i Riferimenti testuali alla fine del presente volume.

Antropologia pragmatista

1.

Antropologia pragmatista

Sentendo “antropologia pragmatista”, qualcuno potrebbe pensare: “che progetto superfluo!” o “com’è obsoleto!”. Con ogni probabilità saranno tutti d’accordo nel giudicare come a uno stadio (ancora) rudimentale la concezione che qui vorrei illustrare nei suoi tratti fondamentali. Le sue fragilità e le risistemazioni necessarie mi sono chiare e per questa ragione vorrei chiedere, in risposta, i motivi per cui potrebbe valere la pena elaborare ulteriormente questo progetto o le ragioni per non farlo. In questo libro vorrei mettere in dialogo antropologia filosofica (in una sua specifica versione) ed etica, esaminando la questione di che cosa un’antropologia oggi possa fornire – sia positivamente che negativamente – all’etica. In un primo momento abbozzerò l’idea di base della mia concezione di un’antropologia pragmatista, per poi suggerire, in un secondo momento, dove a mio parere si collocano la sua portata produttiva e la sua portata problematica per un’etica in applicazione.

Le radici storico-filosofiche delle mie considerazioni risalgono alla tradizione della filosofia classica tedesca, nella quale annovero anche Ludwig Wittgenstein. In quanto segue non potrò tuttavia entrare nei dettagli di questo aspetto – un aspetto che per me è rilevante anche da un punto di vista sistematico⁵⁸. La prospettiva generale che vorrei sviluppare nella mia concezione di un’antropologia pragmatista può essere descritta come una spiegazione ascrittivista della forma di vita della personità [*personhood*]⁵⁹ caratteristica dell’umano. Poi-

⁵⁸ Su ciò si possono però consultare i saggi inclusi nella seconda parte del presente volume (*NdT*).

⁵⁹ In italiano non esiste un corrispettivo adeguato del termine inglese “*personhood*”. Un possibile candidato è “personalità” e così viene infatti solitamente tradotto nella nostra lingua. Tuttavia, in questo libro (soprattutto nei capitoli 2 e 3) Quante distingue a più riprese fra questi concetti: mentre la nozione di “personalità”, infatti, allude a quell’insieme di tratti di vario genere che fanno di una persona umana un’“unità biografica”, il termine “*personhood*” fa riferimento alla possibilità stessa di essere (e di essere considerati) una persona. *Personhood* è quindi lo *status* dell’essere una persona ed è perciò condizione di possibilità della personalità: in altre parole, è ciò che permette a un ente di costruire la propria esistenza secondo determinati tratti biografici. Una possibilità traduttiva sarebbe stata quella di rendere “*personhood*” con “essere-persona”, ricalcando in ciò anche il tedesco “*Personsein*”, spesso utilizzato in questo ambito filosofico.

ché gli interessi teorici e le accentuazioni che accompagnano questa prospettiva hanno conseguenze sulla mia concezione di un'antropologia pragmatica, a livello introduttivo vorrei soffermarmi brevemente su quello che qui costituisce l'obiettivo centrale, ossia la forma di vita personale, i cui tratti fondamentali saranno poi illustrati nei capitoli successivi (1.1). Spiegherò poi cosa si intende per "antropologia pragmatista", dal momento che il termine "antropologia" e l'etichetta "antropologia filosofica" possiedono – quantomeno nell'ambito della lingua tedesca – delle connotazioni piuttosto specifiche (1.2). Infine, illustrerò cosa si intende per "ascrittivismo" (1.3).

1.1. La forma di vita umana-personale

La mia spiegazione della forma di vita umana può essere caratterizzata come il tentativo di comprendere l'esistenza umana lungo due assi: il primo asse è costituito dalla tensione fra l'essere un organismo incarnato e il partecipare a una vita mentale intenzionale. Il secondo asse risulta dalla tensione alimentata dal fatto che gli umani sono, di regola, enti capaci di autodeterminazione ma possono essere visti allo stesso tempo come enti costituiti socialmente⁶⁰. Questa socialità non comincia solo quando individui autonomi vagano attraverso la natura come soggetti liberi e poi incontrano, fortunatamente o sfortunatamente, un ente dello stesso tipo, per uccidersi o addomesticarsi a vicenda in relazioni giuridiche. Piuttosto, la socialità è già da sempre lì, prima che accada o possa accadere all'individuo umano di concepire se stesso come un soggetto che agisce in modo autonomo. Questa non dev'essere intesa solo come una tesi di psicologia dello sviluppo, ma anche come una tesi concettuale. Non si tratta quindi solo del punto di vista per cui è un fatto indiscutibile che gli umani possano svilupparsi in soggetti autonomi solo attraverso processi di socializzazione; si intende anche che una spiegazione dell'autonomia personale mostra che questa può essere costituita solo all'interno di interazioni sociali⁶¹.

Contro questa scelta, tuttavia, si pongono soprattutto tre ragioni: la prima, di ordine stilistico, è che ricorrere a un termine composto avrebbe appesantito un'esposizione già di per sé molto densa e tecnica, creando anche l'impaccio di ripetizioni inesistenti nell'originale; la seconda è che, nel manoscritto di questo libro, Quante usa soprattutto "*Personalität*", e non "*Personsein*", per indicare la *personhood* (e "*Persönlichkeit*" per riferirsi alla personalità nell'accezione comune); la terza ragione è che "*personhood*" rappresenta un termine tecnico e, come tale, non può essere ridotto a circonlocuzioni o composti senza perdere qualcosa in efficacia. In considerazione di tutto ciò, e su esplicita volontà dell'autore, si è scelto di tradurre "*personhood*" introducendo il neologismo "personità". Questa scelta è senz'altro lungi dall'essere inattaccabile; ma come spesso accade in questi casi, in mancanza di alternative più convincenti è necessario accontentarsi del male minore (*NdT*).

⁶⁰ Cfr. M. QUANTE, *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012².

⁶¹ Cfr. ID., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011 (trad. it. *La*

Nonostante questa socialità fondamentale dei soggetti umani, la forma di vita personale degli umani si contraddistingue essenzialmente, a mio parere, per il tentativo di realizzare *autonomia* e *responsabilità*, cioè di ascrivere a sé stessi e lasciarsi ascrivere dagli altri le proprie azioni in quanto soggetti responsabili. “Essenzialmente” indica qui sia l’assunto ontologico per cui queste abilità sono caratteristiche costitutive della personità, sia la tesi etica per cui autonomia e responsabilità possiedono valore intrinseco.

Nel contesto della mia spiegazione della costitutività biografica della vita umana-personale ho raccomandato una divisione del lavoro giustificata filosoficamente: la questione dell’identità (nel senso di “autorelazione biografica”) è un fenomeno che può essere compreso dalla prospettiva del partecipante attraverso l’uso del termine “persona”. Dall’altra parte, le questioni discusse nel dibattito tradizionale concernenti l’identità personale e le questioni ontologiche su quando inizi e finisca l’esistenza di una persona umana dovrebbero essere risolte usando il termine “umano”⁶². Se ci chiediamo, ad esempio in etica medica, quando finisca la contraccezione e inizi l’aborto, o se vogliamo determinare quando e sotto quali condizioni avvenga la morte di un essere umano, ci stiamo allora riferendo alla vita umana in quanto organismo. Domande di questo tipo possono ricevere una risposta solo con l’aiuto di assunti delle scienze naturali, medici, metafisico-generalisti e filosofico-naturali. Ciò implica una dualità, ma non mi vincola a un dualismo ontologico di sostanze. Si tratta infatti di una distinzione metodologica, giustificata in modo filosofico, che non mi obbliga al naturalismo, cioè all’assunto secondo cui si potrebbe spiegare completamente la forma di vita umana-personale attraverso una (futura) teoria delle scienze naturali. La mia spiegazione della forma di vita personale dell’essere umano solleva semplicemente sotto-questioni che il filosofo deve delegare ad altre discipline o che perlomeno non può risolvere adeguatamente senza includere quelle competenze.

Oltre all’autonomia e alla responsabilità, un terzo elemento centrale della mia concezione è il *riconoscimento*: esso rende conto del fatto che l’identità personale, nel senso di “autorelazione biografica”, è un fenomeno che può esistere solo all’interno di pratiche socialmente condivise e il cui contenuto è costituito attraverso l’interazione sociale. Fondare l’etica in una teoria del riconoscimento non è rilevante solo per la progettazione teorica della filosofia pratica, ma ha

realtà dello spirito. Studi su Hegel, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all’ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all’ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016); e ID., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011).

⁶² Cfr. ID., *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

conseguenze concrete anche per molte questioni di etica medica – ad esempio per l’attuazione del testamento biologico, per la questione di chi ha il potere, in ultima istanza, di prendere decisioni (anche sul proprio corpo), di chi ha l’autorità di determinare la qualità di una vita umana, o di chi dovrebbe essere coinvolto quando si decide se si è autorizzati a rimuovere gli organi dal cadavere.

Questo ampio campo – la complessa forma di vita personale degli umani – è il punto in cui si intrecciano tutti i fili della concezione di un’antropologia pragmatista. Il progetto non è spiegare filosoficamente *l’essenza dell’umano*: l’obiettivo è piuttosto quello di comprendere cosa significhi condurre una vita personale come un organismo finito di un certo tipo⁶³. Questo problema può essere affrontato nel quadro di un’antropologia filosofica, se la si colloca in una tradizione iniziata molto prima dell’antropologia tedesca del XX secolo di Plesner, Gehlen e Scheler. Talvolta ci si dimentica che è possibile trovare un’antropologia filosofica già nelle opere di Kant, Hegel, Feuerbach e Marx. Per questa ragione è utile di tanto in tanto ricordarsi di questa tradizione filosofica. Ciò mi porta alla prima sezione, nella quale vorrei chiarire le due componenti della mia antropologia pragmatista.

1.2. *Antropologia pragmatista*

L’antropologia, come sotto-disciplina filosofica, possiede ancora sotto diversi aspetti uno statuto problematico, se non addirittura precario. Questo contributo non è il tentativo di fornire una risposta a tutti i suoi problemi. In questo primo capitolo vorrei semplicemente chiarire le due componenti della mia concezione di una “antropologia pragmatista” e fornire così la possibilità di metterla in relazione con la filosofia della persona.

1.2.1. *Antropologia*

Chiunque provenga dalla tradizione dell’idealismo tedesco è abituato a concetti piuttosto sofisticati di “razionalità” e “soggettività”; e sa quindi che è lungo il percorso che va dalle forti pretese di validità razionale sostenute da Kant, Fichte e Hegel fino al punto in cui gli aspetti dell’essere umano che non sono espressi da questo apriorismo e universalismo metodologico possono essere infine considerati adeguatamente. “Adeguatamente” qui significa che il fatto di essere “umani” non va compreso solo come un limite esterno alla nostra capaci-

⁶³ In questo contributo non cercherò di definire cosa si deve intendere per “antropologia filosofica”: questo problema, centrale per l’autocomprensione della disciplina filosofica, viene infatti aggirato dalle informazioni date sopra su quale dev’essere la questione centrale della mia concezione di un’antropologia pragmatista. Questa non pretende di essere una proposta di definizione universalmente valida.

tà di autodeterminarci razionalmente, ma anche come un aspetto integrante di questa forma di vita.

Nelle determinazioni, incontestabilmente umane, della corporeità, della dipendenza sociale, di una generale condizione di bisogno e di un'irriducibile vulnerabilità è espresso qualcosa che per la nostra forma di vita è caratteristico tanto quanto la capacità di autodeterminazione razionale o etica. Questo aspetto della nostra esistenza – perlomeno questa è la premessa delle considerazioni che seguono – è tanto primario ontologicamente quanto legittimato valutativamente. Il ramo razionalista della filosofia dell'illuminismo, tuttavia, ha di solito enfatizzato la questione in modo piuttosto unilaterale. Autori come Feuerbach e Marx hanno apportato delle correzioni a questo razionalismo, seguendo in ciò il grande tentativo hegeliano di portare al concetto, in una sintesi razionale, tutte le tensioni derivanti da questa dualità.

Una sfida centrale che abbiamo bisogno di affrontare in modi differenti – nel modo in cui conduciamo le nostre vite e nel modo in cui costruiamo le istituzioni sociali – consiste nel perseguire un ideale di autonomia, ma essere al contempo consapevoli, in quanto esseri corporei, di avere dei bisogni, di essere vulnerabili e di poter realizzare e preservare la nostra autonomia solo mediante l'aiuto degli altri. C'è una grande differenza, ad esempio quando ci rivolgiamo all'etica infermieristica o al dibattito sulla sanità pubblica, fra il considerare la dipendenza dagli altri come una restrizione della nostra libertà, solo come un male necessario, o tutt'al più come un bene valido in modo strumentale, e il considerarla come una modalità, intrinsecamente valida, di realizzare la dimensione genuinamente umana della nostra esistenza. Fa una grande differenza il come si affronta questo fenomeno e i problemi che esso porta con sé⁶⁴. Una filosofia che pone l'accento sulla relazione di autonomia e dipendenza in modo differente da quanto facciano le tradizionali concezioni individualistiche dell'autonomia può rendere ad esempio più semplice, per le persone che, in certe fasi della loro vita o anche permanentemente, sono dipendenti dall'aiuto degli altri, accettare

⁶⁴ In contrapposizione a una visione molto diffusa, specialmente nella filosofia analitica contemporanea, secondo la quale si può determinare il corretto significato dei nostri concetti centrali attraverso l'analisi filosofica, parto dal presupposto che ogni concezione filosofica debba definire i concetti che utilizza facendo riferimento agli scopi della costruzione teorica e identificando i possibili obiettivi valutativi che vengono perseguiti con quella concezione. A giustificazione delle scelte fatte in questo modo sta, da un lato, la forza teorica del concetto presentato, cioè la sua capacità di esprimere e chiarire le nostre esperienze di vita. Dall'altro, se si tratta di categorie di filosofia pratica, la loro giustificazione può anche risiedere nel fatto che una tale concezione rappresenta per noi un "opzione viva", nel senso di William James, vale a dire che sulla sua base è possibile condurre una vita buona e riuscita. Le mie riflessioni qui non intendono affatto escludere la possibilità che concezioni filosofiche alternative possano essere altrettanto efficaci o addirittura più adatte a risolvere i problemi che abbiamo in mente. Questo però non può essere deciso in anticipo; si tratta piuttosto di sviluppare possibili alternative teoriche e poi vedere quali sono maggiormente in grado di raggiungere gli scopi e gli obiettivi assunti come comuni.

queste circostanze di dipendenza o cura e viverle non solo come perdita della propria autonomia o unicamente come una privazione delle proprie possibilità⁶⁵. Questo complicato e doloroso argomento non verrà qui discusso ulteriormente; vorrei semplicemente suggerire alcuni dei motivi per cui, nella nostra società, dobbiamo affrontare tali questioni: i problemi etici più urgenti, infatti, non riguardano il modo in cui, ad esempio, dovremmo gestire le cellule staminali embrionali nell'ambito della ricerca, ma le condizioni di cura spesso scadenti, l'assistenza a persone affette da demenza o nelle ultime fasi di vita. Ciò rappresenta una grande sfida per tutti i soggetti coinvolti e come filosofi noi dobbiamo quindi offrire proposte ragionevoli e sostenibili.

L'antropologia filosofica ha sottolineato, talvolta in modo polemico, il fatto che gli esseri umani sono esseri sociali e non "lupi solitari" che creano costrutti sociali ed entrano in relazioni solo per paura e terrore. L'autonomia, infatti, può essere senz'altro attribuita alle nostre azioni e a noi come persone o al nostro modo di vivere; ma il predicato "è autonomo" possiede il suo significato primario solo in relazione a costrutti sociali costituiti razionalmente. Innanzitutto, questi costrutti, all'interno dei quali si muovono esseri umani normalmente sviluppati e adeguatamente socializzati, sono ciò che dovremmo concepire come *realizzazione dell'autonomia*. A essere autonomi, infatti, non sono singoli soggetti eroici che lottano da soli contro l'ostilità del mercato o della natura o contro gli interessi egoistici degli altri: sebbene sia comune nella filosofia moderna e nella coscienza sociale e politica contemporanea, ritengo che una tale concezione sia la mera parvenza di una reale comprensione di cosa sia l'autonomia. Perciò gli aspetti del riconoscimento, in un senso beninteso, fanno parte di ogni analisi dell'autonomia. In questo caso, "beninteso" non significa che devo semplicemente rispettare le decisioni autonome e le azioni degli altri come *fatti bruti*, poiché esse rappresentano, per così dire, dei diritti fondamentali (sebbene questa comprensione sia un aspetto centrale proprio nell'ambito del diritto). "Beninteso" indica l'intuizione filosofica per cui io posso concepire me stesso solo come soggetto autonomo, poiché riconosco che gli altri mi interpretano a partire da questa prospettiva e che questo è il livello dal quale sarò misurato. Questa è un'intuizione centrale di Fichte che è stata approfondita da Hegel in riferimento alla struttura fondamentale delle istituzioni sociali e delle loro procedure. Non ogni riconoscimento si dà nella forma proverbiale dell'"occhio per occhio", anzi: nella maggior parte dei casi il riconoscimento è semplicemente il corso razionale e regolato istituzionalmente delle procedure che posso esa-

⁶⁵ Ciò non significa negare che una correzione dell'autocomprensione delle persone coinvolte non basti di per sé a rendere la pratica più accettabile da un punto di vista etico. Senza le sufficienti risorse economiche o una formazione adeguata, ad esempio del personale infermieristico, la nostra società non riuscirà certamente a gestire queste sfide in modo eticamente adeguato.

minare se ho un ragionevole sospetto, ma che non ho bisogno di controllare costantemente per far valere i miei diritti; in queste istituzioni posso entrare avendo fiducia che lo spirito dell'intero è volto alla realizzazione anche della mia autonomia. Ciò può sembrare ingenuo e forse addirittura pericolosamente romantico se confrontato con la realtà; ciononostante, una filosofia sociale normativa dovrebbe accettare le istituzioni sociali come elementi indispensabili di una vita autonoma e non vederle come l'*Altro*, come un sistema privo di senso o persino come qualcosa di potenzialmente pericoloso per l'autonomia individuale. È importante qui dare un'occhiata all'antropologia filosofica tedesca, in quanto al contempo istruttiva ed esemplare: sono consapevole del fatto che Arnold Gehlen ha spesso contrapposto l'istituzionalismo all'autonomia personale in modo politicamente reazionario. Questa è una delle ragioni per le quali molto di ciò che è stato discusso in antropologia filosofica è altamente criticabile sia dal punto di vista etico che da quello della filosofia politica. Ciononostante, si può conservare l'idea centrale tratteggiata in questo libro, per cui un progetto del genere non deve necessariamente svalutare l'autonomia personale in favore della stabilità delle istituzioni o i diritti degli individui in favore del benessere collettivo.

L'idea che la nostra esistenza sia finita è spesso trascurata dalla filosofia morale e dalle teorie politiche oggi popolari. Concezioni alternative che rendono invece questo aspetto il loro punto di partenza spesso non godono di particolare popolarità e in parte ciò giustamente, se si considera la loro mancanza di qualità teorica. A mio parere, qualunque sia il quadro teorico, dobbiamo considerare il fatto della finitezza della nostra esistenza, della finitezza della controllabilità delle nostre azioni, della fallibilità di tutte le nostre decisioni e convinzioni, in particolare nel modo in cui chiediamo e cerchiamo di dare ragioni. In tale contesto, dobbiamo essere chiari sul fatto che questi costrutti – tanto la nostra vita quanto le istituzioni sociali – sono fragili e soggetti a interruzioni in modo ineliminabile. Non si può mai sottolineare troppo spesso o troppo accuratamente quanto debbano essere complesse e interconnesse certe cose per essere presenti in modo non tematico sullo sfondo, così che noi possiamo realizzare la nostra autonomia. Quando ci sono interruzioni, quando qualcosa non funziona più normalmente o smette di funzionare del tutto, allora vediamo all'improvviso quanto questi meccanismi siano complessi. Non è diverso nelle nostre biografie: quando il corpo e la mente non sono più connessi in armonia – dai piccoli tic all'instabilità emotiva, fino alla perdita dei sensi o agli ictus – solo allora, osservando noi stessi o interpretando gli altri e le loro azioni, notiamo che quegli elementi all'improvviso non stanno più funzionando sincronicamente. Questi sono tuttavia elementi che noi presumiamo essere sempre all'unisono e diamo per scontato che lo siano, così da poter comprendere qualcosa come una perso-

na, un'azione o un atto linguistico (il quale è ovviamente un complesso intreccio di significato, validità e onde sonore). L'antropologia filosofica è una proposta che tenta di cogliere questa complessità e che evita di iniziare con l'ideale regolativo di formalizzazione, l'idea di una "giustificabilità rigorosa" o la pretesa di universalità, ma comincia piuttosto nel e con il contesto e la complessità di queste strutture.

Sullo sfondo di queste considerazioni si trova, in ultima istanza, la convinzione pragmatista che i concetti umani siano strumenti per far fronte alle sfide della vita. Come tutti gli strumenti, i concetti possiedono una loro funzione e un loro contesto, una loro portata e un loro limite. Ci sono modi di praticare la filosofia che vengono compiuti come se significato e validità fossero qualcosa di astratto e atemporale, come delle invarianti platoniche. Può darsi che le entità matematiche siano qualcosa di questo tipo; non voglio affermare che non ci siano contesti nei quali abbia effettivamente senso lavorare con tali concetti⁶⁶. Ma sono convinto che tutto ciò che è necessario a una spiegazione della vita umana possiede un indice che fa riferimento alla forma di vita umana (nei relativi contesti che andranno poi specificati). Rendere visibile questo contesto, anche nella sua limitatezza, è uno degli obiettivi che vorrei qui perseguire. La rilevanza di ciò può essere avvertita soprattutto nella discussione del transumanesimo, il quale tenta di eliminare questi contesti, quando all'improvviso ci si chiede: «cos'è che si sta perdendo?».

Questo punto può essere reso anche in termini metodologici: se si parla di "ragion pratica pura", bisogna specificare da *che cosa* ci si deve purificare e *dove* si colloca il confine fra una purificazione sensata da un punto di vista filosofico e una purificazione eccessiva, che viene ricercata solo per inseguire un qualche ideale, divenuto alla fine esso stesso un obiettivo. Si dovrà allora spiegare in che modo ciò che è completamente purificato possa avere una connessione con noi, esseri finiti che non hanno mai giocato nelle sfere della razionalità pura o perfetta. Da un punto di vista metodologico, la questione dovrebbe allora essere: fino a che punto e a quale fine dovremmo idealizzare? Dove e perché l'idealizzazione e la decontestualizzazione sono strategie utili o addirittura indispensabili per la filosofia pratica? Contro la mia proposta di procedere dai concetti spessi [*thick concepts*] che esprimono la nostra forma di vita umana verrà sollevata

⁶⁶ Non vorrei però escludere che l'idea regolativa della rigorosa universalità della validità morale o l'operazione di universalizzazione siano adatte o addirittura indispensabili per alcune questioni etiche. Sono scettico, tuttavia, sul fatto che un'etica filosofica, sviluppata nella forma di una filosofia morale puramente a priori e rigidamente priva di contesto, tenga adeguatamente conto della specificità della forma di vita umana. È differente – ma questo potrebbe essere dimostrato mediante un confronto fra teorie – compiere una (cauta) universalizzazione a partire dalle concezioni contestuali e specifiche, e affrontare la realtà a partire da una tale concezione universalistica di base per poi arricchirne il contenuto.

l'accusa di relativismo. Ma mi sembra una diagnosi errata, poiché qui si tratta solo di riconoscere la relatività e la connessione, oltre che la contingenza e la fallibilità, di tutti gli sforzi umani. I progressi tecnici nel campo della biotecnologia, ad esempio la biologia sintetica, ci mostrano chiaramente come i confini storicamente essenziali alla nostra specie siano ora divenuti oggetto di discussione. Noi distinguiamo fra cose e organismi, una distinzione profondamente radicata nelle nostre esperienze quotidiane e che viene indicata dagli psicologi dello sviluppo come una conquista cognitiva molto precoce. Ma se la biologia sintetica progredisce e raggiunge infine i suoi obiettivi, potrebbe allora divenire chiaro come questa differenza sia molto meno categorica di quanto abbiamo supposto per duemilacinquecento anni. Se ciò diviene argomento di discussione filosofica, l'antropologia pragmatista dovrà allora occuparsi della contingenza dei propri stessi assunti. Ciò genera una tensione con il fatto che, in una certa tradizione, la spiegazione della natura umana viene vista come un superamento della contingenza, nel senso di una ricerca volta a trovare un essere invariante e necessario di tale natura. Questo è il motivo per cui l'antropologia pragmatista, nel modo in cui io la intendo, rappresenta un'alternativa a una precomprensione ampiamente condivisa dell'antropologia filosofica⁶⁷. Quali aspetti, a partire da questa aggiunta qualificante, dovrebbero essere enfatizzati vorrei spiegarlo nella sezione seguente.

1.2.2. Pragmatista

La qualifica di "pragmatista" per la concezione di antropologia filosofica appena chiarita può essere presentata innanzitutto in relazione ad alcune posizioni filosofiche. Karl Marx considerò come principio fondamentale di Hegel, in ultima istanza, il lavoro o, più in generale, l'azione; e come affermò nelle *Tesi su Feuerbach*, nell'idealismo tedesco fu effettivamente sviluppato il lato attivo dell'esistenza umana. Già in Fichte questo lato attivo, come *Thathandlung* (azione-in-atto), costituisce la base del sistema e, secondo la mia interpretazione, autori quali Fichte, Schiller e Hegel rappresentano i primi pragmatisti nella tradizione filosofica con la quale io ho familiarità. Non sono però interessato a quale di queste correnti intellettuali sia la più antica o sia la prima che possa essere legittimamente chiamata "pragmatista", quanto al fatto che si tratti di un'intuizione filosofica acquisita e poi nuovamente persa. Il pragmatismo, se si vuole, è una decisione strategica circa i fenomeni – e gli obiettivi – con i quali si cerca di svolgere il lavoro filosofico-sistematico.

Personalmente, intendo "pragmatista" nel senso di un approccio volto a organizzare la propria concezione filosofica assumendo il concetto di *azione* come

⁶⁷ Del resto, questa precomprensione è spesso condivisa proprio da coloro che sono scettici per principio verso la disciplina dell'antropologia filosofica.

principio centrale; ciò significa, in ultima istanza, chiedersi rispetto a tutti i fenomeni in analisi: in che modo ciò è connesso all'azione umana? Quale posto occupa nel contesto delle nostre azioni? Per molti problemi questo approccio fa effettivamente la differenza: rivolgersi alla matematica a partire dal concetto di azione o farsi guidare dal modello della *Wesensschau* delle entità astratte segna senz'altro uno scarto tanto nell'esecuzione quanto nei risultati ottenibili. Ciò vale anche per le scienze particolari: considerare discipline e teorie come prodotti e strategie d'azione o come una differente forma di entità astratte può avere conseguenze di vasta portata. Il pensiero pragmatista richiede che il primato filosofico ricada sull'aspetto pratico e l'obiettivo della prassi non è necessariamente, né in ultima istanza, la verità, nel senso dell'accertare uno stato di cose indipendente dai nostri contesti, ma la realizzazione, perlomeno sufficiente, dei nostri fini. La ricerca della verità serve qui a raggiungere tali fini; potrebbero esserci situazioni di pura curiosità teorica nei quali l'unico obiettivo è il conseguimento della verità, ma in un approccio pragmatista l'accento cade sulla natura attiva della soggettività umana. Se vedo correttamente, la tradizione empirista della filosofia non mostra affatto questo accento nel suo sviluppo delle teorie etiche. Questa è una differenza filosofica fondamentale, anche se è corretto che William James, uno dei padri fondatori del pragmatismo, collochi se stesso all'interno di questa tradizione.

1.3. *Ascrivitismo*

L'idea centrale dell'ascrivitismo, risalente a H.L.A. Hart, è la tesi secondo cui gli enunciati che usiamo per parlare delle nostre azioni non servono solamente a descrivere gli eventi in questione, bensì anche ad attribuire responsabilità in senso etico o giuridico. Nel corso di questo libro userò "ascrivitismo" come nome per una strategia filosofica generale, mentre "ascrivere" come termine generale per coprire tutti i tipi di predicazione (un approccio più raffinato dovrebbe essere poi sviluppato in un'analisi degli atti linguistici). Sarà sufficiente iniziare con un breve schizzo dell'idea di base di Hart e del suo sviluppo attraverso Sneddon. Hart scrive:

Il mio intento, in questo saggio, è di mostrare che l'analisi filosofica del concetto di azione umana [...] è risultata insufficiente e confusionaria, e ciò in parte almeno perché proposizioni del tipo "L'ha fatto lui" sono state tradizionalmente considerate soprattutto come descrittive, mentre la loro funzione principale è quella che io vorrei chiamare *ascrivitiva*, consistendo essa, letteralmente, nell'ascrizione di responsabilità per azioni che sono state compiute, così come la funzione principale di proposizioni del tipo "Questo è suo" è quella di ascrivere

un diritto di proprietà⁶⁸.

La concezione di Hart dell'ascrittivismo soffre di un'ambiguità nell'esatta determinazione della sua tesi secondo cui gli enunciati sulle azioni sono «fondamentalmente ascrittivi»⁶⁹. Hart oscilla nel suo contributo fra la tesi *debole* per cui molte ascrizioni di azioni non sono solamente descrizioni o spiegazioni, ma anche attribuzioni di responsabilità; la tesi *più forte* per cui la funzione primaria di queste ascrizioni di azioni consiste nell'attribuzione di responsabilità; e la tesi *forte* per cui queste ascrizioni di azioni hanno esclusivamente la funzione di attribuire responsabilità⁷⁰.

Una versione forte della posizione ascrittivista potrebbe essere formulata in modo consistente in una variante cognitivista, vale a dire tenendo ferma la concezione per cui le attribuzioni di responsabilità poggiano anche su condizioni di applicazione criticabili. Uno sguardo all'uso degli enunciati sull'azione mostra molto rapidamente come la versione forte di ascrittivismo dia eccessiva unilateralità ed enfasi, senza alcuna necessità né guadagno, a un aspetto senz'altro centrale, ma che probabilmente non è nemmeno primario in tutti i contesti. Se una detective, durante un interrogatorio, prova a ricostruire il corso degli eventi di un crimine, molti dei suoi enunciati sull'azione avranno una funzione innanzitutto descrittiva. La critica iniziale alla concezione di Hart è stata perciò in grado di mostrare piuttosto rapidamente come essa soffra di ambiguità e, alla luce dei molteplici usi degli enunciati sulle azioni, di una persistente sotto-complessità. Lo stesso Hart, infatti, ha poi abbandonato la sua proposta e non l'ha approfondita oltre.

Nella sua monografia *Action and Responsibility*, Andrew Sneddon ha ripreso l'idea di fondo dell'ascrittivismo, poiché convinto che

gli ascrittivisti avessero una buona idea, ma che non siano riusciti a vedere chiaramente quale quest'idea fosse⁷¹.

Il suo neoascrittivismo si basa sulla tesi centrale per la quale «la possibilità di attribuire responsabilità per un evento è una *type necessary condition* di quell'evento affinché esso conti come un'azione»⁷² – dove per «*type necessary condition*» si intende una condizione necessaria «per l'esemplificazione di un genere, o *type*»⁷³. A differenza di Hart, che ha avanzato un'analisi degli enuncia-

⁶⁸ H.L.A. HART, *The Ascription of Responsibility and Rights*, in *Logic and Language*, ed. by A.G.N. Flew, Blackwell, Oxford 1951, pp. 145-166: 145 (trad. it. *L'ascrizione di responsabilità e di diritti*, in H.L.A. HART, *Contributi all'analisi del diritto*, a cura di V. Frosini, Giuffrè, Milano 1964, pp. 3-36: 5; trad. it modificata).

⁶⁹ Ivi, p. 146 (p. 6: trad. it modificata).

⁷⁰ Cfr. ivi, pp. 160 e sgg. (pp. 29 e sgg.).

⁷¹ A. SNEDDON, *Action and Responsibility*, Springer, Dordrecht 2006, p. 5.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, nota 13.

ti linguistici, con la sua concezione Sneddon pretende di sviluppare un «progetto metafisico»⁷⁴. Egli ritiene questa una differenza centrale fra la sua proposta e quella degli ascrittivisti originari. Tuttavia, per quanto riguarda i miei obiettivi in questo libro, questa differenza non è essenziale, ma è importante che Sneddon rifiuti l'interpretazione forte della proposta di Hart e conceda così che gli enunciati sulle azioni abbiano anche una funzione descrittiva. L'intuizione più profonda di Sneddon, ad ogni modo, è che i criteri che Hart ha individuato come base dell'attribuzione di responsabilità non debbano essere intesi solamente come caratteristici del nostro concetto di azione, ma che siano condizioni costitutive delle azioni stesse. Inoltre, è rilevante come sia Hart che Sneddon ricavano questi criteri dalla pratica sociale d'uso di queste attribuzioni e quindi, se si vuole, dalla prammatica⁷⁵. In altre parole, sono le regole di una pratica sociale che, in quanto *type necessary conditions*, forniscono questo «aspetto socio-pragmatico»⁷⁶, che Hart aveva ancora limitato al concetto di azione, e che in Sneddon diventa invece un criterio che costituisce le azioni stesse. Perciò egli rifiuta come approcci inadeguati le riduzioni naturalistiche e le concezioni metodologico-individualistiche dell'agire umano.

Un'antropologia pragmatista, i cui requisiti sono formulati lungo queste linee-guida, può essere praticata in fin dei conti solo come disciplina orientativa e critica. È *orientativa* nel renderci chiaro ciò che in certi casi ci confonde e lo fa mostrandoci quali cose vengono condotte fuori dal loro equilibrio, ad esempio attraverso cambiamenti tecnici, e chiarendoci che cosa è in gioco nei nostri dibattiti valutativi. E può essere *critica* nel senso che essa mostra quali perdite e quali possibilità abbiamo nel compiere certe azioni o cosa dobbiamo aspettarci quando decidiamo seguendo certe massime. In forza della sua connessione con gli interessi conoscitivi umani e la capacità di porre obiettivi – connessione inscritta nel pragmatismo –, così come per la sua adesione al fallibilismo, un'antropologia pragmatista sviluppata in questo modo deve revocare le sue pretese di validità ed evitare con cautela le generalizzazioni: questo tipo di antropologia non può quindi avere una funzione primariamente prescrittiva. Questo è in evidente tensione con la rappresentazione, divenuta dominante nella modernità, secondo cui l'essenza della morale risiede proprio nel suo carattere prescrittivo, legalistico. Se è vero che qui ci troviamo di fronte a una differenza significativa fra il modo in cui la filosofia morale moderna comprende se stessa, da una parte, e il modo in cui lo fa l'antropologia pragmatista, dall'altro, la relazione fra i due dev'essere determinata in maniera più precisa. Ci sono diverse opzioni, che

⁷⁴ Ivi, p. 10.

⁷⁵ Ivi, p. 25.

⁷⁶ Ivi, p. 41.

possono essere distinte attraverso tre domande:

(D1) L'antropologia pragmatista è eticamente neutrale⁷⁷?

Se si risponde alla prima domanda in modo affermativo (D1.1), la domanda che segue è allora questa:

(D2) La portata e i confini dell'etica dovrebbero essere limitati a quelli dell'antropologia pragmatista?

Se anche a questa domanda viene data risposta affermativa (D2.1), allora la tensione che viene qui individuata deve portare a una revisione della filosofia morale moderna. Se invece a questa domanda si risponde negativamente (D2.2), deve allora esserci per la filosofia morale moderna una qualche risorsa giustificativa che, in linea di principio, non può essere colta dall'antropologia pragmatista.

Se invece non si concepisce l'antropologia pragmatista come eticamente neutrale, cioè se si risponde negativamente alla prima domanda (D1.2), allora la tensione che viene così individuata dà luogo al seguente interrogativo:

(D3) In che relazione stanno gli aspetti eticamente non-neutrali dell'antropologia pragmatista rispetto alla filosofia morale moderna?

È ovvio che ciò lascia spazio perlomeno alle tre seguenti opzioni:

(D3.1) Sulla base della filosofia morale moderna, l'antropologia pragmatista eticamente non-neutrale dev'essere rifiutata in quanto moralmente inadeguata. Da ciò si potrebbe dedurre o la pretesa di rinunciare al progetto di un'antropologia pragmatista in favore di un'antropologia filosofica eticamente neutrale (rendendo in questo modo rilevante la domanda complementare (D2) anche per questa antropologia filosofica eticamente neutrale); o si potrebbe dedurre la pretesa più forte di rinunciare all'intera antropologia filosofica in quanto impresa, in generale, moralmente inaccettabile (qualora si assuma che non possa esserci un'antropologia filosofica eticamente neutrale).

(D3.2) In alternativa, si potrebbe distinguere fra il campo della morale moderna e un più vasto campo dell'etica. Per via delle sue forti pretese di validità, la filosofia morale moderna ritiene che questo campo debba avere priorità lessicale; gli aspetti compatibili con l'antropologia pragmatista, o con l'etica inclusa in questa antropologia, dovrebbero allora essere ammissibili solo nella misura in cui risultano compatibili con le implicazioni della filosofia morale moderna.

⁷⁷ Con "eticamente neutrale" si intende che l'antropologia pragmatista non formula direttamente assunti etici, né contiene indirettamente assunti che la rendono incompatibile con assunti etici.

(D3.3) Infine, si potrebbe pretendere che le affermazioni della filosofia morale moderna vengano ridotte in modo da essere compatibili con i parametri posti dall'antropologia pragmatista. Oppure si potrebbe avanzare la pretesa più forte per cui la concezione della filosofia morale moderna venga concepita come sempre incompatibile con l'antropologia pragmatista.

Nell'ambito di questo libro non sarò in grado di determinare se qui ci sono altre alternative teoriche possibili, né potrò spiegare in dettaglio quale di queste opzioni considero maggiormente giustificata. La concezione di antropologia pragmatista che sto tratteggiando non è eticamente neutrale, né potrebbe essere tradotta in una versione eticamente neutrale. Per la mia concezione restano di conseguenza aperte solo le opzioni (D3.2) e (D3.3), fra le quali però non deciderò. Una decisione del genere, infatti, qui non solo è impossibile, dal momento che richiederebbe una giustificazione esaustiva che non posso dare in questo libro, ma non è neanche necessaria: il mio obiettivo qui, infatti, è semplicemente quello di mostrare ciò che un'antropologia pragmatista compresa in questi termini può offrire alla filosofia contemporanea. Dalla prospettiva della filosofia morale moderna questo è, se non inaccettabile, allora troppo poco o perlomeno non abbastanza. Se si debba seguire l'ideale teorico della filosofia morale moderna può essere discusso. Dalla prospettiva di un'antropologia pragmatista, tuttavia, si deve innanzitutto pagare lo scotto e dire: il lavoro principale della filosofia pratica è, entro i suoi limiti, l'orientamento – e l'ermeneutica critica è il suo metodo.

2. *Identità personale*

In questo e nel prossimo capitolo vorrei spiegare l'interazione fra l'identità personale e lo status morale degli individui umani. In questo modo, le relazioni di riconoscimento che hanno luogo nelle nostre attribuzioni etiche riguardanti la personità dell'essere umano e il suo status morale dovrebbero essere individuate sulla base di una spiegazione ascrittivista della nostra pratica etica⁷⁸.

Tanto il nostro parlare di identità personale (includendo i termini "persona", "personalità" o "personità"), quanto il nostro parlare di status morale dell'essere umano sono solo in parte elementi delle nostre pratiche etiche quotidiane. In queste, infatti, noi parliamo anche di persone e delle loro personalità; e nel contesto di tutti i giorni, parlare di status morale, affrontando ad esempio il problema dell'inizio della vita umana in relazione alla medicina riproduttiva o all'aborto, è divenuto pratica comune. Tuttavia, ciò non dovrebbe indurci a trascurare il fatto che questi termini sono chiariti in modo inadeguato all'interno del quadro del nostro discorrere quotidiano. Qualsiasi tentativo di spiegazione filosofica deve perciò includere questi dati iniziali del linguaggio comune. Pertanto, interessi filosofici specializzati (come ad esempio il bisogno di sistematizzazione) e altri presupposti filosofici (provenienti dall'ambito della filosofia della mente o della metaetica) devono diventare una componente inevitabile di ogni spiegazione (o ricostruzione) della nostra pratica etica⁷⁹.

In questo capitolo verrà sviluppata una proposta, motivata filosoficamente, per l'analisi della nostra concezione (o delle nostre concezioni) dell'identità personale, al fine di sciogliere il dibattito mediante la distinzione fra quattro differenti questioni. Il tema centrale di questo capitolo è svolto a partire dall'assunto che l'identità personale, nel senso di personità e personalità, dev'essere com-

⁷⁸ Per maggiori dettagli cfr. i capitoli 1 e 7 di questo volume.

⁷⁹ Da un punto di vista metaetico, questa è filosofia costruttiva in senso stretto; cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, cap. 3 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 58-76).

presa come fenomeno sociale costituito attraverso relazioni di riconoscimento.

Viene quindi sviluppata l'idea che l'identità personale è essenzialmente costituita attraverso relazioni sociali che hanno luogo in relazioni di riconoscimento⁸⁰. Al fine di valutare la plausibilità di questa ipotesi, il problema dell'identità personale viene distinto in quattro ambiti problematici interconnessi (2.1). A partire da questi quattro ambiti, né il problema dell'unità, né quello della persistenza possono essere risolti ricorrendo a concetti di persona, motivo per cui anche l'identità personale, intesa in questo senso, non è costituita socialmente (2.2). In questo capitolo, tuttavia, viene abbracciata la concezione per cui non solo le condizioni della personalità, ma anche la struttura della personalità dell'essere umano – ovvero gli altri due ambiti nei quali si scompone il problema dell'identità personale – possono essere meglio compresi come costituiti socialmente, e in particolare mediante relazioni di riconoscimento reciproco (2.3).

Il mio obiettivo è quindi mostrare il carattere essenzialmente sociale dell'identità personale degli esseri umani. Al posto dell'espressione "identità personale", comunemente usata in letteratura, ne preferisco alcune più complesse, quali "l'identità personale degli esseri umani" o "l'identità degli esseri umani"; a mio parere, infatti, la questione dell'identità personale è spesso posta in modo errato.

Ci sono tre ragioni di ciò: *per prima cosa*, "persona" e "identità" sono termini complessi e possiedono significati differenti a seconda del contesto. Distinguendo fra questi significati, la questione iniziale si scompone, il che rende possibile classificare correttamente numerose intuizioni connesse al tema dell'identità personale⁸¹. *In secondo luogo*, la retorica dell'identità personale suggerisce che sia possibile trovare delle risposte alle varie questioni riguardanti l'identità senza usare altro termine che quello di "persona". Tuttavia, non appena limitiamo le nostre considerazioni agli esseri umani, come accade in questo capitolo, dobbiamo considerare la possibilità che non tutte le nostre questioni riguardanti l'identità possano essere risolte attraverso l'uso del termine "persona", ma dipendano da ciò che gli esseri umani sono⁸². *In terzo luogo*, il termine "identità" è usato spesso in modo ambivalente nelle analisi filosofiche dell'identità

⁸⁰ Questa rete di relazioni di riconoscimento che costituisce la libertà umana concreta è intesa come una struttura di ascrizione che attuiamo nella nostra pratica etica. Nella tradizione della filosofia del diritto hegeliana, questa rete di relazioni intersoggettive realizza anche aree della vita sociale costituite istituzionalmente.

⁸¹ Questo argomento è svolto più nel dettaglio in M. QUANTE, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, e Id., *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012².

⁸² Molti importanti esperimenti mentali, nel contesto dell'analisi dell'identità personale, risultano insignificanti o fuorvianti non appena si considerano i limiti che ne derivano, come il modo in cui le convinzioni umane sono realmente sviluppate; cfr. K. WILKES, *Real People*, Clarendon Press, Oxford 1988.

personale e ciò crea ulteriori difficoltà non appena intuizioni che si riferiscono all'identità numerica vengono spostate in ambiti completamente diversi, spesso portando la discussione fuori strada⁸³.

Per questa ragione, vorrei stabilire due premesse esplicite che sono alla base degli argomenti presentati più avanti:

- (P1) Il problema filosofico dell'identità personale dev'essere distinto in almeno quattro problemi, in modo da ottenere una serie di questioni all'interno di ognuno di essi, da una parte, e poter discutere le relazioni fra le quattro serie, dall'altra⁸⁴.

Benché sia da compiere una distinzione fra questi quattro problemi, essi non sono completamente indipendenti l'uno dall'altro: le decisioni in relazione a un problema possono avere (e di solito hanno) conseguenze per la risoluzione degli altri. Le varie risposte date a ciascun problema devono perciò essere anche esaminate nel loro insieme, così da poter comprendere il quadro generale. In molti luoghi c'è più di una possibilità per risolvere un problema specifico di identità personale. In questi casi dobbiamo tenere a mente il quadro generale e chiarire quali requisiti dovrebbe soddisfare la nostra teoria nel suo complesso. Altrimenti, le risposte filosofiche diventano più arbitrarie del necessario.

- (P2) È impossibile risolvere tutti i problemi connessi alla questione dell'identità personale in una singola⁸⁵ concezione senza commettere un'illegittima riduzione della complessità dei fenomeni.

Sulla base di queste premesse, vorrei ora introdurre la mia ipotesi, che è spiegata, qualificata e in parte difesa nelle pagine che seguono:

- (IPOTESI) L'identità personale degli esseri umani è costituita essenzialmente attraverso relazioni sociali.

⁸³ Questo aspetto viene analizzato più dettagliatamente in M. QUANTE, *Menschliche Persistenz*, in *Person*, hrsg. von D. Sturma, Mentis, Paderborn 2001, pp. 223-257; Id., *Personales Leben und menschlicher Tod*, cit.; Id., *Person*, cit.; una strategia simile può essere trovata anche in J. PERRY, *Identity, Personal Identity, and the Self*, Hackett, Indianapolis 2002.

⁸⁴ Non conosco nessun punto di vista che differenzi le quattro domande nel modo da me sostenuto; molti filosofi, tuttavia, hanno suggerito che l'area tematica è in qualche modo suddivisa; cfr. C.M. KORSGAARD, *Personal Identity and the Unity of Agency*, «Philosophy and Public Affairs», 1989, XVIII, pp. 101-132, o M. SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1996, i quali distinguono tra aspetti metafisici e aspetti pratici dell'"identità" personale. Anche D.C. DENNETT, *Brainstorms*, Harvester, Sussex 1978, si occupa di quest'area problematica, ricorrendo alle parole chiave "condizioni della personalità" e "condizioni dell'identità trans-temporale delle persone" e dedicando singoli capitoli a ciascuna di esse, ma senza stabilire una connessione tra loro. L'intuizione per cui le questioni dell'unità e della persistenza devono essere trattate separatamente si trova in D.H.M. BROOKS, *The Unity of the Mind*, St. Martin's Press, New York 1994.

⁸⁵ "Singola" indica qui un approccio che si basa completamente o sulla prospettiva dell'osservatore o su quella del partecipante.

Dal momento che il termine “identità personale” – quantomeno in contesti filosofici – può causare incomprensioni ed evocare intuizioni filosofiche o prefilosofiche fuorvianti, sono necessari alcuni chiarimenti: senza dubbio, l’identità numerica rappresenta una relazione che merita un proprio interesse filosofico; ma se stiamo cercando una risposta al problema dell’“identità” personale, non la troveremo nell’ambito dell’identità numerica⁸⁶. Nelle fantasie fantascientifiche sulla fusione o la scissione di persone, o sul trasferimento di stati mentali da un cervello all’altro (o a contenitori di dati, a metà cervelli e così via), gli aspetti formali dell’identità numerica senz’altro sono rilevanti. Questo capitolo, tuttavia, riguarda questioni che mirano a relazioni e caratteristiche differenti rispetto a quelle rilevanti per l’identità numerica⁸⁷.

2.1. *Quattro dimensioni dell’identità personale*

Al fine di mettere in evidenza la dimensione sociale della personalità umana, distinguiamo fra i seguenti quattro problemi:

- (A) *Il problema delle condizioni della personalità (PCP)*: Quali caratteristiche o capacità un’entità deve avere a propria disposizione per appartenere alla classe delle persone?

La risposta alle condizioni della personalità implica la creazione di una lista delle caratteristiche che rendono tale una persona – una lista delle cosiddette *caratteristiche person-making*. Tale questione viene occasionalmente trattata in letteratura sotto il titolo di “identità personale” e se ne parla spesso come della cosiddetta “identità qualitativa”. Al fine di escludere una fonte di possibili incomprensioni, nel mio lavoro non uso questa terminologia per l’“identità”.

- (B) *Il problema dell’unità della persona (PUP)*: Quali condizioni devono esistere affinché un’entità *A* sia esattamente *una* persona [*one person*] a esattamente un dato tempo?

Nel contesto dei disturbi di personalità, ad esempio, si presenta la questione di ciò che determina se ciascuna di diverse persone esiste in quanto connessa a un solo essere umano individuale a un certo punto nel tempo o se un’unica persona-gruppo esiste in quanto connessa a diversi esseri umani (ciò ha giocato

⁸⁶ Per evitare confusioni, quando delinea la mia posizione uso il termine “identità” solo nel senso di “identità numerica”.

⁸⁷ Si tratta principalmente di questioni pratiche riguardanti l’autonomia, la responsabilità morale, l’interesse personale o la sopravvivenza personale; cfr. C.M. KORSGARD, *Personal Identity and the Unity of Agency*, cit.; R. MARTIN, *Self-Concern*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; C. ROVANE, *The Bounds of Agency*, Princeton University Press, Princeton 1998; M. SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, cit.; ID., *Self and self-interest*, in *Personal and Moral Identity*, ed. by A. MUSSCHENGA et al., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 25-49.

un certo ruolo nella storia del concetto di “personalità multiple”). Affrontando le questioni dell’identità personale, questo problema – discusso piuttosto di rado in letteratura – viene talvolta trattato sotto la parola-chiave “identità sincrona”⁸⁸. Tuttavia, dato che la relazione di identità come tale non è affatto connessa al tempo, ma è piuttosto una relazione atemporale, questa designazione è fuorviante. Se ci chiediamo cosa deve accadere a un’entità *A* affinché essa conti come esattamente *una* persona in un certo tempo, stiamo allora provando a specificare le condizioni di verità di enunciati del seguente tipo: *A* è in *t* una e solamente *una* persona. Il concetto di identità numerica è chiaramente inutile in questo contesto (o è utile solo per scopi molto limitati). Piuttosto, dobbiamo affrontare la questione di quale tipo di entità sia *A*. Dal momento che ci occupiamo di persone, sembra come se il problema delle condizioni della personità PCP e il problema dell’unità della persona PUP siano direttamente collegati l’uno all’altro. Tuttavia, come mostrato dalle tre opzioni seguenti, le cose sono un po’ più complicate:

In primo luogo: caratterizzando *A* *essenzialmente* come persona, segue che *A* è essenzialmente *una* persona. Ciò è vero perlomeno se accettiamo l’assunto ontologico generale secondo cui tutto ciò che è essenzialmente un *X*, è esattamente *un unico X* [*one X*]. Se *A* dovesse cambiare in una o più entità, cesserebbe di esistere e smetterebbe di essere l’entità che è attualmente. (Se *non* avesse cessato di esistere non appena avesse smesso di essere *X*, allora non sarebbe stata del genere *X* *essenzialmente*). Ciò che rende *A* una persona, rende *A ipso facto* esattamente *una* persona – non di più, non di meno. In questo caso, le condizioni della personità contengono criteri sufficienti per risolvere il problema dell’unità della persona (ossia: PCP risponde immediatamente a PUP, poiché “essere essenzialmente una persona” è sulla lista).

In secondo luogo: se *A* è solo *accidentalmente* una persona, ma appartiene essenzialmente a un differente tipo *X* (per esempio, vulcaniano o angelo), allora, in linea di principio, *A* potrebbe essere una o più persone (dove “essere” va qui inteso in senso predicativo). Le condizioni della personità ora potrebbero essere redatte in modo che ci possa essere solamente *una* persona per ogni essere umano (ossia “una persona è *un* organismo con le capacità *F, G, H*”). Dall’altra parte, le condizioni corrispondenti potrebbero anche essere redatte così che ci possa essere più di una persona per ogni essere umano (ad esempio, una persona per ogni flusso di coscienza o per ogni personalità – come nei casi di disturbo di personalità multiple o di emisferi cerebrali separati) o una singola persona per

⁸⁸ In filosofia della mente, l’unità della coscienza viene discussa come tema indipendente. Nella letteratura di ricerca che si occupa di identità personale, questo problema non si propone se seguiamo la regola: un essere umano – una persona (ad esempio quando discutiamo di persone-gruppo o di disturbi di personalità multiple).

un gruppo di umani o vulcaniani.

La variante più complicata in base alla quale PUP è risolto rispondendo a PCP può quindi essere riassunta come segue: nella prima fase, A è caratterizzato per mezzo di un differente concetto sortale⁸⁹ X (essere umano o marziano, ad esempio), il quale contiene i criteri per risolvere il problema dell'unità per entità di questo tipo X (ossia: la risposta alla questione delle condizioni di X implica quasi direttamente la risposta alla questione dell'unità di X). Nella seconda fase, abbiamo risposto a PCP in modo che una entità di tipo X sia *esattamente una persona* a questo punto nel tempo se è *esattamente una* entità di tipo X a questo punto nel tempo. In questo caso, le risposte a PCP e al problema dell'unità di X forniscono una soluzione per PUP esattamente al momento nel tempo in cui sono realizzate tutte le condizioni per rendere una entità di tipo X *una persona* a quel punto nel tempo.

In terzo luogo: un'altra possibilità è quella per cui la risposta a PCP non implica la condizione per cui le entità di un dato tipo X (vulcaniano o essere umano, per esempio) debbano essere esattamente *una persona* in *un* punto nel tempo per contare come persone. In questo caso, possiamo persino chiederci se A in t sia davvero una persona; o possiamo anche chiederci se A in t sia esattamente *una persona*. In questo senso, possiamo provare a risolvere PUP caratterizzando A per mezzo di un concetto sortale Z che non designi una sostanza (come "personalità" o "flusso di coscienza"). Detto ciò, l'ipotesi potrebbe essere proposta in modo che, in casi di disturbi della personalità multipla o di emisferi cerebrali separati, diverse persone "condividano" un unico organismo umano. Assumere questa posizione, tuttavia, significherebbe rinunciare a un principio che normalmente accompagna come cosa ovvia la nostra concezione degli esseri umani, ossia il fatto che un essere umano debba essere connesso con esattamente *una persona* (perlomeno in *un* punto nel tempo) per contare come persona umana.

(C) *Il problema della persistenza della persona (PPP): Quali condizioni devono darsi affinché A in t_1 sia la stessa persona di B in t_2 ?*⁹⁰

Questa domanda si riferisce al significato centrale nel dibattito legato al termine "identità personale" – vale a dire quello di persistenza, sopravvivenza o identità diacronica, cioè di identità nel lungo termine. Esattamente come nei casi già menzionati, l'uso dell'espressione "identità" è fuorviante, dal momento

⁸⁹ In letteratura l'espressione "concetto sortale" è impiegato in modi differenti. In questo capitolo è usato come termine generico, il che significa che ci sono i concetti sortali che offrono i criteri di unità e persistenza (sostanze-sortali) e quelli che non lo fanno (fasi-sortali).

⁹⁰ Formulando il problema in questo modo, si presuppone che la persistenza sia dipendente dal sortale; cfr. D. WIGGINS, *Sameness and substance renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

che cerchiamo le relazioni che devono esistere (in modo non triviale) affinché gli enunciati sull'identità siano veri. (Ovviamente, la relazione stessa d'identità deve esistere affinché gli enunciati sull'identità possano essere veri, ma tale evidenza è non-informativa). La nostra domanda sulla persistenza "A in t_1 è la stessa persona di B in t_2 ?" assume che A in t_1 e B in t_2 siano persone. L'unica cosa che vogliamo sapere è se essi siano o no la stessa persona.

La prima questione che si presenta è se la "personalità" implichi criteri che definiscono quale relazione debba esistere fra A in t_1 e B in t_2 affinché A in t_1 e B in t_2 siano un'unica e stessa persona. Se la risposta è positiva, allora si può rispondere a PPP ricorrendo a PPC, e l'unica questione aperta è *quale* di questi criteri e relazioni sia decisivo per determinare la medesimezza [*sameness*] di A e B al corrispondente punto nel tempo.

Tuttavia, se a questa prima questione rispondiamo negativamente, allora non possiamo chiarire PPP facendo riferimento a PPC; al contrario, si presenta la questione di quale caratterizzazione di A in t_1 e B in t_2 fornisca dei criteri di persistenza. Quale concetto sortale X può risolvere il problema della persistenza riguardo l'entità A? Qui si nasconde un ulteriore problema. Dal momento che ciascuna entità A possiede numerose qualità, dobbiamo chiederci se ciascun criterio sortale possa o meno fornire aiuto nel risolvere il problema della persistenza. Poiché ci siamo impegnati in una risposta negativa (deppennando già la personalità dalla nostra lista), dobbiamo ora specificare quali caratteristiche dei sortali siano decisive per fornire questi criteri di persistenza (o quali siano decisive per non farlo). Ho argomentato altrove⁹¹ più ampiamente in merito al fatto che i concetti sortali ricercati devono essere quelli che designano generi naturali e si riferiscono perciò a leggi causali che, per entità di questo genere, definiscono quali cambiamenti siano compatibili con la loro persistenza (e quali non lo siano)⁹².

(D) *Il problema della struttura della personalità (PSP): Qual è la struttura fondamentale del condurre la vita di una persona?*

Le persone sono entità in grado di avere differenti relazioni con sé stesse. Tra queste, ci sono relazioni di autovalutazione, autoidentificazione e autocritica. Le persone – in un senso che dev'essere ancora precisato – possono sviluppare concetti riguardo a chi sono e chi vogliono essere. Nella tradizione di Erik Erikson, questa forma di autoriferimento viene indicata come "identità", specialmente nella psicologia sociale e della personalità; parliamo perciò di "crisi d'identità" di una persona quando questa, ad esempio, perde fiducia nei valori

⁹¹ Cfr. M. QUANTE, *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*, Springer, Basel 2017.

⁹² In questa concezione, i possibili limiti della nostra pratica linguistica (come la vaghezza dei concetti) portano solo a problemi epistemologici, ma non a problemi ontologici.

verso i quali ha orientato se stessa. In quanto segue, definisco questa complessa struttura la “personalità” di una persona (coprendo con ciò quello che numerosi filosofi hanno chiamato “identità narrativa o biografica”)⁹³.

Il mio approccio nel considerare PSP in modo differente rispetto a PPP e PUP non mi vincola all’ipotesi secondo cui una risposta al primo problema può essere data in modo completamente indipendente dagli altri due ambiti. Tuttavia, non dovrebbe essere assunto che le risposte a PPP e PUP implicano anche risposte univoche a PSP; dovremmo piuttosto abbandonare l’idea di poter risolvere con una singola concezione i quattro ambiti problematici qui distinti. *A fortiori*, non è d’aiuto tentare di risolvere PPP e PUP analizzando la struttura della personalità dell’essere umano. Ci sono – quantomeno per gli esseri umani – molte relazioni differenti fra personità, unità, persistenza e personalità, ma sono sostanzialmente più indirette e più complesse di quanto suggerisca la maggior parte delle teorie a me note.

Come spiegherò nella terza sezione, la personalità di una persona è costituita essenzialmente attraverso relazioni sociali ed è per questo che la mia IPOTESI si occupa principalmente di PSP. A supporto di questa IPOTESI, discuto anche un po’ PCP, dal momento che questo problema è legato a PSP. In questo contesto, sostengo che personità e personalità sono determinate socialmente. Per prevenire qualsiasi timore che una tale argomentazione possa condurre a concezioni inaccettabili sulla persistenza, nella seconda sezione pongo l’accento sul fatto che, sebbene la personalità sia determinata socialmente, ciò *non* vale per la persistenza degli esseri umani, dal momento che la personalità non fornisce alcuna condizione di persistenza⁹⁴.

Due note a margine

Prima di affrontare questo compito, lasciatemi fare due osservazioni principalmente terminologiche.

(i) Sebbene il riferimento alle “persone” nel nostro linguaggio quotidiano e in molti contesti filosofici non è né problematico né inusuale, vi sono tuttavia alcuni pericoli che lo accompagnano nel particolare contesto della “identità” personale. Quando caratterizzo qualcuno come una persona, la/lo descrivo in un certo modo (le/gli ascrivo le cosiddette caratteristiche *person-making*) e le/gli attribuisco un certo status etico. Sebbene gli aspetti descrittivi e valutativi possono essere separati, in linea di principio, spesso vanno mano nella mano nel nostro linguaggio quotidiano. In questa prima sezione mi concentro esclusiva-

⁹³ Per maggiori dettagli sul concetto di “personalità” cfr. le mie spiegazioni in *Personale Identität und Tiefenhirnstimulation*, in *Therapie und Person*, hrsg. von A. Manzeschke, M. Zichy, Mentis, Münster 2013, pp. 27-46.

⁹⁴ Per un’indagine esaustiva di questo tema cfr. Id., *Personales Leben und menschlicher Tod*, cit.

mente sull'uso descrittivo; passo all'uso valutativo e alla connessione fra questi due usi nel prossimo capitolo.

(ii) Utilizzo l'espressione "persona" come una forma per descrivere un'entità *A* determinata come una persona sulla base di una lista di caratteristiche *person-making*; allo stesso tempo, mi occupo esclusivamente degli esseri umani, cosicché le espressioni "persona" e "persona umana" sono utilizzate da qui in avanti in modo intercambiabile. Una conseguenza di questa specificazione è che i miei argomenti non possono essere utilizzati senza ulteriori clausole per tutti i generi di persone. Dovrebbe inoltre essere chiaro che la proprietà di essere un umano è una condizione non solo non necessaria, ma anche insufficiente per essere una persona. In altre parole, la mia concezione ammette esseri umani che – in un uso descrittivo del termine – non sono persone.

2.2. Il carattere non-sociale di unità e persistenza

La concezione della relazione fra PCP, PUP e PPP dipende in modo decisivo dal fatto che "persona" viene considerata una sostanza-sortale che fornisce le condizioni di unità e persistenza delle persone o semplicemente una fase-sortale.

Possiamo ora domandarci se il concetto di "persona" offra i criteri per rispondere a PPP; la mia risposta è: dipende da ciò che consideriamo come condizioni di persistenza e da quali condizioni di adeguatezza esigiamo da una teoria della persistenza degli esseri umani. Esiste un insieme di caratteristiche che solitamente riteniamo essere ciò che la relazione di persistenza degli organismi (umani) deve mostrare (la maggior parte delle quali indico qui *ex negativo*):

- non dovrebbe essere arbitraria (o ad hoc);
- non dovrebbe dipendere da pratiche sociali o valori condivisi;
- non dovrebbe dipendere da convenzioni sociali o linguistiche;
- dovrebbe rispettare il principio del "solamente *X e Y*";
- non dovrebbe essere revisionista rispetto alla nostra comprensione quotidiana degli esseri umani⁹⁵.

Inoltre, una concezione della persistenza degli organismi umani dovrebbe metterci nelle condizioni di specificare i criteri per l'inizio e la fine dell'esistenza degli organismi umani e che siano connessi ai criteri che la biologia e la medicina forniscono per tali questioni. Le condizioni di persistenza degli organismi umani, infine, dovrebbero essere determinate in un modo che ci consenta di avere accesso epistemico intersoggettivo ad essa.

⁹⁵ Il principio del "solamente *X e Y*" sostiene che la questione se *X* è identico a *Y* dipende solamente da *X* e *Y* e non da un terzo candidato *Z*. Si veda ad esempio H. NOONAN, *Personal Identity*, Routledge, London 1989, p. 16.

Come chiarito da John Locke molto tempo fa, potrebbe essere impossibile soddisfare tutte queste richieste, dal momento che la nostra comprensione quotidiana dell'“identità” personale combina il concetto di “essere umano”, da una parte, e il concetto di “persona”, dall'altro, in un modo complicato e forse persino inconsistente. Questo conflitto nella nostra comprensione quotidiana deriva dal fatto che l'“identità” personale e l'“identità” degli esseri umani sono di solito intrecciate l'una con l'altra così strettamente che, per la maggior parte del tempo, non abbiamo alcuna necessità di distinguere in modo chiaro fra noi in quanto esseri umani e noi in quanto persone.

Tuttavia, gli esperimenti mentali di Locke e, più avanti, quelli di molti altri nella sua tradizione creano situazioni nelle quali le nostre intuizioni concernenti la personalità e l'“identità” biologica (o corporea/fisica) perdono la loro chiarezza. La risposta dello stesso Locke è ben nota: egli assume che il concetto di “persona” offre i criteri per risolvere PPP. In questo modo, le condizioni di persistenza degli esseri umani e delle persone sono divergenti (quantomeno in linea di principio)⁹⁶.

In opposizione a Locke, penso che il concetto di “persona” non offre alcun criterio per la persistenza, se prendiamo seriamente le condizioni di adeguatezza che sono appena state formulate per la relazione di persistenza. La ragione principale di ciò è che la “personalità” è una caratteristica complessa, costituita socialmente e che dipende da valori e pratiche culturali (si veda sotto). Ciò vale anche per la prospettiva cosiddetta cartesiana o alla prima persona, espressa negli enunciati in prima persona, e specialmente per le frasi nelle quali articoliamo ricordi delle nostre stesse azioni o delle nostre stesse percezioni. Questo è il motivo per cui la concezione secondo cui l'identità di una persona è basata su affermazioni alla prima persona, non costituite socialmente, può essere giustificata solo in un quadro teorico che separa rigidamente la natura mentale e linguistica di tali proposizioni alla prima persona. L'assunto di una concezione del genere, tuttavia, dà luogo a un dilemma: o la possibilità di utilizzare questi presunti fatti in un contesto sociale viene persa del tutto, poiché queste espressioni alla prima persona sono private, in senso stretto, o la loro integrazione nella nostra pratica le rende dipendenti, in ultima istanza, dalla maniera in cui le espressioni alla prima persona vengono utilizzate nella nostra realtà sociale.

Mi sembra inoltre molto plausibile il fatto che un essere umano, nel corso del suo (normale) sviluppo, possa diventare una persona e che più avanti perda

⁹⁶ Questa interpretazione di Locke contraddice gli interpreti che negano che Locke abbia voluto dare una qualche risposta a PPP e che sostengono invece che si occupi solo di PSP; cfr. C. ROVANE, *The Bounds of Agency*, cit. Tuttavia, sono dell'opinione che Locke mescoli i quattro problemi che qui cerco di differenziare, di modo che nelle sue argomentazioni possono essere ritrovate tracce di ciascuno di essi; questa è anche la ragione per cui non è possibile sostenere semplicemente che la sua teoria presenta una risposta a uno solo dei vari problemi qui presentati.

nuovamente questa complessa proprietà, senza dover smettere con ciò di persistere. Fintanto che non asseriamo che le persone sono sostanze che mantengono la proprietà della “personità” in senso essenziale, possiamo stabilire che la “personità” può essere definita come una proprietà complessa di entità, che però non è una sostanza-sortale esprimente criteri per la persistenza.

La mia risposta positiva a PPP – risposta che, allo stesso tempo, mostra chiaramente il perché reputo corretto parlare della persistenza degli esseri umani – è che siamo alla ricerca di un concetto-sortale X che offra i criteri per determinare se una entità di tipo X in un punto nel tempo sia la stessa entità di tipo X in un differente punto nel tempo. Come ho spiegato nel dettaglio altrove⁹⁷, esiste una speciale classe di sortali che fornisce tali criteri per la persistenza e soddisfa gran parte delle condizioni che noi ci aspettiamo dalla relazione di persistenza degli esseri umani: i concetti di genere naturale, ossia quelli che fanno riferimento alle specie biologiche. Questi sortali si riferiscono in modo indessicale a caratteristiche effettive delle specie. Scoprire come sono composte queste caratteristiche è compito della biologia. Le leggi biologiche determinano quale sviluppo attraversa generalmente un esemplare di una certa specie, a quali cambiamenti esso può sopravvivere e quali sono le condizioni per l’inizio e la fine della sua esistenza. Poiché tali leggi biologiche non sono costituite dal caso, da convenzioni sociali o da valori (se si presume che non siano anche leggi causali in senso stretto), esse ci offrono un concetto di persistenza che è determinato come una sequenza di eventi regolati da leggi e costituiti dalla vita di un organismo; quest’ultima concezione, infatti, è coerente con gran parte delle nostre intuizioni⁹⁸. E poiché le leggi corrispondenti sono compatibili perlomeno con scenari controfattuali in cui queste leggi rimangono costanti, vengono coperte anche molte delle nostre intuizioni modali. Molti esperimenti mentali particolarmente fantasiosi e che estendono i nostri concetti fino a mondi possibili in modo puramente logico non possono essere certo integrati all’interno di questo approccio. Ciò, tuttavia, non mi crea problemi, poiché sono dell’idea che le nostre intuizioni sulla persistenza degli esseri umani non hanno origine nel concetto di identità numerica, né sono svincolate dai contesti reali nei quali di solito le utilizziamo: semplicemente, non possediamo delle intuizioni chiare nei casi concepiti all’interno di tali fantasie fantascientifiche. Come riscontrato da Locke, oggi dobbiamo affrontare persino casi reali di intuizioni conflittuali (come i disturbi di personalità multipla), dal momento che talvolta collassa l’armonia *contingente* e fragile fra personità ed esistenza umana.

⁹⁷ Cfr. M. QUANTE, *Menschliche Persistenz*, cit.; ID., *Person*, cit.; ID., *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*, cit.

⁹⁸ Questa concezione orientata alla scienza è compatibile con la possibilità che in natura esistano anche relazioni che presentano un carattere cosiddetto “proto-sociale”.

In sintesi, per via delle ragioni esposte sopra, la mia risposta a PPP è la seguente: la “personità” non fornisce alcuna condizione per la persistenza; non esistono speciali condizioni di persistenza per le persone. Esistono, tuttavia, certi concetti-sortali che offrono criteri abbastanza buoni da soddisfare gran parte dei nostri standard per la relazione di persistenza. Nel caso degli esseri umani, il concetto biologico di “essere un *essere umano*” fornisce criteri necessari e sufficienti. Se l’evoluzione portasse alla nascita di persone-ameba, il concetto biologico di “ameba” dovrebbe svolgere questo compito in loro vece. Ciò significa che non c’è un’unica, specifica relazione di persistenza per ogni (genere di) persona – a meno che non accettiamo che solo gli esseri umani possono essere delle persone; perlomeno concettualmente, tuttavia, ciò non è garantito dalle condizioni della personalità, poiché non c’è alcun riferimento agli esseri umani in questa connessione. E quantomeno in contesti filosofici e religiosi, il concetto di “persona” è utilizzato anche per entità non-umane, in particolare per un Dio concepito come personale.

Tuttavia, potrebbe anche accadere che non venga trovato alcun significato che sia neutrale rispetto alla specie. La ragione di ciò è che non possiamo escludere la possibilità che le condizioni della nostra esistenza umana abbiano un’influenza così forte sulla nostra comprensione della personalità da renderci impossibile comprendere pienamente ciò che una persona non-umana potrebbe essere (alludendo a Wittgenstein, potremmo dire che qui siamo prigionieri della nostra natura umana). Tornerò su questo punto nell’ultima parte di questo capitolo (2.3.3).

2.3. Il carattere sociale di “personità” e personalità

È giunto ora il momento di occuparci della questione del senso in cui l’“identità” personale possiede un carattere sociale. Tale questione è correlata al primo e al quarto ambito problematico (condizioni della personalità, struttura della personalità).

2.3.1. Il carattere sociale di “personità” e personalità

Se *A* e *B* sono entrambe persone, la proprietà della “personità” è istanziata due volte. Tuttavia, non intendiamo solamente che *A* e *B* sono entrambe persone; intendiamo qualcosa di più, ossia che sono persone *diverenti*. Per di più, non intendiamo che *A* e *B* sono due persone diverenti solamente perché, ad esempio, sono due esseri umani diverenti, ma anche perché ognuno di loro realizza la personalità in modo individuale. “Essere una persona”, possiamo stabilire, è esemplificato individualmente da *A* e *B*. Nel caso della proprietà di essere blu, o

parliamo di due istanziazioni che esemplificano differenti *sfumature* del colore blu, o possiamo limitare il criterio di individuazione al fatto che le due istanziazioni di blu ricorrono in luoghi *differenti* nello spazio-tempo.

Nel caso degli esseri umani, sono dell'idea che questa esemplificazione individuale – che io chiamo la “personalità di un essere umano” – sia il risultato della complessa interazione fra autorelazioni individuali e relazioni ad altri nelle quali un essere umano è posto o nelle quali può entrare. Gli esseri umani costruiscono una personalità e questa è una manifestazione della natura attiva e pratica della nostra mente: una dimensione dell'attivo essere-nel-mondo dell'esistenza umana. È grazie a quest'ultima caratteristica che considero le persone come moralmente responsabili e autonome e assumo che abbiano interesse per il proprio benessere. Per questa ragione, le due strategie menzionate sopra (la strategia della “sfumatura” e il criterio dello spazio-tempo) non sono sufficienti a spiegare che cosa costituisce la personalità di un essere umano individuale.

La complicata struttura interna della personalità di un essere umano non potrebbe emergere se gli esseri umani non avessero le caratteristiche menzionate da Locke nella sua famosa risposta al PCP: una persona è

un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi⁹⁹.

Senza l'abilità di pensare pensieri alla prima persona, senza coscienza del flusso del tempo, senza un portale sulle azioni e le esperienze passate attraverso la memoria e senza l'aspettativa anticipatoria del proprio futuro, gli esseri umani non sarebbero nella posizione di vivere come persone autrici delle proprie azioni, dei propri piani e dei propri progetti. Non sarebbero né capaci di accettare la responsabilità delle azioni, né capaci di attribuire queste agli altri; non giocherebbero un ruolo nelle interazioni sociali, all'interno delle quali, come risultato delle proprie azioni, essi pretendono rispetto per la propria autonomia, e quindi per la propria personalità, e concedono questo rispetto agli altri¹⁰⁰. In ciò troviamo la risposta alla questione del perché e del come PCP e PSP siano così fortemente intrecciati l'uno con l'altro: tutte le caratteristiche e le abili-

⁹⁹ J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, II, XXVII, § 9 (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano, N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, p. 394).

¹⁰⁰ Se leggiamo la famosa definizione di Locke come risposta al PCP, diviene chiaro che molto di quello che Locke ha da dire riguardo alla struttura essenzialmente alla prima persona della personalità può essere inteso come input indiretto al PSP – e non come risposta al PPP (come sostengono i difensori del criterio di memoria nei dibattiti odierni). Ciò spiega anche la linea di argomentazione che si occupa della “persona come concetto forense” e delle questioni di responsabilità e punizione. Locke stesso, tuttavia, ha cercato di trovare una risposta comune per PSP e PPP.

tà che si collocano fra le condizioni della personità *rendono anche possibile* a un'entità sviluppare la propria personalità ed esprimere la propria prospettiva e individualità. Avere una personalità è una condizione necessaria e sufficiente per essere una persona – e viceversa¹⁰¹.

In che modo la personità è una questione impartita socialmente? Qui devo limitarmi ad alcuni brevi commenti. Innanzitutto, dobbiamo distinguere fra lo status della personità e le caratteristiche *person-making* alle quali stiamo facendo (implicitamente o esplicitamente) riferimento per attribuire tale status a un'entità. Sebbene le caratteristiche *person-making* possano essere più o meno soddisfatte, e sebbene per poter attribuire lo status della personità all'individuo esistano modi differenti di rispettare questa lista, non dobbiamo compiere l'errore di pensare che lo status stesso della personità possa avere gradazioni differenti o significati differenti (a seconda del modo concreto nel quale un'entità soddisfa le caratteristiche *person-making* sulla lista). Dal momento che lo status della personità assume uno speciale significato morale nelle nostre pratiche sociali, dovremmo comprendere la personità (nel senso di status) come un concetto-soglia¹⁰². Non c'è dubbio che, in questo senso di status, essa viene per definizione illustrata socialmente. Ma è plausibile anche assumere che la personità, nel senso di un'entità che soddisfa i requisiti sulla lista delle caratteristiche *person-making*, sia anche un fatto sociale?

La lista di caratteristiche *person-making* che otteniamo dalle nostre pratiche sociali è complessa; essa si differenzia fra le varie culture ed epoche storiche, oltre che a seconda del contesto – quantomeno nella nostra società. A mio parere, è uno sforzo filosofico vano tentare di definire l'essenza della personità, riducendo la flessibilità e la complessità che si trovano *de facto* nella nostra pratica quotidiana di ascrizione (per questo motivo, è anche improbabile che per il concetto di "personità" venga identificata una sola lista di caratteristiche e abilità necessarie e collettivamente sufficienti che sia del tutto non controversa). Quello di "personità" non è un concetto scientifico completamente analizzabile nella prospettiva dell'osservatore; ciò, tuttavia, non esclude che alcune caratteristiche *person-making* possano essere descritte in termini scientifici. Alcune voci sulla nostra lista potrebbero essere accessibili a una spiegazione scientifica; ma per altro verso, il fatto che tale voce sia sulla nostra lista di caratteristiche

¹⁰¹ Due chiarimenti sono appropriati a questo punto: in primo luogo, questa prospettiva mi vincola alla tesi secondo la quale i pensieri (o le esperienze) in prima persona non sono già sufficienti affinché il soggetto sia una persona. In secondo luogo, l'affermazione di cui sopra mostra un bisogno di perfezionamento per il contesto dei disturbi di personalità. Tuttavia, per il caso standard, rispetto al quale tali malattie psichiche sono le eccezioni, ciò risulta comunque adeguato.

¹⁰² C'è un valore di soglia che ogni entità deve superare per poter contare come persona. Ogni entità che supera questo valore di soglia conta come persona in senso pieno, vale a dire indipendentemente dalla misura in cui il valore di soglia viene superato. Tuttavia, questa affermazione non significa che questa soglia possa essere raggiunta in un solo modo.

person-making non può essere spiegato senza fare riferimento alle pratiche sociali¹⁰³. Ciò vale anche per il peso relativo attribuito ai vari criteri quando ci chiediamo se un'entità soddisfa la lista delle caratteristiche *person-making*; tale questione dev'essere anche spiegata con riferimento alle nostre pratiche sociali e agli obiettivi legati ad esse. Inoltre, la maggior parte delle caratteristiche sulla nostra lista dovrebbe poter darsi per gradi, per cui entra necessariamente in gioco un'ulteriore dimensione per le interpretazioni sociali. Ovviamente, questo argomento non può mostrare che sia possibile – almeno in linea di principio – una spiegazione filosofica della lista delle caratteristiche *person-making* senza fare affidamento alle pratiche sociali nelle quali questi criteri sono incorporati. Tuttavia, penso sia sufficiente declinare l'onere della prova a coloro che sostengono che l'elenco delle caratteristiche *person-making* può essere reso plausibile senza riconoscere il significato costitutivo che le pratiche sociali hanno per la lista e per la sua struttura interna. Ciascuno di questi tentativi di naturalizzazione – tentativi che contestano che la personità sia un fatto sociale – deve contenere l'affermazione secondo cui i criteri incorporati nelle nostre pratiche sociali sono da interpretare in modo meramente epistemico. Ciò porterebbe infatti a quei dubbi scettici sulla nostra pratica etica segnalati sopra in merito alla prospettiva cartesiana alla prima persona¹⁰⁴.

In conclusione, torniamo alla mia asserzione secondo cui la personità di un essere umano è costituita *essenzialmente* attraverso relazioni sociali. Questa affermazione rappresenta l'IPOTESI per cui non è possibile ridurre la dimensione intersoggettiva della personità al ruolo causale della socializzazione o a un evento "scatenante". La personità è costituita *essenzialmente* attraverso relazioni sociali dal momento che è possibile *essere* una persona (e non solo *diventare* una persona) solo all'interno di esse. Proprio come le regole degli scacchi costituiscono il fatto che una certa mossa sia "arrocco", queste relazioni sociali costituiscono il fatto che qualcuno sia davvero una persona. Ciò non riguarda esclusivamente la realizzazione di un potenziale (sebbene questo ne faccia obbligatoriamente parte); è possibile essere una persona, assumersi la responsabilità o pretendere il rispetto della propria personalità solo in un mondo sociale costituito da regole sociali. Tutto ciò non è un componente della prima natura che la prospettiva "trasversale" [*sideways-on*] della scienza o uno "sguardo da nessun luogo" possano spiegare. Piuttosto, gli aspetti fattuali cui faccio riferimento (essere una persona, assumersi responsabilità, ecc.) sono afferrati e intesi

¹⁰³ Una riduzione naturalistica o scientifica sarebbe possibile solo se l'ambiente sociale, compreso il nostro comportamento linguistico, potesse essere spiegato naturalisticamente.

¹⁰⁴ La questione delle proto-forme di riconoscimento già presenti in ambito pre-sociale dovrebbe essere rigorosamente distinta da tale programma naturalistico di riduzione. Il naturalismo riduttivo può spesso accompagnare tali sforzi, ma questa non è una conseguenza convincente da un punto di vista logico.

innanzitutto nella nostra forma di vita, all'interno della quale comprendiamo noi stessi e gli altri come agenti morali, come persone e individui, ognuno dei quali si batte per sviluppare la propria personalità ed esprime in questo modo chi lei o lui è e chi lei o lui vuole essere. Se accettiamo che la personalità e la lista delle caratteristiche *person-making* siano realizzate socialmente, è facile allora accettare che anche la struttura della personalità di un essere umano sia realizzata socialmente. Come affermato sopra, questa struttura è il risultato delle complesse autorelazioni e relazioni sociali nelle quali gli esseri umani possono entrare e nelle quali di fatto normalmente entrano.

2.3.2. Difesa indiretta dell'IPOTESI

Se siamo d'accordo che la mia IPOTESI è vera per PCP e PSP, ma non per PUP o PPP, allora non ci sono *prima facie* buone ragioni per contestarla. Di conseguenza, vorrei ora corroborare la plausibilità dell'IPOTESI difendendola in modo indiretto. Ci sono una serie di obiezioni e preoccupazioni che fanno esitare i filosofi nell'accettare questa IPOTESI. Tuttavia, se tali preoccupazioni possono essere sconfessate, la validità dell'IPOTESI è allora resa ancora più plausibile (ovviamente, ciò vale solo a condizione che si tenga presente che non ci stiamo occupando degli ambiti problematici di PUP e PPP).

(i) *Prima obiezione*: La personalità non è *costituita* socialmente nel senso inteso dall'IPOTESI¹⁰⁵. L'idea di base dietro questa obiezione è che dobbiamo distinguere fra due diversi ruoli che le norme sociali possono giocare: in senso *costitutivo*, le norme sociali sono necessarie e sufficienti ad avere una proprietà (o un certo status, ad esempio essere una figura in una partita a scacchi). In senso *regolativo*, le norme sociali usate per l'attribuzione di una proprietà (o di un certo status) possono essere criticate dubitando che l'entità in questione possieda effettivamente tale proprietà. Consideriamo il seguente esempio: una sostanza *X* è considerata un prodotto terapeutico; sulla base dei risultati della ricerca possiamo tuttavia affermare che *X* non è affatto un prodotto terapeutico poiché non possiede le caratteristiche *Y* richieste a tal fine: il rafforzare la nostra salute, il curare malattie, ecc. L'obiezione ora è che la personalità non sia

¹⁰⁵ Hans Bernhard Schmid ha presentato questa obiezione in uno scambio personale. A mio avviso, egli equipara la mia IPOTESI al convenzionalismo, per cui il convenzionalismo, a suo parere, rappresenta una posizione che implica arbitrarità. Non sono d'accordo con l'equazione della mia teoria con il convenzionalismo se ciò significa vincolarmi al costruttivismo o all'antirealismo; cfr. M. QUANTE, *On the limits of construction and individualism in social ontology*, in *On the Nature of Social and Institutional Reality*, ed. by E. Lagerspetz, H. Ikäheimo, J. Kotkavirta, SoPhi, Jyväskylä 2001, pp. 136-164. In altre parole, l'attribuzione di uno status sociale può avere presupposti che possono essere criticati (o sostenuti) per mezzo di argomenti empirici (descrittivi). L'area del sociale (come quella valutativa nella sua totalità) non è autarchica in senso forte rispetto all'area del naturale (come rispetto a quella puramente descrittiva), come dovrebbe accadere affinché da ciò derivino le conseguenze sostenute da Schmid.

dipendente da norme sociali, ma che queste norme debbano essere comprese in senso regolativo: se *X* presenta tutte le caratteristiche *person-making*, allora è semplicemente falso non attribuire a *X* la personalità.

Vorrei iniziare a rispondere a questa obiezione notando che la distinzione fra l'uso costitutivo e quello regolativo delle norme sociali non è chiaro come in apparenza potrebbe sembrare. Nel caso di una figura degli scacchi, ci sono una serie di caratteristiche *Y* che sono necessarie affinché venga attribuito a un'entità *X* lo status di "figura degli scacchi". Per questo motivo, se un'entità *X* non presenta le caratteristiche *Y*, allora possiamo criticare chi crede che essa sia una figura degli scacchi. Inoltre, a mio parere è più importante mettere in discussione quale relazione esista fra le caratteristiche definite *Y* e lo status attribuito. Comprendere le norme sociali solamente in senso regolativo presuppone che la relazione possa essere ridotta alle caratteristiche *person-making* e che questa lista possa essere analizzata senza il riferimento alle relazioni sociali.

Come ho spiegato sopra (nella sezione 2.3.1), è decisivo distinguere fra (a) lo status della personalità, (b) il modo individuale nel quale un'entità soddisfa la lista delle caratteristiche *person-making*, e (c) queste stesse caratteristiche. Se attribuiamo lo status della personalità a qualcuno, o proviamo a comprenderne la personalità, allora ci riferiamo a queste caratteristiche *person-making*. Un'attribuzione particolare a un'entità individuale si basa su una lista concreta; questa è una struttura di *default-and-challenge*. Per questo motivo, lo status è costituito attraverso l'iscrizione, ma tale iscrizione può essere contestata dimostrando che manca la base richiesta come suo caso standard. La possibilità di scusarsi ed effettuare una correzione non presenta quindi alcun argomento contro il carattere sociale della personalità e l'onere della prova rimane agli oppositori dell'IPOTESI.

La prima obiezione si basa anche su una premessa ulteriore: deve esigere che "considerare gli altri e sé stessi come persone" ed "essere trattati come persona dagli altri" (chiamiamola la *condizione-C*) non appartengano agli elementi essenziali sulla nostra lista di caratteristiche *person-making*. Se includiamo la condizione-C nella lista, persino la versione regolativa sopra suggerita non aiuta granché: riguardo alla condizione-C, la versione costitutiva rientra immediatamente in gioco; il carattere sociale della personalità e della personalità è un risultato diretto di questo criterio costitutivo di una persona. Se la condizione-C non è nella lista, a mio parere dovremmo comunque rifiutare quella lista di caratteristiche *person-making* come condizione insufficiente: lo status della personalità non può essere ridotto al soddisfacimento delle caratteristiche della lista stabilita. Noi potremmo (e dovremmo) certamente criticare qualcuno se questi non tratta come una persona un'entità *X* che presenta le caratteristiche *person-making*. Ma usando questa forma di critica, noi *consideriamo X* come una

persona. Se ammettiamo che la critica è appropriata, non siamo vincolati all'affermazione per la quale la personalità è riducibile al presentare le caratteristiche *person-making*¹⁰⁶.

(ii) *Seconda obiezione*: L'IPOTESI sostiene che la personalità sia costituita *essenzialmente* attraverso relazioni sociali. Ciò significa che tali relazioni non sono solo *necessarie* per lo sviluppo e la realizzazione delle caratteristiche *person-making* (senza la condizione-C), ma anche effettivamente *costitutive*, nel senso che lo status della personalità richiede il riconoscimento come persona da parte degli altri e il riconoscimento degli altri come persone. Una persona reale può esistere solo all'interno di relazioni genuinamente sociali¹⁰⁷. Questa implicazione è stata contestata molte volte¹⁰⁸.

Non è Robinson Crusoe (quando vive da solo sull'isola) un controesempio rispetto all'IPOTESI? Possiamo descrivere il suo caso in modo che la sua personalità sia costituita attraverso relazioni sociali in senso causale, ma non, tuttavia, nel senso che io definisco "essenziale". Ma cos'è qui davvero in gioco? Senza dubbio siamo tutti d'accordo sul fatto che Robinson Crusoe presenta ancora le caratteristiche *person-making* e si può anche comprendere come egli tratti se stesso come una persona. Sembra dunque essere una persona.

Dal momento che si tratta di un caso straordinario, *potrei* anche accettare questa eccezione all'IPOTESI; ma non credo di doverlo fare: o stabiliamo noi stessi la necessaria relazione sociale esaminando se con Robinson, in queste condizioni, abbiamo a che fare con una persona (il che vorrebbe dire che in questo caso le nostre considerazioni non sono irrilevanti, ma contano esse stesse come fattore costitutivo)¹⁰⁹; oppure la questione è cambiata, poiché ora vogliamo sapere se Robinson Crusoe, in questo isolamento, possa considerare se stesso come una persona. Dal momento che Robinson può ricordare d'essere stato trattato come una persona e di aver trattato gli altri come persone, non vedo qui alcun motivo di contestazione. Accettare questo, però, non mi vincola alla tesi secondo cui queste abilità di Robinson Crusoe sono sufficienti allo status morale

¹⁰⁶ Nella nostra corrispondenza personale, Schmid sostiene che essere una persona non richiede necessariamente che io mi consideri una persona, né che lo faccia qualcun altro. Io contesto questa premessa, ma ammetto che la maggior parte delle caratteristiche *person-making* possono essere descritte senza riferimento alla proprietà della "personalità". Si tratta semplicemente del fatto che la "personalità" non è riducibile ai fattori abilitanti (senza la condizione-C). Ringrazio il prof. Schmid per questi chiarimenti.

¹⁰⁷ Senza dubbio, resta ancora molto lavoro da fare per determinare il modo in cui le regole sociali e le persone sono costitutive.

¹⁰⁸ Tale argomentazione si basa chiaramente su una *petitio principii*, ma lo stesso vale anche per l'altra conclusione. Per questo motivo, non posso fare altro che dimostrare di poter accettare tutte le descrizioni plausibili di Robinson Crusoe senza dover rinunciare all'IPOTESI.

¹⁰⁹ E qui è fondamentale contare anche quella che descrive e valuta il controfattuale come parte della situazione complessiva da considerare; su questo punto cfr. cap. 5.

della personalità in senso pieno¹¹⁰. La ragione di ciò è che le abilità di Robinson Crusoe sono state costituite in passato attraverso relazioni sociali, e anche se ora (nel momento in cui discutiamo questo problema) diventa solo una questione di costituzione sociale in senso generico, la costituzione essenziale ha avuto già luogo in passato¹¹¹.

(iii) *Terza obiezione*: La successiva preoccupazione che l'IPOTESI potrebbe sollevare deriva dal fatto che la personalità è uno status significativo dal punto di vista etico, quantomeno nella nostra cultura. Non è forse una conseguenza dell'IPOTESI il fatto che qualcuno non possa essere maltrattato quando non viene trattato come una persona, essendo il suo riconoscimento come persona di gran lunga la prima condizione necessaria per la sua personalità? Questa obiezione presenta una sfida seria, ma la situazione è anche più complicata. Innanzitutto, l'IPOTESI non sostiene che *tutti* debbano trattare *X* come una persona affinché sia vero che *X* sia una persona. In secondo luogo, è vero che, se considero uno scenario nel quale *X* possiede tutte le caratteristiche *person-making* della nostra lista, tranne l'essere riconosciuto nella sua comunità, se sostengo che i membri della sua comunità lo stanno trattando *ingiustamente*, allora io lo sto trattando – *in modo controfattuale rispetto a quel contesto* – come una persona. Se *effettivamente* – in una situazione condivisa – tratto *X* come una persona, mentre gli altri membri della mia comunità non lo fanno, possiamo mettere in discussione (secondo una strategia di *default-and-challenge*) chi ha commesso un errore riguardo alle caratteristiche *person-making*¹¹². Oppure possiamo porre la domanda su chi ha commesso in questo caso un errore morale. In casi del genere, la questione se *X* sia o meno una persona rimane aperta, sebbene non sia una questione aperta che *X* sia portatore di alcune caratteristiche *person-making*¹¹³. Come con tante altre questioni etiche, determinare una soluzione efficace a questo problema è un processo sociale difficile e complesso. Come in tutti questi casi, ci sono dei fatti dall'altra parte (o da questa parte) dell'ambito etico o sociale ai quali possiamo fare riferimento se vogliamo decretare se *X* è

¹¹⁰ Si veda la mia analisi del concetto hegeliano di "personalità" ed "essere un agente", dove concedo questa possibilità; cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 § 2.3 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 91-109).

¹¹¹ Si potrebbe sostenere che questa risposta è una *petitio principii*. Effettivamente è così, ma dal momento che l'obiettivo delle mie argomentazioni è dimostrare che posso fornire un'interpretazione plausibile del caso coerente con la mia IPOTESI, ciò non mi nuoce.

¹¹² Questo è ciò che può accadere se discutiamo se gli embrioni umani siano o meno delle persone.

¹¹³ È diverso il caso in cui *X* richiede che io la/lo tratti come una persona. Comprendere correttamente questa richiesta è sufficiente a obbligarmi a trattare *X* come una persona. Per questo motivo dobbiamo distinguere attentamente tra i casi in cui *X* (anche involontariamente) non è trattata/o come persona e i casi in cui *X* è trattata/o come una non-persona (cioè nella piena consapevolezza che *X* ha in precedenza chiesto di essere trattata/o come una persona).

una persona. Questi fatti, tuttavia, non possono essere l'unico fattore decisivo, poiché siamo *noi* quelli che, in ultima istanza, devono prendere una decisione.

2.3.3. Alcune conclusioni preliminari

La posizione che difendo in questo capitolo mi vincola forse alla nota tesi filosofica secondo cui non esistono concetti isolabili per l'"identità" personale, la personalità o la persona? Se comprendo "identità" come unità e persistenza, allora, in effetti, mi vincolo a tale tesi. Sono fortemente scettico verso la definizione di un concetto di "personità" o "personalità" nella quale non sia contenuta alcuna traccia della nostra personalità *umana*. I nostri concetti sono profondamente influenzati dal modo in cui le cose sono realmente; e molti tentativi filosofici di definire concetti completamente purificati in grado di valere in tutti i mondi logicamente possibili mi sembrano oziosa contemplazione. Le nostre intuizioni mostrano che noi, semplicemente, non possediamo un'intuizione chiara per tutti quegli scenari fantascientifici cui danno valore molti dei filosofi che si occupano di "identità personale". La concezione della persona che utilizziamo e comprendiamo non è slegata dalle nostre esperienze e dai nostri sforzi di essere degli *esseri umani*.

Tuttavia, non esiste alcuna connessione concettuale fra "personità" e "organismo umano" nel senso che solo gli esseri umani possono essere delle persone. Se anche si desse il caso che solamente gli esseri umani fossero nella posizione di essere delle persone, ciò non si baserebbe su una connessione necessaria concettualmente. Non possediamo, però, alcun concetto chiaro di ciò che significhi essere una persona non appartenente alla specie umana. Se un giorno dovessimo incontrare entità che non potremmo evitare di comprendere come persone non-umane, saremmo allora costretti a modificare prima o poi i nostri concetti esistenti. Ciononostante, dovremmo accettare la *nostra* comprensione come punto di partenza. Forse impareremo allora a utilizzare questi concetti come predicati mentali nel caso di animali incapaci di episodi mentali in prima persona, cioè nel senso di *analogie*. Come nel caso del dolore umano e del dolore marziano o del dolore di animali non-umani, è vero ad ogni modo che una differenza nell'essenza del dolore non deve e non dovrebbe portare a una differenza di valore etico.

3. *“Personità” e status morale*

Nello spirito della concezione ascrittivista qui delineata, in quanto segue la “personità” verrà illustrata come la forma concreta assunta dalla nostra pratica di riconoscimento. Questo capitolo si focalizzerà sulle distinzioni esposte nelle pagine precedenti a proposito del modo in cui la personalità e lo status morale di un essere umano sono reciprocamente correlati. Al fine di mostrare ciò in modo più chiaro, verrà operata una distinzione fra vari usi del termine “persona”, usi che spesso si mescolano nelle nostre pratiche quotidiane di attribuzione¹¹⁴. La preoccupazione principale, in questo capitolo, sarà quella di chiarire l’interazione fra le caratteristiche *person-making* e lo status morale degli esseri umani, nella misura in cui noi, da un lato, possiamo comprendere le varie interpretazioni filosofiche di questa connessione come spiegazioni variabili di tale interazione¹¹⁵; e dall’altro, possiamo anche individuare, in questa vasta rete nella quale prende forma la nostra libertà, gli aspetti e i contesti in cui le relazioni di riconoscimento possiedono rilevanza specifica.

In quanto segue svilupperò ulteriormente le dimensioni del significato attribuito al concetto di “persona” e proporrò una risposta differenziata alla que-

¹¹⁴ A livello quotidiano, questi diversi tipi di uso possono essere provati, ma la loro esatta determinazione può avvenire solo nel quadro di una concezione filosofica. Sarebbe un errore credere che l’analisi microscopica contenuta negli atti linguistici quotidiani all’interno delle analisi filosofiche rifletta solo ciò che accade nel nostro discorso quotidiano. In contrasto con molte delle differenziazioni introdotte dalla filosofia come espediente per i suoi interessi specialistici, la nostra pratica quotidiana (etica) è sottodeterminata (in altri casi può anche essere completamente neutrale). Anche la decisione di parlare di diversi modi d’uso di un termine (anziché un equivoco) si basa su presupposti filosofici di ampio respiro (nel mio caso, si basa su una teoria del significato come uso ispirata alla teoria degli atti linguistici di Wittgenstein e Austin).

¹¹⁵ Le caratteristiche e abilità che intendiamo come caratteristiche *person-making* sono quelle che compongono la personalità degli individui umani. Per ragioni che vengono spiegate più avanti, assumo che si tratti di una lista aperta e che le caratteristiche o abilità si collochino su una scala graduata. Sembra una cosa sicura assumere che si diano varie combinazioni di queste caratteristiche e abilità, ognuna delle quali è sufficiente per far contare come una persona un individuo umano (in senso descrittivo).

stione della sua rilevanza per lo status morale dell'individuo umano¹¹⁶. Dopo alcune osservazioni metodologiche preliminari (3.1), distinguerò fra quattro modi d'uso del concetto di "persona" (3.2). A partire da ciò, passerò poi al problema della sua rilevanza come criterio normativo per la determinazione dello status morale dell'essere umano (3.3); infine, riassumerò brevemente le conseguenze derivanti dalle nostre considerazioni sul concetto di "persona" e sul ruolo del riconoscimento all'interno di questa rete (3.4).

3.1. Osservazioni metodologiche preliminari

Quello di "persona" è un concetto complesso, che è utilizzato in contesti diversi e in modi variabili e che ha una storia lunga e complicata. Per tutti questi motivi può essere utile ricordare alcuni prerequisiti metodologici fondamentali per una migliore comprensione di ciò che segue¹¹⁷.

In primo luogo, è vero che i concetti non sono entità auto-identificanti o auto-esplicitanti; ogni concetto utilizzato per la classificazione di oggetti o per l'assegnazione di un'entità a un set di entità di un certo genere presuppone l'esistenza di criteri in base ai quali è possibile decidere se la classificazione proposta nella modalità "questo è un F " è stata eseguita correttamente¹¹⁸. In altre parole, devono esserci delle caratteristiche che consentano di considerare la x in questione come un membro del gruppo F (queste caratteristiche sono costitutive per l'essere F di x , cioè non sono criteri meramente epistemici). Da ciò segue quindi che nessun concetto può funzionare come criterio di se stesso¹¹⁹.

Se l'attribuzione di uno specifico status morale G è connessa allo stesso tempo con la classificazione di un x come un F , cioè se i diritti (e forse anche i doveri) morali sono derivati dall'essere un F , allora il concetto di classificazione

¹¹⁶ Per "essere umano" intendo un organismo umano, cioè né un cadavere né una vita umana al di sotto del livello dell'organismo (come cellule umane o sottosistemi organici); per maggiori dettagli cfr. M. QUANTE, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, cap. 3.

¹¹⁷ Le osservazioni in questa sezione non pretendono di essere ipotesi originali o l'espressione della mia posizione sistematica, ma dovrebbero ricordare, al contrario, solo le condizioni indiscusse e indiscutibili di ogni uso razionale di concetti e argomentazioni; per una breve presentazione della storia del concetto di "persona" cfr. anche ID., *Person*, in *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, hrsg. von S. Gosepath et al., I-II, de Gruyter, Berlin 2008, pp. 977-981.

¹¹⁸ Ciò non significa che ogni parlante dev'essere in grado di prendere tale decisione; data la posizione linguistica operativa, può anche accadere che un parlante faccia riferimento a conoscenze specialistiche per indicare i criteri in questione.

¹¹⁹ Per i concetti che consentono la graduazione possono darsi casi nei quali si contesta l'attribuzione di un'entità all'estensione del concetto in questione; questi casi, tuttavia, devono rappresentare l'eccezione a qualsiasi concetto e qualunque dissenso dev'essere anche spiegato in modo perlomeno razionale facendo riferimento ad altri criteri, se non addirittura deciso in modo univoco.

F deve fare riferimento, *in secondo luogo*, a criteri normativi che possono essere chiamati in causa come giustificazione per la corrispondente attribuzione di status (lo schema è: *x* ha lo status morale *G* poiché *p*; nel nostro caso: *x* è *F*)¹²⁰. Di solito pretendiamo che la proposizione *p* sia legata alle caratteristiche dell'entità *x* che consentono, o piuttosto richiedono, che a *x* venga attribuito lo status morale *G*. Inoltre, tale giustificazione *p* per l'attribuzione dello status "*x* è *G*" dovrà anche sostenere come proprio sfondo una teoria etica implicita o esplicita (in particolare, questa teoria di sfondo dev'essere plausibile, ragion per cui le caratteristiche di *x* identificate in *p* sono sufficienti per attribuire lo status *G* a *x*). In altre parole, l'attribuzione di uno status morale richiede una giustificazione, che deve a sua volta soddisfare degli standard di plausibilità¹²¹.

In terzo luogo, si deve notare che il significato di un concetto e la sua rilevanza per le interrelazioni argomentative non possono essere chiariti adeguatamente se vengono ignorati i modi specifici attraverso i quali questo concetto viene usato nei diversi contesti. L'esistenza di modi d'uso tanto diversi o l'acquisizione di varie funzioni che possono determinare il concetto di "persona" non ci obbligano ad assumere che si tratti di un equivoco. Ma da ciò non si può neanche concludere che si tratti di un unico concetto, le cui differenti modalità d'uso sono irrilevanti per la sua spiegazione, né che questo concetto debba presentare un significato principale che può essere spiegato facendo riferimento solamente a uno dei suoi usi (qui possiamo ricorrere alla concezione del secondo Wittgenstein delle cosiddette "somiglianze di famiglia").

3.2. Il concetto di "persona": quattro modalità d'uso

Se alla radio sentiamo un avviso che dice che sull'autostrada principale ci sono delle persone, immaginiamo che lì ci sia un gruppo di esseri umani. Lo stesso probabilmente vale anche se leggiamo l'informazione che un ascensore può trasportare un certo numero massimo di persone alla volta. Se invece sentiamo che sull'autostrada ci sono degli animali, molto probabilmente non pensiamo a degli esseri umani¹²².

¹²⁰ Qui uso il termine indefinito "fa riferimento" poiché in questo capitolo vorrei lasciare aperta la questione di come vengono precisate esattamente le relazioni tra la condizione *G*, con la quale viene assegnato uno status morale, e la condizione (o le condizioni) che è possibile citare per giustificare l'attribuzione di questo status morale *G*. Ciò potrebbe essere spiegato nell'ambito della metaetica.

¹²¹ Mi interrogo su come ciò possa accadere in condizioni di pluralismo in *Menschenwürde und personale Autonomie*, Meiner, Hamburg 2014².

¹²² Nel caso dell'ascensore, ciò potrebbe dipendere dal relativo contesto; nell'astronave Enterprise sarebbe bene non includere solo gli esseri umani nella determinazione del numero di persone. E se per esempio nell'ascensore di una clinica veterinaria venissero appese le informazioni

A prima vista, ciò parla a favore dell'ipotesi della coestensività, secondo la quale l'equazione fra "essere umano" e "persona" fa parte del significato linguistico quotidiano di questi concetti. Sentire però un comunicato secondo il quale "dei bambini stanno giocando sull'autostrada", fa sorgere dei primi dubbi sul fatto se sia vero che gli esseri umani sono considerati come persone a ogni punto nel tempo delle loro esistenze. L'assunto secondo cui "persona" ed "essere umano" hanno di solito la stessa estensione non solo va di pari passo con l'ipotesi della coestensività, ma indica anche che essi possiedono il medesimo status etico. Qui però devono essere sollevati ulteriori dubbi: evidentemente, gli avvisi del bollettino del traffico o l'informazione nell'ascensore non hanno a che fare con il denotare eticamente le persone di cui si parla, distinguendoli da bambini o animali, ma con il riferirsi a loro linguisticamente (cioè con il notificare). Ai fini della prima informazione di avvertimento, non sembra essenziale se si stia parlando di persone o di esseri umani: si potrebbe anche star parlando di adulti, operai edili, atleti o dimostranti. Non si tratta primariamente di mostrare lo status di essere una persona, ma del riferimento linguistico agli oggetti. Se però sentiamo il comunicato d'emergenza "mucca in fuga si scontra con un'auto. Nessuna persona ferita", veniamo allora a sapere che un animale è stato ferito o persino ucciso, ma non delle persone. In tali comunicati, il concetto di "persona" viene utilizzato non solo, e neanche primariamente, per fare riferimento a singoli oggetti. Si tratta piuttosto di indicare lo status degli oggetti di cui si parla tramite questo riferimento (nel nostro caso, per informarci che non si è verificato alcun danno a persone, ma solamente a oggetti)¹²³.

Non è possibile comprendere con quale funzione e modalità d'uso viene utilizzato il termine "persona" basandosi esclusivamente sul concetto, ma è necessario analizzarne il contesto e l'atto linguistico corrispondente. Tuttavia, gli esempi quotidiani appena presentati mostrano chiaramente come noi non possiamo semplicemente utilizzare *una* funzione o *un* genere di utilizzo come base per l'analisi filosofica, così da individuare *il* concetto di "persona" escludendone altri. Se prendiamo in considerazione il diverso *uso* linguistico – quotidiano, tecnico specializzato o filosofico – del concetto di "persona", riconosciamo due coppie di modalità d'uso che possono essere combinate fra loro. Come è facile aspettarsi dopo quanto è stato detto, troviamo un uso descrittivo e uno valutativo.

Il concetto di "persona" è utilizzato in maniera *descrittiva* da chiunque con-

secondo cui solo un certo numero di esseri viventi può essere trasportato contemporaneamente, sarebbe chiaro che non si dovrebbero contare solo gli esseri umani. Vista in questo modo, è allora assolutamente sensato che il carico massimo in ascensori sia sempre indicato in peso.

¹²³ Per quanto riguarda lo status morale degli animali, la loro classificazione come "cose" è stata progressivamente rivista. A mio parere, ciò indica il perfezionamento della dicotomia esclusiva "persona versus cosa" attraverso una distinzione diversificata.

cluda, dopo un ampio studio psicologico sul comportamento biologico e animale, che Charlie, l'eroe della serie tv *Il nostro amico Charlie*, è una persona¹²⁴. Ciò che si intende con questo enunciato è che lo scimpanzé Charlie possiede una quantità sufficiente di attributi e qualità caratteristici per la personità e che perciò conta come una persona (in senso descrittivo). In questo uso è valido anche l'ordine inverso della relazione di giustificazione: se si assume che Flipper sia una persona in senso descrittivo, allora questa attribuzione asserisce che il delfino Flipper presenta in misura sufficiente le caratteristiche e le abilità necessarie per la personità. Tuttavia, nulla viene detto sullo status etico di Charlie, Flipper e altre entità, fintanto che non siano state spiegate la valutazione etica stabilita sulla base della personità e le caratteristiche e abilità che la accompagnano. Per dare corpo a questa connessione, in altre parole, devono essere identificati i presupposti etici e metaetici assunti.

Il seguente enunciato può servire da esempio dell'uso *prescrittivo*: gli esperimenti con gli embrioni umani sono eticamente inammissibili poiché gli embrioni sono persone. In un simile enunciato – che può essere sentito facilmente nel contesto degli attuali dibattiti sociali e politici sugli approcci appropriati all'inizio della vita umana – il concetto di “persona” è utilizzato in una modalità prescrittiva: la presunta personità degli embrioni umani viene utilizzata come giustificazione di un'affermazione etica che esprime uno status etico rilevante¹²⁵. In modo analogo al caso dell'uso descrittivo, anche quello prescrittivo del concetto di “persona” trova una relazione di giustificazione inversa: se ad esempio si assume che alle cellule staminali dell'embrione umano dev'essere attribuito uno status etico che contraddistingue solamente le persone, allora ne consegue che le cellule staminali dell'embrione umano sono persone. Contrariamente al caso dell'uso descrittivo, ciò non dice nulla circa ulteriori caratteristiche o abilità che accompagnano la personità di un'entità. Per colmare questa lacuna, dev'essere spiegato se il concetto di “persona” viene utilizzato in senso descrittivo e, se è così, con quali contenuti.

Oltre a questa distinzione fra uso descrittivo e uso prescrittivo del concetto

¹²⁴ Il modo in cui i contenuti di questo uso descrittivo vengono poi precisati ulteriormente dipende dalla concezione filosofica della personità; la mia caratterizzazione non influisce su questo livello di spiegazione ulteriore.

¹²⁵ Questa analisi opera a livello della nostra pratica linguistica quotidiana ed è quindi compatibile con diverse interpretazioni filosofiche. Il fatto che uno status morale rilevante sia legato alla personità o che ciò sia giustificato in modi differenti dipende, ovviamente, dalla concezione dell'etica e della metaetica che ne sta alla base. Il fatto che – in una modalità da “scarica barile” – lo speciale status morale della personità sia affidato a una, alcune o tutte le caratteristiche *person-making* dipende anche da decisioni filosofiche aggiuntive (cfr. la sezione 2.3). Inoltre, le spiegazioni precedenti non rispondono alla questione di quale status morale specifico vada di pari passo con la personità (nel senso prescrittivo), o di quali diritti e doveri derivino da questo status morale rilevante.

di “persona”, dev’essere presa in considerazione anche una seconda coppia di possibili modalità d’uso, la quale riguarda la *funzione* logica o grammaticale. Da un lato, il concetto di “persona” viene utilizzato ricorrendo all’articolo determinativo (“la”) o un pronome dimostrativo (“questa”, “quella”) per riferirsi a un’entità in quanto cosa individuale. Ciò accade per esempio nella frase “questa persona ha vinto il jackpot nella nostra lotteria”, o “la persona che ha visto l’incidente dovrebbe per favore contattare l’amministrazione dell’università!”. In senso stretto, il riferimento viene qui assicurato mediante il pronome dimostrativo, possibilmente accompagnato dal gesto indicativo di colui che parla, o mediante una distinzione (“la persona che...”). In questo uso *referenziale*, dunque, il concetto di “persona” non viene utilizzato per determinare l’appartenenza di un’entità all’insieme delle persone.

Proprio questa assegnazione all’insieme delle persone è invece utilizzata nell’applicazione del concetto di “persona” che vorrei chiamare “uso *sortale*”, come ad esempio nella frase “questa scimmia è una persona”¹²⁶.

Queste due coppie di modalità d’uso possono essere combinate, ottenendo un totale di quattro possibilità:

Modalità d’uso del concetto di “persona”	uso <i>referenziale</i>	uso <i>sortale</i>
uso <i>descrittivo</i>	(i) riferimento a un’entità (ii) elementi semantici descrittivi, secondari	(i) assegnazione di un’entità alla classe (genere) della persona (ii) espressione di certe caratteristiche e abilità
uso <i>prescrittivo</i>	(i) riferimento a un’entità (ii) elementi semantici prescrittivi, secondari	(i) assegnazione di un’entità alla classe (genere) della persona (ii) espressione di uno status etico specifico

Tutto ciò può essere illustrato attraverso quattro esempi:

(i) Se ci ritroviamo nella situazione di poter salvare soltanto una creatura vivente da un’auto in fiamme nella quale ci sono un essere umano e un cane e ci chiediamo quale dovremmo salvare, la frase “la sopravvivenza di questa perso-

¹²⁶ Come detto in precedenza, uso il concetto di “sortale” in senso generale: non ogni sortale, infatti, è costitutivo nel senso che fornisce le condizioni di persistenza per il tipo di entità in questione.

na ha la priorità sulla sopravvivenza di quel cane” esprime un giudizio etico nel quale il concetto di “persona” è utilizzato in modo referenziale in un contesto prescrittivo. Implicitamente, il concetto di “persona” qui serve anche a indicare lo status etico rilevante dell’essere umano in quanto persona. Ma questo presupposto prescrittivo è secondario fintanto che prendiamo alla lettera la nostra questione iniziale.

(ii) Se, tuttavia, mettiamo in discussione – ad esempio in un seminario sull’etica animale – i motivi per cui dovremmo salvare l’umano e non il cane, e riceviamo come risposta: “dovremmo salvare l’umano perché è una persona e il cane no”, allora a livello prefilosofico dell’enunciato c’è un uso sortale prescrittivo del concetto di “persona”¹²⁷.

In modo analogo, questa differenza si trova anche nell’ambito dell’uso descrittivo:

(iii) Affermare che Charlie o Flipper è una persona per via di abilità speciali rappresenta un uso sortale descrittivo.

(iv) L’enunciato seguente può servire infine come esempio di uso descrittivo-referenziale del concetto di “persona”: “questa persona indossa scarpe blu”.

3.3. La “personità” come criterio per lo status morale

Se stiamo indagando la rilevanza del concetto di “persona” come criterio giustificativo dello status morale di un essere umano, stiamo allora puntando alle condizioni della personità. Una volta illustrata la differenza fra l’uso prescrittivo-sortale e quello descrittivo-sortale del concetto di “persona”, diviene chiaro che ciò deve riguardare questo secondo uso, dal momento che lo status morale dev’essere giustificato per mezzo della classificazione di un’entità in quanto persona, ossia attraverso caratteristiche e abilità in base alle quali un’entità è una persona (in senso descrittivo).

In linea di principio, è possibile anche giustificare lo specifico status morale M^* di un’entità x mediante il riferimento a un diverso status morale M , appartenente anch’esso a x . Ciò accadrebbe, ad esempio, qualora analizzassimo M^* come implicazione dell’attribuzione di M . Questo argomento presuppone una teoria implicitamente o esplicitamente elaborata sulle connessioni giustificative di status morali differenti – in questo caso, fra M e M^* . È un presupposto molto plausibile che non tutte le attribuzioni di status morale possano fino in fondo fare a meno di ricorrere a criteri descrittivi che funzionino da regole d’uso per

¹²⁷ Per quanto riguarda queste quattro modalità d’uso combinate, il contesto del rispettivo atto linguistico è decisivo, in ultima istanza, anche per le modalità d’uso stesse. Sarebbe sbagliato da un punto di vista filosofico supporre che l’assegnazione possa essere operata solo attraverso la grammatica degli enunciati.

l'attribuzione¹²⁸. Questo è il motivo per cui, nella giustificazione di tali attribuzioni di status morale, a un certo punto si passa al modo del linguaggio descrittivo-sortale, il che significa che si devono formulare enunciati come: "X possiede lo status morale M poiché *x* presenta le caratteristiche o abilità *k*, *k'*, *k''*, ecc."¹²⁹.

A questo punto delle nostre considerazioni ritorniamo quindi al problema delle condizioni della personalità, cioè alle caratteristiche *person-making*, in quanto caratteristiche e abilità di un'entità sulla cui base *x* dev'essere contato come appartenente all'insieme delle persone¹³⁰.

Ci sono due possibilità. La prima è assumere che il predicato "è una persona" riguardi una proprietà la cui esistenza per un'entità *x* non ci è accessibile epistemicamente in modo diretto e non può quindi essere analizzata ulteriormente tramite l'uso implicito o esplicito di altri criteri¹³¹. Anche se questo tipo di predicazione generalmente non dovrebbe essere escluso, la storia del concetto di "persona" e la discussione, filosoficamente incompleta, delle condizioni della personalità suggeriscono che il predicato "è una persona" non istanzia questo genere di primitività intuitiva. Per questa ragione è più plausibile utilizzare come base la *seconda* possibilità e assumere che siamo in grado di spiegare ulteriormente il predicato "è una persona" chiamando in causa caratteristiche e abilità che un'entità *x* deve avere per poter utilizzare questo predicato.

Nel caso della personalità, il problema nell'accettare la seconda opzione non è che non siamo in grado di chiamare in causa alcuna caratteristica o abilità in virtù della quale un'entità *x* dev'essere inclusa nella classe delle persone. I

¹²⁸ Questo assunto è molto plausibile, innanzitutto, perché noi ci orientiamo nel mondo attraverso il linguaggio e tramite il riferimento a esso; e in secondo luogo, l'assunto contrario, secondo il quale il nostro linguaggio morale non possiede alcun riferimento informativo agli aspetti descrittivi della nostra lingua, sembra difficilmente compatibile con i contesti dei nostri giochi linguistici identificabili filosoficamente e linguisticamente. O chi non aderisce a queste regole d'uso commette un errore semantico (rispetto al nostro standard) o il concetto valutativo in questione viene utilizzato in modo differente rispetto al suo significato normale. Finché la caratteristica descrittiva in questione non è una condizione sufficiente per un certo status morale, non c'è errore morale (in relazione alla nostra pratica linguistica ed etica).

¹²⁹ Ritornero a breve su questa variazione. Ovviamente, qui sorgono questioni metaetiche di ampia portata che, in ultima analisi, riguardano la connessione tra caratteristiche descrittive e caratteristiche valutative. La formulazione data sopra rappresenta una grande semplificazione, poiché il passaggio in questione può essere inserito anche all'interno dei cosiddetti "concetti spessi", dal momento che il loro significato include aspetti sia descrittivi che valutativi. Ai fini di questo capitolo può rimanere aperta l'articolazione metaetica più specifica di queste connessioni; cfr. anche M. QUANTE, A. VIETH, *Defending Principlism Well Understood*, «Journal of Medicine and Philosophy», 2002, XXVII (6), pp. 621-649, e ID., *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, «Ethical Perspectives», 2010, XVII (1), pp. 5-39.

¹³⁰ Questo assunto non implica che le caratteristiche valutative possano essere naturalizzate o che debbano esserci relazioni analitiche fra loro. Nella nostra pratica etica, tuttavia, è necessaria l'esistenza di principi connettori in grado di fornire giustificazioni.

¹³¹ Un esempio lampante in filosofia è il modo in cui funziona "buono" nella concezione etica di G.E. Moore.

problemi derivano piuttosto dall'averne liste concorrenti di tali caratteristiche *person-making* e nessun consenso su quale lista rifletta la spiegazione corretta del predicato "è una persona" (ovviamente, ciò non esclude la possibilità che liste concorrenti si sovrappongano). Il predicato "è una persona" è caratterizzato da una grande variabilità storica e culturale, dovuta alla movimentata storia del concetto di "persona" e ai diversi contesti del suo uso. Inoltre, molte delle liste nelle quali sono menzionate queste caratteristiche *person-making* sono state ricostruite ai fini della teoria filosofica e non possono quindi essere verificati né l'ordine interno fra le singole voci, né la completezza o l'apertura delle liste¹³².

Assumiamo per ipotesi un accordo su una lista di caratteristiche *person-making*, ad esempio delle caratteristiche k, k', k'' , ecc., la cui esistenza giustifica l'affermazione che un'entità x è una persona in un determinato punto nel tempo in cui presenta queste caratteristiche e abilità. È un assunto ragionevole poiché possiamo utilizzare facilmente il predicato "è una persona" nella gran parte dei casi della vita quotidiana. Allo stesso tempo, si può riconoscere che questa formulazione, volutamente vaga, aggira il difficile problema di accertare se i criteri individuali k, k', k'' , ecc. siano condizioni necessarie o sufficienti. Non considero, inoltre, se alcuni dei criteri siano soggetti a graduazione, né se possiamo definire un valore-limite al di sopra del quale una proprietà o una abilità k è sufficientemente qualificata per far contare x come una persona. Per altro verso, la mia formulazione fa esplicitamente riferimento a un'altra difficoltà, ossia che le persone sono in grado di acquisire o perdere certe caratteristiche e abilità nel corso della loro esistenza (cosa che di solito accade). Se i criteri della personalità sono di quest'ultimo genere – e tutto parla a favore di questo punto di vista – deve allora essere posto il problema di stabilire se " x è una persona" possa essere intesa come una formulazione ellittica della questione " x è una persona a un certo punto nel tempo". In altre parole: dobbiamo anticipare il fatto che "essere una persona" è una proprietà che può essere attribuita a x a un certo punto nel tempo durante la sua esistenza e non attribuita a lei o lui a un diverso punto nel tempo durante la sua esistenza, o persino che non può essere attribuita a lei o lui a causa, ad esempio, di insufficienze biologiche o nello sviluppo psicologico¹³³. Nella tradizione filosofica, alcuni candidati classici per tali caratteristiche sono la "razionalità", la "coscienza", la "coscienza della propria esistenza in ogni mo-

¹³² Se ci si libera di certi ideali filosofico-teoretici, l'apertura pragmatica e contestuale del predicato "è una persona" non risulta uno svantaggio. Bisogna però anche accettare che questo predicato non offre più alcun criterio semplice per poter stabilire giudizi morali obbligatori. La mia impressione, tuttavia, è che proprio quest'ultimo – un criterio semplice – è ciò che molti studiosi e filosofi del diritto sperano di ottenere dal concetto di "persona". A mio avviso, questa illusione consiste nella speranza di trovare un principio che fornisca contemporaneamente entrambe le seguenti cose: una chiara separazione estensionale e una differenza morale categorica.

¹³³ Qui, in ogni caso, diviene chiaro come anche la questione delle condizioni di persistenza degli esseri umani non possa essere completamente ignorata nel quadro della nostra area di problemi.

mento”, l’“essere nella posizione di riconoscere e ammettere diritti e doveri morali” o “l’abilità di sviluppare una concezione valutativa di sé (una personalità)”.

In teorie etiche divergenti, molte delle voci sulla nostra lista, ossia quelle utilizzate nella nostra pratica etica, contano come caratteristiche o abilità fondamentali per stabilire lo (o uno specifico) status morale delle entità¹³⁴. La risposta alla questione della rilevanza della personalità per la giustificazione dello status morale di un’entità dipende perciò da tali disposizioni etiche e metaetiche. Se la personalità viene identificata, ad esempio, con il criterio dell’“essere capace di autodeterminazione morale”, e questa capacità viene dichiarata condizione necessaria e sufficiente in etica – cioè se l’essere un soggetto morale viene indicato come la sola condizione per tale status –, allora la proprietà di essere una persona è *direttamente* rilevante da un punto di vista etico, poiché è da essa che deriva la giustificazione per lo specifico status morale di questa entità¹³⁵. Se, d’altra parte, viene assunta una spiegazione complessa della personalità, la lista delle caratteristiche *person-making* può includere criteri che non assolvono alcuna funzione giustificativa dello status morale all’interno di una teoria etica; un esempio plausibile di ciò potrebbe essere il criterio della “abilità di utilizzare strumenti”. Per una certa forma di etica, potrebbe persino essere possibile arrivare alla conclusione che nessuna delle caratteristiche *person-making* sulla nostra lista possa assolvere una tale funzione giustificativa; ciò si verificherebbe se uno fosse, ad esempio, un nichilista o quantomeno uno scettico rispetto alla concezione della morale. Tuttavia, ciò varrebbe anche se lo status morale di un’entità fosse legato esclusivamente alla corporeità o alle sensazioni, ma non alle caratteristiche e abilità attraverso le quali le persone sono distinte dalle forme di vita non-personali. Posizioni che ignorano le caratteristiche e abilità che connettono la specifica rilevanza morale con la personalità possono essere trovate, per esempio, nel gruppo di teorie dell’utilitarismo e risultano particolarmente importanti nell’etica della cosiddetta “ecologia profonda”.

Procedendo con le nostre considerazioni, assumiamo di starci occupando di una concezione etica nella quale almeno uno dei criteri centrali della personalità

¹³⁴ Pertanto, la sovrapposizione che, nell’uso descrittivo, rende possibile utilizzare il predicato “è una persona” nella maggior parte dei contesti d’uso quotidiano trova un equivalente anche nell’uso prescrittivo. Poiché l’etica biomedica deve spesso confrontarsi con delle costellazioni oggetto di contestazione, il concetto di “persona”, in questo contesto, è spesso portato ai limiti dell’uso non-contenzioso. La corretta reazione a ciò, a mio avviso, non è quella di dirimere questi casi controversi attraverso un’analisi filosofica del concetto di “persona” o attraverso affermazioni sul suo uso “effettivo”, quanto piuttosto quella di tentare di risolvere le questioni morali ricorrendo ad aspetti che non sono oggetto di contestazione.

¹³⁵ Ciò implica al contempo che uno status valutativo si costituisce attraverso processi di riconoscimento di ascrizione e rappresenta quindi una dimensione genuinamente sociale. Mi soffermo sul perché da una tale concezione ascrittivistica non deriva il non-cognitivism nel capitolo 7.

(in senso descrittivo) sia anche una caratteristica giustificativa centrale per l'attribuzione dello status morale di un'entità. In questo caso possiamo parlare di rilevanza etica *indiretta* della personalità per lo status morale di un'entità: la classificazione di x come persona rappresenta quindi simultaneamente l'(implicita) attribuzione di una caratteristica k (dalla lista delle caratteristiche *person-making*) che, nella concezione etica designata, conta come giustificazione per lo status morale di x ¹³⁶. Un esempio di ciò potrebbe essere il criterio della "abilità di sviluppare preferenze razionali", che in alcune teorie che stabiliscono che queste preferenze devono essere rispettate determina effettivamente lo status morale di un'entità¹³⁷.

È chiaro che la maggior parte delle concezioni etiche presuppongono, come candidati plausibili per la giustificazione dello status morale di un'entità, delle caratteristiche e abilità che sono al contempo anche sulla lista delle caratteristiche *person-making*. A questo punto è necessaria un'ulteriore distinzione interna, più profonda, nelle teorie che riconoscono al concetto di "persona", nel senso appena spiegato, una rilevanza etica indiretta. Questa distinzione diviene plausibile oggettivamente nel momento in cui vengono chiarite due cose: prima di tutto, qualsiasi lista plausibile di caratteristiche e abilità costituenti la personalità stabilirà requisiti relativamente alti per le entità a cui attribuire lo status di persona. Ciò significa che una concezione etica che vincoli lo status morale esclusivamente alla personalità rischia di aprirsi a un considerevole effetto esclusorio¹³⁸. Per questo motivo, molte concezioni etiche decidono di utilizzare solamente un sottoinsieme dei criteri sulla nostra lista di caratteristiche *person-making* come costitutivi per lo status morale di un'entità, al fine di allargare la quantità di entità alle quali può venire ascritto uno status morale. In tal caso, possiamo parlare di rilevanza etica *parzialmente indiretta* del concetto di "persona".

Dall'altro lato, molte delle caratteristiche e abilità che si trovano sulla maggior parte delle liste di caratteristiche *person-making* rappresentano abilità cognitive superiori, alle quali in diversi tipi di etica viene attribuito uno speciale significato etico, essendo ad esempio organizzate in progressioni di standard etici differenti o persino sotto-ordinate in categorie. In questo senso, la personalità può anche rappresentare uno status morale eccezionale all'interno dell'insie-

¹³⁶ Se sono coinvolte concezioni etiche concorrenti, il requisito è: k appartiene al consenso per intersezione tra le concezioni etiche in questione.

¹³⁷ Nella mia interpretazione, quindi, tale status morale dipende sì dalla nostra pratica etica, ma anche (forse perché questa pratica etica, in certi luoghi, è sottodeterminata) dalla teoria etica a cui siamo legati. In ogni caso, si tratta di una caratteristica che dipende dall'intenzionalità, nel senso di John Searle. Tuttavia, vorrei sottolineare ancora una volta come ciò non debba condurre né al costruttivismo sociale né al non-cognitivismo etico.

¹³⁸ A mio parere, l'etica kantiana dell'autonomia e l'etica del discorso di Apel o Habermas sono classici esempi di questo problema di esclusione.

me di tutte le entità con uno status morale riconosciuto. Queste concezioni etiche – alle quali ad esempio appartengono, a mio modo di vedere, le concezioni di Peter Singer e Michael Tooley – evitano gli effetti escludenti del concetto di “persona”, dal momento che non vincolano lo status morale generale a caratteristiche *person-making* sulla lista (o perlomeno non a quelle caratteristiche e abilità che vengono attribuite solamente alle persone). Allo stesso tempo, tuttavia, queste concezioni connettono la personalità a uno specifico status morale, ad esempio a un diritto alla vita stabilito attraverso abilità che le distinguono da persone di altre forme di vita. In teorie di questo tipo il concetto di “persona” possiede una rilevanza etica *prevalentemente indiretta*.

3.4. “Personalità” e status morale: un breve riassunto

Riassumendo i risultati delle nostre considerazioni: alla questione di come personalità e status morale siano correlati l’una all’altro non può essere data una risposta semplice, anche se si specifica il problema della rilevanza del concetto di “persona” per lo status morale di un’entità con il fatto che tale concetto si basa sulla sua funzione descrittivo-sortale e si stabilisce quindi un riferimento alla questione delle condizioni della personalità. La risposta, infatti, dipende da decisioni etiche e metaetiche ulteriori, oltre che da spiegazioni concrete della personalità, nel senso di una lista di caratteristiche *person-making*.

L’obiettivo di questo capitolo è quello di chiarire la rilevanza del concetto di “persona” per lo status morale degli esseri umani. Tradotto nella terminologia qui sviluppata, si tratta della rilevanza della personalità (descrittivo-sortale, in questo caso) per lo status morale dell’individuo. Se questa spiegazione è corretta, il concetto di “persona”, nel suo uso descrittivo, può essere effettivamente menzionato come criterio di giustificazione per stabilire l’attribuzione normativa di status attraverso il concetto di “persona”, nel suo uso morale. Ciò, tuttavia, si limita a spostare il problema della giustificazione su un livello differente: ora, infatti, possiamo (e dobbiamo) chiederci perché e in che modo la personalità, in senso descrittivo, giustifichi l’attribuzione dello status morale dell’essere una persona. La distinzione terminologica potrebbe impedire a un concetto (normativo) di funzionare come proprio criterio (descrittivo), ma ciò non risolve il problema della giustificazione; al contrario, la distinzione terminologica porta per la prima volta questo problema allo scoperto.

Se vedo correttamente, a questo punto abbiamo tre opzioni: *in primo luogo*, potremmo sostenere che la personalità coincide con l’esistenza umana. Se con essere un “essere umano” intendiamo l’appartenere alla specie biologica, allora sorge il problema per cui questa affiliazione rappresenta un criterio puramente biologico e, come tale, non fornisce una giustificazione ammissibile per l’attri-

buzione di uno status morale. Se presupponiamo un concetto differente di “essere umano”, il quale includa simultaneamente elementi di significato valutativi e normativi, sorgono invece dei dubbi circa l’assunto secondo cui ogni individuo umano è un “essere umano” in questo senso specifico e in ogni punto della sua esistenza individuale. In altre parole: come concetto biologico, “essere umano” soddisfa sì la quantificazione universale di “ogni essere umano”, ma al prezzo di non reggere più il peso di una giustificazione dell’attribuzione di uno status morale. Ma nell’altro senso, in cui “essere un essere umano” contiene elementi di significato valutativi e normativi, l’ipotesi della coestensività – cioè l’assunto secondo cui ciascun individuo umano è un “essere umano” in questo senso specifico e in ogni punto della sua esistenza individuale – risulta discutibile.

D’altro canto, se la personalità viene spiegata, *in secondo luogo*, attraverso le caratteristiche *person-making* che risultano dal problema delle condizioni della personalità, allora ci si trova di fronte, come visto sopra, alle caratteristiche e abilità delle entità che vengono riconosciute, in quasi tutta l’etica e nella nostra pratica etica quotidiana, come criteri per stabilire lo status della personalità e lo status morale delle entità. Questa direzione, peraltro, rende l’ipotesi della coestensività – secondo la quale ciascun essere umano è una persona – non più plausibile. Ci sono esseri umani che nel corso della loro esistenza non sviluppano in misura sufficiente e in alcun punto del tempo le caratteristiche o le abilità richieste per la personalità in senso descrittivo. Inoltre, vale per tutti gli esseri umani il fatto che nel corso della loro esistenza essi non hanno il controllo di queste caratteristiche e abilità in ogni punto del tempo. L’unica proprietà indiscussa per stabilire l’ipotesi della coestensività si trova nell’assunto secondo cui appartenere alla specie biologica degli esseri umani è sufficiente per la personalità¹³⁹. Ma ciò significa non solo rivedere massicciamente la storia della concezione della personalità e la nostra comprensione quotidiana a ciò sottesa, ma anche compiere, allo stesso tempo, una revisione che non conduce ad alcuna giustificazione diretta e ammissibile dello status morale dell’essere umano in quanto persona. Rimane poi irrisolto il problema di essere in grado di mantenere l’ipotesi della coestensività senza specismo o violazioni della legge di Hume.

La terza e ultima possibilità sarebbe quella di affermare che il concetto di “persona” non solo è normativo, ma è allo stesso tempo anche descrittivo, ossia è un concetto spesso. Tuttavia, al fine di evitare le difficoltà e l’onere della prova messi in luce nella seconda sezione di questo capitolo, a questa proposta si dovrebbe aggiungere il seguente assunto: lo status della personalità indicato da “persona” è una proprietà di entità non ulteriormente spiegabile e alla quale possiamo far riferimento senza criteri. Le osservazioni metodologiche preliminari (cfr. 2.1) e i miei argomenti a favore della funzione costitutiva delle caratteristiche *person-making*, tuttavia, indicano inequivocabilmente come una tale

¹³⁹ Questa formulazione permette così la possibilità di esseri non umani.

concezione distrugga le basi cognitive della nostra pratica etica e forse violi addirittura i prerequisiti dell'argomentazione razionale¹⁴⁰.

Il riconoscimento reciproco che noi ci attribuiamo l'un l'altro nella nostra pratica etica nella forma di ascrizioni rappresenta la realtà sociale entro la quale e attraverso la quale diventiamo persone e grazie alla quale possediamo uno status morale. In riferimento al problema dell'"identità" personale, ho sostenuto che tali relazioni di riconoscimento – garantite individualmente o istituzionalmente – sono costitutive degli esseri umani per il loro sviluppare e manifestare personità e personalità (capitolo 2). Per quanto riguarda la questione della connessione fra personità e status morale degli esseri umani, ho poi spiegato in quanti modi differenti lo status morale dell'essere una persona (in senso prescrittivo) possa essere correlato all'essere un essere umano (in senso descrittivo). Queste spiegazioni sono interpretazioni filosofiche delle nostre ascrizioni etiche quotidiane, ascrizioni che rimangono sottodeterminate anche rispetto a tali sistematizzazioni teoriche.

In questo capitolo ho sostenuto che personità, personalità e status morale si costituiscono attraverso la nostra pratica etica di riconoscimento che ha luogo in ascrizioni intersoggettive o istituzionali. Questi tre aspetti – centrali per l'esistenza umana – sono caratteri dipendenti dall'intenzionalità (nel senso di Searle) o forme dello spirito oggettivo (nel senso di Hegel). Ciò però non conduce al non-cognitivismo, dal momento che, in primo luogo, le nostre pratiche etiche non sono arbitrarie, ma esibiscono schemi di regole che possono essere spiegati filosoficamente. In secondo luogo, queste pratiche sono elaborate in modi distinti e con criteri multipli, di modo che siamo in grado di produrre un test di coerenza nelle e fra le pratiche, e questo ci fornisce una base per criticare o giustificare le ascrizioni implementate all'interno di tali pratiche. E infine, in terzo luogo, ho argomentato a favore dell'idea che le nostre pratiche etiche presentano in due sensi una relazione con l'area, costituita non socialmente, della prima natura: innanzitutto, molte delle nostre concezioni etiche contengono concetti spessi che sono anche direttamente correlati a componenti descrittive del mondo in cui viviamo (ragion per cui può ad esempio anche essere contestato, in senso puramente descrittivo, che un'azione sia stata realmente dolorosa); in secondo luogo, molte delle nostre concezioni etiche presuppongono condizioni abilitanti determinabili in modo descrittivo; e con riguardo a ciò, è possibile anche criticare o stabilire (o omettere) ascrizioni. Al livello di queste condizioni abilitanti, possono essere talvolta chiamate in causa ottime ragioni per spiegare il motivo per cui il riconoscimento non avviene o per cui il rifiuto di riconoscimento è, da un punto di vista morale, esposto a critiche.

¹⁴⁰ Su questo tema cfr. T. GUTMANN, *Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition*, «Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik», 2010, XV, pp. 5-34.

4. *Autocoscienza*

La forma di vita personale degli esseri umani è caratterizzata da un'autorelazione pratico-valutativa, attuata attraverso atteggiamenti proposizionali alla prima persona. La coscienza di sé e del tempo e la capacità di agire costituiscono la base sociale attraverso la quale personalità e personalità possono svilupparsi in relazioni di riconoscimento. Nel quadro dell'antropologia pragmatista qui sviluppata, l'autocoscienza dell'essere umano può essere illustrata come una *teoria pragmacentrica della soggettività*. Confrontandomi con un'argomentazione proposta da Carl Friedrich Gethmann, il cui punto di partenza è la contraddizione esecutiva [*Vollzugswiderspruch*], svilupperò i caratteri fondamentali di una spiegazione dell'autocoscienza delle persone umane nei termini di un'autorelazione pratico-valutativa che si integri nella mia antropologia pragmatista.

L'argomento della contraddizione esecutiva, quantomeno nella versione che ne propone Gethmann, ha una struttura complessa e si basa sulla concezione filosofica di una teoria pragmacentrica della soggettività che però lo stesso Gethmann non spiega¹⁴¹. A un certo punto – punto che può essere considerato

¹⁴¹ Riferimenti a questo programma si possono trovare nella ricostruzione che Gethmann fa della filosofia di Heidegger nei termini di una teoria pragmatista della soggettività (cfr. C.F. GETHMANN, *Die Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in ID., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, de Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 281-321). Va notato che, per Gethmann, la teoria della soggettività ha senso solo se si rivolge al linguaggio (cfr. ID., *Selbstbewußtsein*, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von J. Mittelstraß, Bd. 3, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 755-759). D'altra parte, lo stesso Heidegger, secondo Gethmann, ha «probabilmente aperto la strada per questa svolta linguistica», anche se rimane «dubbio, tuttavia, se poi l'abbia davvero imboccata» (*Heidegger und die Wende zur Sprache*, in ID., *Vom Bewusstsein zum Handeln*, Wilhelm Fink, München 2007, pp. 169-184: 184). Non è quindi sbagliato comprendere la teoria pragmacentrica della soggettività di Gethmann, che egli stesso colloca nella tradizione di «Kant e Fichte», come una continuazione, all'interno della svolta linguistica, del programma heideggeriano di *Essere e tempo*. Sull'autocollocazione di Gethmann nella teoria della soggettività dell'idealismo tedesco vorrei citare questo esempio: «In questo modo, la critica della concezione della riflessione dell'io viene riformulata per mezzo della costruzione presuntiva degli atti linguistici, come aveva già fatto in passato la tradizione della filosofia della soggettività, sulla scia di Kant e Fichte, opponendosi alla tradizione di Locke» (ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, in *Subjektivität*, hrsg. von W. Högrefe, Wilhelm Fink, München 1988,

esemplificativo di questo contesto – possiamo leggere quanto segue:

L'autore di una data azione non può mai eliminare del tutto se stesso. Pertanto, la classe dei possibili oggetti di resoconto si sgretola completamente e sconnessamente in due sottoclassi: quella per la quale si afferma che questi sono *meri* oggetti di resoconto e quella per la quale si afferma che, in virtù della contraddizione esecutiva, non lo sono. È in questa classificazione che ha le sue basi la tradizionale distinzione fra soggetto e oggetto. Con questa distinzione, intendiamoci, vengono classificati i fenomeni dell'esperienza d'azione; niente viene in alcun senso "diviso"¹⁴².

Questa teoria pragmacentrica della soggettività abbandona il paradigma mentalista, seguendo la cosiddetta "svolta linguistica". In questo modo, viene proseguita la concezione della soggettività pratica sviluppata dall'idealismo tedesco in opposizione al modello di riflessione dell'empirismo¹⁴³. Questa svolta linguistica può essere facilmente integrata nel quadro di un'antropologia pragmatista, visto che il parlare stesso può essere concepito come una forma di agire¹⁴⁴. In questo modo possono essere uniti anti-mentalismo e teoria della soggettività.

In un primo passaggio verrà richiamato brevemente l'anti-mentalismo come preconditione di una teoria pragmacentrica della soggettività (4.1). Verranno poi spiegati, in un secondo passaggio, gli elementi costitutivi centrali dell'argomento della contraddizione esecutiva (4.2). Successivamente, si dovranno trovare le risposte a due domande, estremamente rilevanti per la comprensione di questa concezione: da una parte, si dovrà determinare in che modo la distinzione fra ascrizione e descrizione si relazioni a quella fra prospettiva dell'esecuzione [*Vollzugsperspektive*] e prospettiva del resoconto [*Berichtsperspektive*] (4.3); dall'altra, bisognerà chiarire in che modo l'autoriferimento mediante "io" contribuisca all'auto-ascrizione nella prospettiva dell'esecuzione (4.4).

4.1. *Anti-mentalismo*

Seguendo la tradizione della svolta linguistica, Gethmann si oppone al mentalismo, che a suo parere può configurarsi in una posizione più debole e in una più forte:

Il mentalismo *debole* concepisce semplicemente gli stati mentali e gli stati corporei come del tutto disgiunti; il mentalismo *forte* (o *pragmatico*) si distingue

pp. 125-145: 130; cfr. anche ID., *Ich*, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, cit., Bd. 2, pp. 160-165; e ID., *Selbstbewußtsein*, cit.).

¹⁴² ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129.

¹⁴³ Cfr. il contributo sulla Dottrina hegeliana dell'essenza in questo volume (*infra*, pp. 211-255).

¹⁴⁴ Per un esempio di questo aspetto della filosofia di Gethmann si vedano i suoi *Reden und Planen*, in *Vom Bewusstsein zum Handeln*, cit., pp. 185-202, e *Heidegger und die Wende zur Sprache*, cit.

per la tesi secondo cui il ricorso a stati privati rende possibile una comprensione appropriata dell'azione umana¹⁴⁵.

Altrove, la differenza fra mentalismo forte e mentalismo debole viene identificata da Gethmann in questo modo:

In linea di principio, è consigliabile distinguere fra un mentalismo debole e uno forte. Secondo il mentalismo debole è opportuno dividere tutte le esecuzioni umane (complete e disgiunte) in due classi: mentale e corporeo. Secondo il mentalismo forte gli appellativi "mentale" e "corporeo" sono ambiti della realtà [*Wirklichkeit*] realmente [*real*] differenti, che interagiscono causalmente in un modo che richiede ulteriori spiegazioni¹⁴⁶.

È ovvio che queste due definizioni si discostano l'una dall'altra e – secondo un'interpretazione plausibile del termine "realmente" in quest'ultima citazione – il mentalismo debole della citazione precedente e il mentalismo forte di quest'ultima convergono. Al tempo stesso, la tesi di un mentalismo "super-forte" in riferimento alla funzione fondativa della privatezza della sfera mentale non gioca alcun ruolo in quest'ultimo testo. Ciò che parla a favore della convergenza del mentalismo forte (dell'ultima citazione) e del mentalismo debole (di quella precedente) è che quest'ultimo viene criticato mediante l'annotazione secondo cui la distinzione fra stati mentali e stati corporei non è né certa in modo introspettivo, né può essere ritrovata nelle nostre credenze quotidiane. La dimostrazione di Gethmann, secondo cui la distinzione fra questi due stati non è «affatto inevitabile come viene spesso affermato»¹⁴⁷, non costituisce un'obiezione contro il mentalismo debole (nella versione del primo testo), dal momento che l'adeguatezza di questa distinzione non dipende certo dall'assunzione di una realtà, nel senso di una differenza ontologica intesa in termini metafisico-realisti (cosa che invece accade nel caso del mentalismo forte della seconda citazione). Lasciando da parte queste difficoltà, in quanto segue presuppongo la definizione nella versione del primo testo, la quale implica una tesi mentalista più forte di quella che si trova nell'altro. Data l'ipotesi, ancora da esaminare, secondo cui la teoria pragmacentrica della soggettività di Gethmann potrebbe contenere residui di mentalismo, la mia è una concessione interpretativa nel senso del "principio di carità".

L'anti-mentalismo diretto contro il mentalismo forte non contiene una tesi eliminativa circa l'esistenza di stati mentali, né esclude la possibilità che un soggetto abbia accesso ai propri episodi mentali¹⁴⁸. Ciononostante, qui vengo-

¹⁴⁵ ID., *Anti-Mentalismus*, in *Vom Bewusstsein zum Handeln*, cit., pp. 203-216: 208.

¹⁴⁶ ID., *Reden und Planen*, cit., p. 185.

¹⁴⁷ ID., *Anti-Mentalismus*, cit., p. 208.

¹⁴⁸ Tuttavia, Gethmann giudica le introspezioni come «una sottospecie degli auto-resoconti» e propone, rispetto al paradigma mentalista (in quale accezione di "mentalista" non è però specificato), l'idea di «introspezione». «Dal punto di vista anti-mentalista e linguistico»,

no comunque respinte alcune assunzioni. In primo luogo, che tali fonti private costituiscano un elemento insopprimibile per la ricostruzione della nostra comprensione delle azioni umane. In secondo luogo, respinge la tesi solipsistica secondo cui gli stati mentali sono accessibili solo privatamente, poiché altrimenti non potrebbero essere comprese la nostra pratica intersoggettiva del parlare di questi stati e – si dovrebbe aggiungere – le loro ascrizioni¹⁴⁹.

4.2. L'argomento della contraddizione esecutiva

In questa sezione verranno spiegate le premesse teoriche dell'argomento della contraddizione esecutiva e chiarito il suo funzionamento. Gethmann spiega in che cosa consiste la contraddizione esecutiva ricorrendo alla differenza fra il resoconto di un atto di promessa e l'esecuzione di questo atto:

La confusione dell'io che esegue con un io oggetto di resoconto rappresenta un errore di confusione fra la *prospettiva dell'esecuzione e quella del resoconto*. Colui che, ad esempio, fa [vollzieht] una promessa, ma si comporta come se stesse semplicemente rendendo conto di una promessa, sta compiendo una forma di contraddizione esecutiva (*contradictio exercita*)¹⁵⁰.

Prendiamo in considerazione i seguenti enunciati, seguendo l'esempio di Gethmann:

- (E1) "Domani ti aiuterò" (detto da *A* in t_0).
- (E2) "Ti prometto che domani ti aiuterò" (detto da *A* in t_0).
- (E3) "Ieri ho promesso a *B* di aiutare *B*" (detto da *A* in t_1).
- (E4) "Affermo che ieri ho promesso a *B* che oggi avrei aiutato *B*" (detto da *A* in t_1)¹⁵¹.

questa è la sua proposta, «sarebbe forse più adatto parlare di una variante speciale degli atti linguistici espressivi» (Id., *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft und die Erkenntnis der Neurowissenschaften*, in *Philosophie und Neurowissenschaften*, hrsg. von D. Sturma, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 215-239: 222, nota 17). Il timido «sarebbe forse» e la preoccupazione che si tratta di una «variante speciale» sembrano però esprimere un certo disagio.

¹⁴⁹ Id., *Anti-Mentalismus*, cit., pp. 209 e sg.

¹⁵⁰ Id., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129. Dal momento che Gethmann fa riferimento in un lavoro più recente (*Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, p. 221, nota 16) a un testo del 1988, assumo che questa formulazione dell'argomento della contraddizione esecutiva sia tuttora valida, anche se la seguente formulazione differisce leggermente: «La confusione dell'io che esegue con un resoconto su un oggetto di resoconto nella prospettiva del resoconto dev'essere considerata un errore di contraddizione esecutiva (*contradictio exercita*)». (ivi, pp. 221 e sg.). Poiché quest'ultima formulazione risulta poco chiara, almeno a una prima lettura (com'è possibile, ad esempio, confondere l'io che esegue con il resoconto?), prenderò le mosse dalla versione del 1988.

¹⁵¹ La seconda occorrenza di *B* – al posto di "lo" (o "la") – in (E3) ed (E4) serve solo a eliminare

La persona A che nel momento t_0 sta eseguendo un atto linguistico, presuppone se stessa in quanto io che esegue (E1). Se questo presupposto viene reso esplicito, ciò – secondo Gethmann – non lo rende un resoconto, ma un’espressione (l’“Io prometto” in (E2)). Ciò dev’essere distinto dal caso di un auto-resoconto (E3). Anche questi auto-resoconti, tuttavia, possono essere pronunciati in modo che il tipo di atto linguistico venga reso esplicito (E4).

Lo stesso Gethmann contrappone una frase del tipo (E2) a una del seguente genere:

(E5) “Qualcuno ti promette di farti visita domani e la persona che ti promette ciò è x ” (dichiarato da A in t_0 ; dov’è ammesso che $x = A$)¹⁵².

Più avanti, sotto la parola-chiave “auto-resoconto”, verranno introdotti i casi speciali (i) $x = A$ e (ii) A si sta riferendo a se stesso mediante “io” (si veda la sezione 4.3). Se si considerano entrambe queste condizioni, da (E5) – secondo Gethmann – non segue un enunciato della forma (E2), bensì uno come il seguente:

(E6) “Rendo conto del fatto che io prometto di farti visita domani” (detto da A in t_0).

Possiamo immaginare – come contesto d’uso di (E6) – che A , pur facendo a B la promessa, stia scrivendo nello stesso momento un messaggio a C . In questa situazione, C proviene da un diverso background culturale e A gli sta quindi spiegando che un’azione h che sta accadendo in parallelo (per esempio A che pone la mano sulla spalla di B) conta come questa promessa, mentre C sta guardando l’interazione fra A e B .

Che l’enunciato (E5) non diventi automaticamente una dichiarazione della forma (E2) attraverso l’uso di “io” è un presupposto centrale per l’intera linea argomentativa di Gethmann, dal momento che questo è l’unico modo in cui egli può distinguere fra auto-resoconti (come casi speciali di (E5)) ed enunciati della forma di (E2). Ciò è necessario per poter distinguere stabilmente fra l’io che esegue e l’io come oggetto di resoconto, includendo qui la distinzione, a ciò connessa, fra la prospettiva dell’esecuzione e quella del resoconto. L’esistenza di auto-resoconti costituisce, come dichiarato da Gethmann, «una complicazione»¹⁵³ che però non deve minare la differenza di principio tra esecuzione e resoconto, perché altrimenti l’argomento della contraddizione esecutiva crollerebbe. Gli auto-resoconti, la cui esistenza è difficile negare¹⁵⁴, devono perciò

possibili ambiguità, che nella vita quotidiana sono per lo più bypassate dal contesto dell’enunciato.

¹⁵² Cfr. la formulazione dello stesso Gethmann in *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 128.

¹⁵³ *Id.*, *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 222.

¹⁵⁴ Ciò vale soprattutto se si vuole mantenere la possibilità di fondare e giustificare ad esempio le promesse. Per un parlante, infatti, dev’essere possibile dichiarare di aver fatto una promessa senza

essere classificati come un sotto-caso del rendere conto:

Questa indicazione chiarisce che l'auto-esperienza dell'agente e la sua espressione linguistica, nel senso di un *presupposto* dell'azione, devono essere distinte in modo chiaro da un auto-resoconto, vale a dire da un resoconto di un agente su se stesso, nel senso di una *proposizione* sull'azione¹⁵⁵.

Indubbiamente, gli enunciati della forma (E1) e (E2) devono essere distinti dagli enunciati della forma da (E3) a (E6). I primi, dati sincerità e condizioni standard, costituiscono delle promesse e, come tali, generano il dovere "pratico" di mantenerle; gli altri rappresentano invece dei resoconti e, se messi in discussione, generano, come tali, il dovere "teoretico" di fornire ragioni in favore della verità delle rispettive affermazioni. Ciò può essere tenuto fermo, malgrado la questione del perché si debbano comprendere gli atti linguistici del tipo (E1) e (E2) come espressivi anziché come direttive rivolte a sé stessi¹⁵⁶. In entrambi i casi verrebbe preservata la differenza fra questi e gli atti linguistici constativi, che sono quelli di cui si occupa Gethmann. Si può anche tener fermo che l'espressività che Gethmann attribuisce agli enunciati della forma (E2) non è dovuta al fatto che si tratta di atti linguistici performativi espliciti, dal momento che, da una parte, questo accade anche con (E4) e, dall'altra, che ciò non giustificherebbe alcuna differenza fra (E1) e (E2). Quindi anche se si accetta il dato fornito da Gethmann in termini di teoria degli atti linguistici, cioè che «le auto-ascrizioni dell'agente non sono casi speciali di descrizione esterna nella prospettiva del resoconto»¹⁵⁷, resta comunque aperto il problema del perché queste debbano essere classificate come espressive.

La tesi centrale di Gethmann è che «l'io autore dell'atto linguistico non può essere ridotto all'agente, nel senso di una descrizione dell'azione, senza con ciò produrre una qualche perdita semantica»¹⁵⁸. Se prendiamo come punto di partenza l'assunto plausibile secondo cui anche un auto-resoconto è un atto linguistico e, come tale, coinvolge la prospettiva dell'esecuzione – vale a dire «l'e-

fare con ciò un'altra promessa. Da un punto di vista sistematico, è una questione di ampia portata quella che chiede se l'asimmetria temporale dei resoconti sia dovuta esclusivamente al fatto che tali resoconti hanno di solito solo un significato comunicativo *post festum*, o se si può stabilire una connessione più profonda tra la prospettiva dell'esecuzione e la costituzione effettiva della soggettività pratica. In ogni caso, è evidente che le frasi nella forma (E6) sono fondamentalmente più facili da riconoscere come auto-resoconti se formulate al passato, cioè retrospettivamente.

¹⁵⁵ Id., *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 222.

¹⁵⁶ La classificazione delle «auto-attribuzioni dal punto di vista dell'esecuzione» come «ascrizioni» (ivi, p. 221) non può in ogni caso giustificarlo, poiché né gli espressivi né le direttive rientrano fra le descrizioni. Sul rapporto fra la distinzione ascrizione/descrizione e quella prospettiva dell'esecuzione/prospettiva del resoconto cfr. sez. 4.3.

¹⁵⁷ Ivi, p. 222. Cfr. anche Id., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., pp. 129 e sg.

¹⁵⁸ Id., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 128.

sperienza che l'agente ha della propria azione»¹⁵⁹ – allora la differenza cercata non può essere quella per cui la prospettiva dell'esecuzione è coinvolta negli atti linguistici del tipo (E1) e (E2), ma non in quelli del tipo da (E3) a (E6). In quanto atto linguistico, infatti, la prospettiva dell'esecuzione dev'essere coinvolta. Poiché Gethmann caratterizza la prospettiva del resoconto come «ascrizione dell'azione da parte di un descrittore esterno»¹⁶⁰, ma allo stesso tempo ammette gli auto-resoconti, l'uso di "io" non può distinguere da solo fra la prospettiva dell'esecuzione e quella del resoconto. La differenza dev'essere cercata da qualche altra parte.

Nel definire la contraddizione esecutiva, Gethmann distingue fra «Io che esegue» e «"Io" oggetto di resoconto»¹⁶¹. Questa formulazione suggerisce che esistano due io, benché le virgolette attorno all'io in quanto oggetto di resoconto dissuadono il lettore da tale interpretazione. Poco più avanti, egli scrive che «l'"Io" che fa esperienza della propria azione non può essere del tutto ridotto al "Lui" della descrizione dell'azione»¹⁶². C'è qui una tensione evidente fra la tendenza alla sostanzializzazione, espressa con l'uso delle maiuscole, e la critica a questo modo di parlare, espressa con le virgolette.

La strategia più ovvia per evitare questa tendenza all'ipostatizzazione, limitandola alla semantica di "io" e "lui", è proibita per due ragioni. Da un lato, le analisi ad esempio di Castañeda sui quasi-indicatori hanno mostrato come "lui" possa essere utilizzato anche come espressione per comprendere la prospettiva dell'esecuzione¹⁶³. Dall'altro, sembra che – almeno a prima vista – negli auto-resoconti si dia un uso di "io" che viene incorporato nella prospettiva del resoconto¹⁶⁴. In altre parole: l'oggetto dell'auto-resoconto non sembra differire del tutto «dall'oggetto di resoconto nella prospettiva del resoconto»¹⁶⁵. In questo modo, «l'errore categoriale di G. Ryle»¹⁶⁶, che Gethmann indica come caratteristica della contraddizione esecutiva, non può essere trovato in questo punto e in questo modo.

In un testo più recente, Gethmann aggira questa difficoltà analizzando la contraddizione esecutiva come una «confusione fra l'io che rende conto e un

¹⁵⁹ ID., *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 221.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Cfr. ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Gethmann stesso ha esposto ciò in *Ich*, cit.

¹⁶⁴ Secondo Gethmann, gli auto-resoconti differiscono dalle auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione per il fatto che le prime sono «fondamentalmente falsificabili» mentre le seconde sono «fondamentalmente non falsificabili» (*Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., pp. 222 e sg.). Tornerò su questa difficoltà nella sez. 4.3.

¹⁶⁵ ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129.

¹⁶⁶ *Ibid.*

resoconto su un oggetto nella prospettiva del resoconto»¹⁶⁷. Anche se sembra strano che qualcuno possa confondere l'io che esegue con un resoconto, si può intendere questa versione dell'argomento della contraddizione esecutiva come un tentativo di evitare questo modo di parlare dei due oggetti in questione – l'io che esegue, da un lato, e l'io come oggetto di resoconto, dall'altro.

Questo dualismo dei due io può essere evitato assumendo che "io" non sia affatto un'espressione di riferimento. La discussione della filosofia analitica su questa tesi, una discussione cominciata con Wittgenstein, ha in parte seguito questa strada¹⁶⁸. Per quanto sembri essere presente nella classificazione di (E1) e (E2) come espressivi, questa però non è un'opzione percorribile per Gethmann. Questa mossa, infatti, non lascia spazio agli auto-resoconti e, soprattutto, rende estremamente difficile una giustificazione cognitivista della morale nella prospettiva dell'esecuzione che ambisca a una qualche continuità con la concezione della soggettività pratica sviluppata dall'idealismo tedesco.

Più promettente è la tesi secondo la quale sono le due prospettive stesse a dover fornire spiegazioni della differenza e non gli oggetti che si costituiscono o sono rintracciabili in tali prospettive. In altre parole, i soggetti umani possono incontrare delle entità (fra cui loro stessi e le loro azioni) a partire da due approcci del tutto differenti: dalla prospettiva dell'esecuzione e da quella del resoconto¹⁶⁹. Sono le differenze di fondo fra questi due approcci (o prospettive) a determinare la potenza dell'argomento della contraddizione esecutiva. Le due prospettive, infatti, non possono essere ridotte l'una all'altra ed è proprio il non considerare questa loro indipendenza ciò in cui consiste la contraddizione esecutiva. Non è tanto una «confusione dell'io che esegue con un io oggetto di resoconto» a rappresentare «un errore di confusione fra la *prospettiva dell'ese-*

¹⁶⁷ Id., *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., pp. 221 e sg.

¹⁶⁸ Su questa strategia, condotta con riferimento al carattere espressivo degli enunciati alla prima persona, cfr. in particolare G.E.M. ANSCOMBE, *The First Person*, in *Mind and Language*, ed. by S. Guttenplan, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 45-65 (trad. it. di C. Gabbani, *La prima persona*, «Atque», 2013, XIII, pp. 187-212); per un'analisi più cauta, che riconosce le peculiarità degli enunciati alla prima persona ma senza spingersi fino alla tesi che "io" è un'espressione referenziale, si veda P.F. STRAWSON, *Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, in Id., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, London 2008, pp. 147-185; e P. HACKER, *Strawson's Concept of a Person*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 2001, CII, pp. 21-40.

¹⁶⁹ Va notato, tuttavia, che l'impossibilità di principio della naturalizzazione della prospettiva dell'esecuzione non può più essere dimostrata distinguendo le due prospettive, dal momento che l'assunto di una differenza categoriale è stato già presupposto. Per questa ragione, ho altrove utilizzato l'*open question argument* di Moore anche solo per stabilire uno spostamento dell'onere della prova (cfr. M. QUANTE, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2013, pp. 122 e sgg.). Questa strategia si basa sulla premessa, che può senz'altro essere problematizzata, secondo cui la questione della possibilità e dell'impossibilità di ridurre la prospettiva dell'esecuzione a quella del resoconto non può essere formulata da un punto di vista che rimane neutrale rispetto alla questione stessa.

cuzione e quella del resoconto»¹⁷⁰, quanto la sistematica negazione dell'irriducibilità della prospettiva dell'esecuzione, data già dal solo fatto che il compiere un resoconto è pur sempre un'azione. Avendo imparato che non tutti gli eventi sono azioni e non tutte le entità sono agenti (e nessuna entità è un agente tutto il tempo), assumiamo l'esistenza di eventi ed entità che possono essere compresi integralmente nella prospettiva del resoconto, cioè come meri oggetti. Ma allo stesso tempo, poiché possiamo assumere che ci sono anche azioni, e di conseguenza agenti, presupponiamo che non tutte le entità e gli eventi siano del primo tipo: esistono infatti anche soggetti delle azioni¹⁷¹. L'«argomento della ritorsione» avanzato qui da Gethmann presuppone anche l'irriducibilità della prospettiva dell'esecuzione e consiste nella prova che anche un resoconto è esso stesso un'azione che implica la prospettiva dell'esecuzione. L'argomento della ritorsione non costituisce di per sé un argomento indipendente a favore di questa irriducibilità, a meno che non si affermi al contempo che è il parlante stesso a ridurre la sua azione o che una completa riduzione non può essere concepita come l'approssimarsi a un valore limite¹⁷².

In casi estremi, questa sottoclasse non eliminabile dei soggetti delle azioni si riduce all'«io» reale solipsistico di un'esecuzione concreta dell'azione, un io che non può mai diventare parte di resoconti o auto-resoconti, essendo questi a loro volta delle azioni nelle quali si manifesta la prospettiva dell'esecuzione. Tale solipsismo, ovviamente, non rappresenta una concezione della soggettività pragmatica plausibile da un punto di vista filosofico, né costituisce un'opzione attraente per la mia concezione di un'antropologia pragmatista. Sia l'evaporazione dell'agente in un io concepito in modo quasi puntiforme, sia la concezione di un agente solipsistico sono in tensione con la posizione di Gethmann secondo cui l'azione è mediata socialmente:

L'aver un'intenzione non è un'azione che sta dietro l'azione, ma costituisce piuttosto un determinato modo di concepire l'azione stessa, ossia l'auto-ascrizione di un agente che esegue l'azione in un contesto sociale¹⁷³.

Dal momento che la nostra pratica di ascrivere e valutare azioni si basa

¹⁷⁰ C.F. GETHMANN, *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129.

¹⁷¹ Cfr. *ibid.*

¹⁷² Questa mi sembra un motivo concreto a favore della tesi di Gethmann secondo cui si devono ricostruire queste auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione come atti linguistici non rendicontativi. È anche importante che l'argomento della ritorsione funzioni in modo diverso dagli approcci eliminativi, dal momento che questi ultimi sostengono la non esistenza di ciò che l'argomento della ritorsione vuole invece dimostrare, cosa che dev'essere rivendicata a ogni ricorrenza. Agli approcci eliminativi che rivendicano l'irriducibilità della prospettiva dell'esecuzione e la non esistenza del fenomeno stesso probabilmente si può rispondere solo notando con stupore il fatto che anche gli eliminativisti hanno avanzato argomentazioni a sostegno della loro posizione.

¹⁷³ ID., *Reden und Planen*, cit., p. 199.

essenzialmente sul presupposto che l'intenzionalità di un'azione sia accessibile in modo intersoggettivo, anche la «prospettiva che costituisce il parlante mentre parla»¹⁷⁴ dev'essere epistemicamente accessibile. Gethmann, però, non entra nei dettagli di questo collegamento quando, in un altro passaggio¹⁷⁵, sviluppa la costituzione intersoggettiva dell'azione:

La sfera della ragion pratica entra in gioco quando si considera che l'agente con i suoi scopi incontra altri agenti, dei quali **deve** presumere che possano vedere a propria volta il loro agire dalla prospettiva dell'esecuzione¹⁷⁶.

Per aggirare una lettura solipsistica è decisivo saperne di più sul modo in cui viene inteso questo «deve» e sulla sua giustificazione¹⁷⁷. Ma tale giustificazione non può essere reperita né qui né, per quanto ne so, in nessun'altra pubblicazione di Gethmann. Al contrario: poco dopo il brano appena citato, si trova una dichiarazione che alimenta ancora una volta il sospetto del primato di un'interpretazione solipsistica della prospettiva dell'esecuzione:

Se ciò che distingue lo scopo dell'agente di per sé da tutti gli altri scopi è il fatto che essi non sono accessibili all'ascrizione esterna, allora questo "privilegio" vale ugualmente per gli agenti con cui si ha a che fare¹⁷⁸.

L'uso delle virgolette per "privilegio" allude a un problema chiaramente riconoscibile nell'affermazione della non-accessibilità alla prospettiva esterna¹⁷⁹. Un modo per attenuare semplicemente questo problema sarebbe quello di sostituire "ascrizione esterna" con "ascrizione nella prospettiva del resoconto", il che sarebbe senz'altro compatibile con una concezione pragmacentrica del soggetto. Questa soluzione, infatti, lascerebbe aperta l'opzione secondo cui la prospettiva dell'esecuzione non viene espressa solamente in auto-ascrizioni, ma può anche costituire uno specifico atteggiamento verso altri agenti.

Ciò diventa ancora più ovvio se si considera che anche per la «sfera della

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Cfr. ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., pp. 132 e sg.

¹⁷⁶ Ivi, p. 133. Il grassetto è dell'autore.

¹⁷⁷ Per quanto ne so, il primo tentativo di dimostrare come l'auto-ascrizione di essere un agente presupponga l'esistenza di altri soggetti che si vedono a loro volta come agenti si trova nella Filosofia del diritto di Hegel; per una ricostruzione di questo argomento si veda M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, pp. 107-124 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 92-107). Cfr. anche il saggio *L'ascrittivismo cognitivista di Hegel*, nel presente volume, pp. 191-209.

¹⁷⁸ C.F. GETHMANN, *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., pp. 133.

¹⁷⁹ Sarebbe interessante qui avere una spiegazione di quel «di per sé», che potrebbe di fatto comportare una presa di distanza dal privilegio; probabilmente qui non c'è bisogno di ricordare come sia proprio questa distinzione tra «per sé» e «per altri» quella attraverso cui Hegel collega la soggettività dell'azione con l'oggettività della soggettività; cfr. su ciò M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, cit., cap. 2 (pp. 73-109).

ragion pratica» è necessaria qualcosa come una prospettiva socialmente condivisa, che non può essere la prospettiva del resoconto¹⁸⁰. Tuttavia, la teoria pragmatica della soggettività di Gethmann e la sua concezione della prospettiva dell'esecuzione presentano ancora i residui di una prospettiva costituita alla prima persona singolare (in linea con le tradizionali teorie della soggettività di Descartes e Husserl) e quindi non sociale.

Riassumendo: se l'unica alternativa sicura a un totalitarismo scienziato della prospettiva del resoconto fosse il ripiego solipsistico sull'io che esegue, allora la teoria pragmatica della soggettività si troverebbe in una posizione davvero poco promettente. Ci si dovrebbe chiedere perciò se sia possibile evitare questo ripiego solipsistico sull'esperienza presente di volta in volta. Per mostrare una tale alternativa è utile chiarire le due questioni seguenti: come si rapportano fra loro ascrivibilità e prospettiva dell'esecuzione? E quale ruolo giocano le specificità semantiche dell'autoriferimento mediante "io"? Le risposte a queste due domande – questa è la tesi del presente capitolo – mostrano un'alternativa (che sarà sviluppata nei capitoli successivi) che evita, da un lato, la Scilla della privazione (e quindi il mentalismo forte) e, dall'altro, la Cariddi dell'espressivismo¹⁸¹.

4.3. Ascrizione e prospettiva dell'esecuzione

È già emerso più volte come l'argomento della contraddizione esecutiva, nella versione proposta da Gethmann, non solo avvicini la prospettiva dell'esecuzione agli atti linguistici espressivi, ma la connetta anche alla posizione dell'ascrivibilità:

Dal punto di vista della filosofia del linguaggio, nell'esecuzione di un'azione il sapere della paternità dell'azione ha lo status di un'ascrizione¹⁸².

L'idea centrale dell'ascrivibilità, lo abbiamo già visto, è la tesi secondo cui gli enunciati che utilizziamo per parlare di azioni non servono solamente a descrivere (o spiegare) un'azione specifica, ma anche, allo stesso tempo, ad attribuire responsabilità in senso etico o giuridico. Gethmann vi ricorre nel caso dell'auto-ascrizione, che in Hart invece non svolge un ruolo esplicito, pur non

¹⁸⁰ Per questo motivo è preferibile parlare di "prospettiva del partecipante", dal momento che, dal punto di vista semantico, ciò implica l'esistenza di uno spazio sociale, cosa che invece non accade con "prospettiva dell'esecuzione"; cfr. anche ID., *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012², pp. 65 e sg.

¹⁸¹ Così si esprime anche Gethmann in *Reden und Planen*, cit., pp. 199 e sg., il quale però si occupa dell'alternativa fra mentalismo e naturalismo, e non di come evitare il mentalismo e l'espressivismo, che per i miei interessi sistematici va invece considerata la sfida centrale della teoria pragmatica della soggettività di Gethmann.

¹⁸² ID., *Die Erfahrung der Handlungsursache*, cit., p. 226.

venendo esclusa.

Come già visto nel capitolo 1, l'ascrittivismo originario (dal quale Hart ha poi preso le distanze piuttosto velocemente) presenta un'ambiguità, oscillando infatti fra la tesi debole secondo cui molte delle ascrizioni di azioni non sono solo descrizioni o spiegazioni, ma anche attribuzioni di responsabilità, la tesi forte per cui la funzione primaria delle ascrizioni di azioni consiste nell'attribuzione di responsabilità, e la tesi super-forte per cui l'unica funzione delle ascrizioni di azioni è l'attribuire responsabilità¹⁸³.

Se interpreto correttamente, questa ambiguità dell'ascrittivismo ha una certa influenza sulle affermazioni di Gethmann circa l'irriducibilità a resoconti degli enunciati espressi nella prospettiva dell'esecuzione e, allo stesso modo, sulla irriducibilità dell'io che esegue all'io che è oggetto di resoconto. Secondo questa posizione, Gethmann afferma «che l'“Io” della prospettiva dell'esecuzione [...] non è traducibile nel “Lui” della prospettiva del resoconto senza una certa perdita di significato»¹⁸⁴ e che «l'“Io” che fa esperienza della propria azione non può essere del tutto ridotto al “Lui” della descrizione dell'azione»¹⁸⁵. Perciò, anche per «la prospettiva dell'auto-resoconto»¹⁸⁶ vale il fatto che le «ascrizioni», come Gethmann chiama qui gli auto-resoconti dell'agente, «non devono essere viste come casi speciali di ascrizioni esterne»¹⁸⁷. Più avanti viene chiarito come queste ultime non debbano essere neanche considerate come un caso speciale di auto-resoconto¹⁸⁸. Gli auto-resoconti, infatti, sono prima di tutto resoconti e sono quindi «fondamentalmente falsificabili»¹⁸⁹, mentre «le auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione sono fondamentalmente non falsificabili»¹⁹⁰ e semmai «rivedibili dall'io stesso che agisce»¹⁹¹. Ciò sembra lasciarci con il risultato che gli auto-resoconti nella prospettiva del resoconto siano criticabili poiché hanno un contenuto che è completamente traducibile nella prospettiva che ne rende conto, mentre le auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione siano, in questo senso, fondamentalmente non falsificabili. Mentre per la tesi della non-riducibilità è sufficiente identificare gli aspetti che non possono essere tradotti (e ciò può essere fatto con le tesi ascrittiviste debole e forte), per

¹⁸³ Cfr. *infra* § 1.3.

¹⁸⁴ C.F. GETHMANN, *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 222.

¹⁸⁵ *Id.*, *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 129.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ivi*, pp. 129 e sg.

¹⁸⁸ Cfr. *Id.*, *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 222.

¹⁸⁹ *Ibid.* Non possiamo quindi neanche prendere come modello la «conoscenza senza osservazione» di Anscombe, dal momento che questa rappresenta un «sapere» e può quindi essere in linea di principio falsificata; cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, pp. 13 e sg. (trad. it. *Intenzione*, a cura di C. Sagliani, Edusc, Roma 2004, pp. 52 e sg.).

¹⁹⁰ C.F. GETHMANN, *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 223.

¹⁹¹ *Ibid.*

giustificare l'immunità dalla falsificazione occorre invece una premessa più robusta. Per ottenere ciò, una buona idea sembra essere quella di liberare gli atti linguistici da tutti gli aspetti constativi, in modo da rendere impossibile una falsificazione mediante descrizione. Ciò mi sembra essere alla base della proposta di Gethmann di interpretare come meramente espressive le auto-ascrizioni nella prospettiva del resoconto. Tuttavia, questo significa vincolarsi alla lettura super-forte dell'ascrittivismo e a tutti i problemi che l'hanno accompagnata fin dalle origini. Si deve inoltre trovare una risposta plausibile alla domanda se l'infallibilità di principio di quel che un agente può ascrivere a se stesso nella prospettiva dell'esecuzione possa essere giustificato senza ricorrere a un mentalismo forte. Qui sembra sorgere un dilemma: o si accetta l'infalibilità di principio insieme al carattere espressivo di queste auto-ascrizioni, esponendosi però alla minaccia del non-cognitivismo rispetto alla soggettività pratica, o si fa ricorso a un fondamento epistemologico pericolosamente vicino al mentalismo forte.

In entrambi i casi dobbiamo tener fermo il fatto che la lettura super-forte non è necessaria per proteggersi dal riduzionismo naturalista, dal momento che le tesi debole e forte dell'ascrittivismo sono sufficienti a questo scopo. Viceversa, la versione super-forte dell'ascrittivismo e il suo *pendant* nella teoria pragmacentrica della soggettività di Gethmann rendono molto più difficile una giustificazione cognitivista della nostra pratica etica e portano l'intero progetto molto vicino a un non-cognitivismo che non può dedurre i contenuti razionali della nostra pratica etica quotidiana dalla prospettiva dell'esecuzione propria della soggettività pratica¹⁹². Alla luce di questo pericolo, sembra allora sensato provare a rispondere alla domanda se la tesi secondo cui le auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione sono «fondamentalmente non falsificabili» possa essere giustificata a un costo inferiore. Per far ciò è opportuno dare un'occhiata più da vicino al ruolo dell'«io» in questo contesto.

4.4. Autoriferimento e autopredicazione

Tradizionalmente, quando si considerano le auto-ascrizioni alla prima persona singolare espresse mediante l'uso di «io», le idee di infallibilità di principio sono lì nei paraggi. Non sorprende quindi che anche queste idee entrino in

¹⁹² Se si considera il contesto argomentativo in cui Gethmann afferma questa non falsificabilità di principio della prospettiva dell'esecuzione attraverso fatti che possono essere compresi nei resoconti, si comprendere allora il motivo per difendere la nostra pratica di attribuzione di responsabilità dagli attacchi scienziati. Per questo aspetto, tuttavia, la tesi dell'immunità in linea di principio probabilmente non è necessaria e, in altri contesti, i costi relativi a questa assunzione sono troppo elevati. In parole povere: non è una buona decisione quella di interpretare in senso espressivista i contenuti cognitivi dell'intuizione intellettuale fichtiana, che a mio avviso rappresenta il modello originario della prospettiva dell'esecuzione di Gethmann.

gioco quando si cerca di difendere la prospettiva dell'esecuzione dagli attacchi scienziati espressi nella prospettiva del resoconto. Nel contesto della teoria pragmacentrica della soggettività di Gethmann – che da una parte vorrebbe seguire le concezioni cognitive della ragion pratica sviluppate dall'idealismo tedesco e dall'altra vorrebbe superare il paradigma mentalista attraverso una svolta linguistica – ciò porta al dilemma, descritto sopra, fra non-cognitismo e mentalismo forte. Queste tensioni nella teoria di Gethmann possono essere ritrovate in modo esemplare nella valutazione ambigua, almeno *prima facie*, delle possibilità di autoinganno. Se si vuole distinguere in modo categorico fra auto-resoconti e auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione, allora questo argomento risulta, per ovvie ragioni, particolarmente esplosivo.

Nel contesto della difesa di Gethmann contro il mentalismo forte leggiamo quanto segue:

Molti stati intenzionali, come l'avere un'intenzione, il credere o il comprendere, non sono necessariamente connessi a un'esperienza speciale [...] e non c'è un privilegio epistemico per il soggetto qui in gioco: si possono immaginare casi di autoinganno in cui gli altri sanno, meglio di quanto non sappia egli stesso, ciò che questi “realmente” vuole o ha intenzione, o casi in cui all'agente non è affatto chiaro verso quale scopo sia diretta la sua azione¹⁹³.

In un altro contesto, riguardante la difesa dagli attacchi riduzionisti nella prospettiva del resoconto, si trova però la seguente affermazione:

Le auto-ascrizioni di azioni, perlopiù implicite, non possono neanche venire ridotte a un'ascrizione esterna (fondamentalmente fallibile) o a un auto-resoconto. Questo è il motivo per cui i termini “autoinganno” e “illusione” (anche ammettendo la loro utilità) sono il risultato di errori categoriali, rappresentati sopra come contraddizione esecutiva¹⁹⁴.

Queste due affermazioni non sono incompatibili, perlomeno se interpretate con prudenza. Tuttavia, esse mostrano come sia necessaria un'analisi più approfondita delle auto-ascrizioni per dissolvere le tensioni che, almeno a prima vista, sembrano esistere fra loro. Non essendo qui possibile sviluppare una teoria completa delle specificità semantiche di “io”, dobbiamo limitarci a nominare brevemente solo alcuni punti importanti per il nostro contesto. Non verrà quindi tematizzato il fatto se queste scoperte semantiche possano essere sfruttate meglio da un punto di vista epistemologico o addirittura ontologico¹⁹⁵. La complessa questione di come queste considerazioni si relazionino al problema della struttura delle autorelazioni trans-temporali delle persone umane verrà

¹⁹³ ID., *Anti-Mentalismus*, cit., p. 206.

¹⁹⁴ ID., *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft*, cit., p. 226.

¹⁹⁵ Cfr. ID., *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit., p. 130.

affrontata nei capitoli 6 e 7¹⁹⁶. Poiché, in quanto segue, discuterò la prospettiva dell'esecuzione e i limiti all'oggettivazione delle auto-ascrizioni di azioni, utilizzerò il seguente esempio come caso d'azione (e trattandosi della struttura dell'ascrizione alla prima persona singolare, farò qui uso della forma "io").

Venendo interrogato da *X* sul perché io stia leggendo il testo di C.F. Gethmann così spesso e tanto faticosamente, con un ampio uso di penne colorate e mappe concettuali, io pronuncio la frase:

(E-MQ*) "Sto scrivendo un capitolo nel quale discuto della teoria pragmatica della soggettività di Gethmann".

In (E-MQ*) sto ascrivendo a me stesso un'azione (*a*); allo stesso tempo, l'esprimere (E-MQ*) è esso stesso un atto linguistico (*a'*). In accordo con le premesse della teoria pragmatica della soggettività, questa azione *a'* mi è accessibile epistemicamente nella prospettiva dell'esecuzione come azione intenzionale e diretta a uno scopo. In quanto azione, in essa dev'essere inclusa un'intenzione costituita alla prima persona singolare, cioè un riferimento mediante "io". Seguendo Castañeda, l'asterisco * è incluso in (E-MQ*) per mostrare che, con "io", MQ si sta riferendo consapevolmente a se stesso: non solo sta parlando di se stesso, ma sa anche che lo sta facendo; ciò è utile dal momento che nella nostra analisi abbiamo bisogno di includere il filosofo *ph* che descrive la mia auto-ascrizione dell'azione eseguita mediante "io". Il primo, importante passo è allora quello di distinguere fra atto linguistico *a'* e azione ascritta *a*. Questa complessa struttura viene espressa nella seguente descrizione del filosofo *ph* (se la esprimessi io stesso, la struttura si reitererebbe):

(E-*ph*) MQ* risponde alla domanda di *X*, cosicché *X* riceve l'informazione desiderata; nel fare ciò, lui* (= MQ), eseguendo *a'*, ascrive esplicitamente a se stesso l'azione *a* (auto-resoconto) e, attraverso l'esecuzione di *a'*, presenta se stesso come agente.

È facile vedere come la decisione del filosofo *ph* sia essa stessa un'azione *a'* che non è identica né ad *a* né ad *a'*. Ciò non cambierebbe se MQ fosse questo filosofo e avesse usato la descrizione complessa (E-*ph*) usando "io". È esattamente questa la struttura verso cui è diretto l'argomento della ritorzione: essa mostra che – data l'irriducibilità della prospettiva dell'esecuzione alla prospettiva del resoconto – io non sarò mai in grado di dare solamente un resoconto delle mie azioni effettivamente eseguite; in ciascuno di questi resoconti, infatti, verrebbe riproposta quella prospettiva dell'esecuzione che, essendo presupposta, non può mai essere del tutto dissolta nella prospettiva del resoconto.

L'autoinganno è ora possibile in diversi punti: potrei ad esempio essere

¹⁹⁶ Su questo contesto cfr. M. QUANTE, *Person*, cit., cap. 4, e il cap. 2 del presente volume.

frainteso sull'enunciato (E-MQ*) riguardo ad *a* perché, senza accorgermene, sto in realtà lavorando su dei passaggi della Filosofia del diritto di Hegel che vorrei discutere domani in un seminario. Questo tipo di autoinganno potrebbe essere immaginato anche in riferimento ad *a'*. Forse sto esprimendo (E-MQ*) a *X* non per rispondere a una richiesta di informazioni, ma perché voglio che *X* esca dalla stanza e mi lasci solo. Forse mi auguro che l'esprimere (E-MQ*) provochi una reazione rassicurante, oppure spero, senza ammetterlo a me stesso, che *X* risponda qualcosa che mi liberi dal lavoro. Autoinganni di questo tipo sono tutti ovviamente possibili. Un caso di autoinganno non ammissibile, invece, sarebbe se mi ingannassi nell'eseguire *a'*, nell'ipotesi che io stia recitando me stesso¹⁹⁷. Ma, in realtà, non può essere che io esperisca come mia azione, nella prospettiva dell'esecuzione, un processo che non è affatto un'azione?

A mio avviso, la risposta a questa domanda non ha nulla a che vedere con il problema se le auto-ascrizioni implicite appartengono o meno agli atti linguistici espressivi. Il punto è semplicemente che l'esecuzione delle auto-ascrizioni mediante l'uso di "io" è sufficiente a fare di un evento la mia azione. Di che tipo sia questa azione e quale sia l'obiettivo che essa persegue è tanto irrilevante per tale questione quanto lo è il fatto se l'azione sia eseguita liberamente o autonomamente. Dal momento che ciò che conta è l'esecuzione di *a'*, ogni autoinganno arriverebbe troppo tardi per fare la differenza. Partendo dal presupposto per cui questo fatto della ragion pratica, che Fichte ha chiamato *Thathandlung* (azione-in-atto) o autoporsi dell'io, non può essere colto del tutto dalle condizioni epistemologiche e metodologiche della prospettiva del resoconto, si deve allora vedere in ciò una limitazione fondamentale all'oggettivazione di sé della soggettività.

L'infallibilità di principio che Gethmann utilizza ad esempio per scongiurare attacchi riduzionisti è in parte catturata dalla scoperta appena illustrata dell'irraggiungibilità delle azioni presenti negli auto-resoconti di queste azioni. Anche le condizioni d'uso di "io" si vincolano al fatto che un'auto-ascrizione alla prima persona singolare può essere eseguita solamente se l'utilizzatore di "io" soddisfa due condizioni: si riferisce a se stesso e sa che con "io" può riferirsi solamente a se stesso. Se "io" viene utilizzato correttamente, ci troviamo allora di fronte a un atto linguistico di auto-ascrizione che non può fallire per via delle regole semantiche relative all'autoriferimento mediante "io". Gli errori riguardanti ciò che io (in quanto contenuto di *a'*) ascrivo a me stesso (nel precedente esempio: *a*) sono comunque possibili. Ma attraverso errori di questo tipo, *a'* non

¹⁹⁷ Potrei però sbagliarmi nel comprendere il mio agire come l'esercizio di una libertà metafisica; su ciò si veda anche il prossimo capitolo. In altre parole, l'infalibilità del sapere che io agisco non si estende a tutti gli aspetti di una concezione filosofica dell'agire.

perde la propria caratteristica di essere un'azione¹⁹⁸. Sono infatti le peculiarità grammaticali dell'uso di "io" – questa è la mia proposta – a essere responsabili dell'infallibilità delle auto-ascrizioni nella prospettiva dell'esecuzione e non le presunte peculiarità dell'introspezione di episodi mentali o persino di io-agenti accessibili solo in modo privato¹⁹⁹. Se interpretiamo in questo modo, non siamo obbligati a vincolare questa infallibilità al mentalismo forte, né siamo costretti a scongiurare il pericolo di falsificazione al prezzo del contenuto cognitivo e interpretando quindi come espressive le manifestazioni linguistiche della conoscenza dell'azione. Fintanto che, per dirla con Wittgenstein, non ci lasciamo stregare dall'atmosfera inquietante che circonda l'io, possiamo procedere a una fondazione della soggettività pratica senza temere di essere perseguitati dallo spettro del privato.

¹⁹⁸ L'assunto – necessario per garantire l'immunità contro gli errori di riferimento – secondo cui "io" si riferisce direttamente, cioè non sotto una descrizione, al parlante, permette allo stesso tempo di spiegare perché sia l'antropocentrismo che l'accusa di specismo in etica poggiano su premesse errate. L'autoreferenzialità della soggettività pratica, se è adatta in linea generale ad una giustificazione morale, non lo è per determinare la natura dell'entità cui ci si riferisce mediante "io". Se lo status morale è ancorato al contenuto della prospettiva esecutiva dell'agente, allora qui non ci sono determinazioni di estensione oltre la caratterizzazione pragmacentrica proposta da Gethmann; cfr. C.F. GETHMANN, *Praktische Subjektivität und Spezies*, cit.; sul riferimento diretto all'"io" cfr. anche M. QUANTE, *Person*, cit., cap. 4.

¹⁹⁹ Se, seguendo John Searle, si considera anche il riferire come un atto linguistico (in aggiunta alla predicazione), allora l'autoriferimento mediante io rappresenta anche un'azione, che coinvolge anche il sapere dell'esecuzione dell'agente. Tuttavia, ciò non dev'essere inteso come un "processo interiore", né deve fare riferimento a una fonte "privata" della conoscenza, al fine di stabilire l'"infalibilità in linea di principio" postulata da Gethmann.

5. *Libertà*

Nel capitolo precedente è stato mostrato come l'agire-nel-mondo sia essenziale per la forma di vita personale degli esseri umani. Parte integrante di un'antropologia pragmatista sono le pratiche sociali date di ascrizione di personalità, autonomia e responsabilità, all'interno delle quali si realizza la nostra forma di vita umana. In questo capitolo verrà affrontato il problema di quale concezione della libertà possa meglio facilitare una spiegazione filosofica di questi nessi. Per rispondere a tale questione è necessario confrontarsi con il dibattito sul rapporto fra libero arbitrio e determinismo²⁰⁰. La domanda riguarda quale concezione filosofica della libertà sia adatta a esseri finiti come gli esseri umani.

5.1. *Autonomia, incompatibilismo e manipulation argument*

Sono una persona autonoma di tipo medio e considero ognuno di voi allo stesso modo. Ci riteniamo l'un l'altro responsabili delle nostre azioni e ci rispettiamo l'un l'altro in molti modi differenti, essenziali per la nostra forma di vita generale, quantomeno nella nostra cultura occidentale. Nella pratica, tutti noi condividiamo l'opinione secondo cui la nostra abitudine di trattarci reciprocamente come agenti autonomi e responsabili sia, in linea di principio, giustificata.

Senza dubbio è lungo il percorso per diventare una persona autonoma di tipo medio – si pensi all'infanzia, alla pubertà e a tutte le battaglie dell'educazione. Da un punto di vista politico, è stato un percorso ancora più lungo, e persino più arduo, quello per stabilire istituzioni sociali che non solo siano in grado di aiutare donne e uomini a diventare persone autonome, ma che possano anche essere giustificate come manifestazioni del nostro rispetto reciproco per l'autonomia. Indubbiamente, questo viaggio non è giunto ovunque al termine (tutt'altro) e possono essere avanzati parecchi argomenti per affermare che le

²⁰⁰ Questo problema metafisico classico verrà qui trattato solo nei limiti di quanto necessario a chiarire la questione generale del presente volume.

società in cui viviamo si stanno sviluppando, in un modo o nell'altro, in modalità che potrebbero mettere a repentaglio l'autonomia delle persone (si pensi alla politica dell'informazione, soprattutto in tempo di guerra, come uno degli esempi di indebolimento della nostra autonomia in quanto soggetti politici; ma si pensi anche a tutti gli sviluppi nelle neuroscienze e nelle biotecnologie all'alba del XXI secolo).

Ciononostante, la maggior parte di noi è coinvolta ogni giorno in pratiche di attribuzione e assunzione di responsabilità²⁰¹. Molti di noi agiscono e conducono le proprie vite in modi che dimostrano il proprio impegno nell'essere persone autonome. Tutti noi accettiamo che l'autonomia e la responsabilità giungano per gradi e che ci siano persone più autonome di altre. Oltre a ciò, teniamo conto del fatto che per alcuni è stato più difficile che per altri il divenire persone autonome di tipo medio. Ciò è evidente nel modo in cui proviamo a bilanciare lode e biasimo (un esempio classico è quello delle "circostanze attenuanti"). Dal momento che, nelle nostre società, sempre più persone diventano molto anziane, tutti noi sappiamo non solo che quello per diventare autonomi è un lungo viaggio, ma che è una battaglia ancora più lunga e probabilmente più dura quella per *restare* persone autonome. Come risultato di ciò, la nostra pratica di realizzazione, ascrizione e rispetto dell'autonomia, sotto queste condizioni, affronta molte difficoltà, diviene vaga e necessita di sfumature. Ma nonostante tutto ciò sia ben noto e tutti noi sappiamo che esistono molti problemi di dettaglio e molta incertezza nei casi specifici (o in particolari tipi di casi, come per chi commette reati sessuali), la maggior parte di noi è certa che la nostra pratica di attribuzione e assunzione di responsabilità sia, fondamentale, ben giustificata: noi ci consideriamo persone autonome (perlomeno di tipo medio) e teniamo in grande considerazione l'essere autonomi e l'essere considerati persone autonome.

Dal punto di vista filosofico, invece, le cose sono un po' diverse. Nella vita reale, i problemi difficili [*hard problems*] sembrano essere legati alle molte sfumature di grigio di cui abbiamo bisogno per una buona pratica di attribuzione e assunzione di responsabilità, dove invece le basi risultano piuttosto chiare e stabili. In filosofia, invece, il problema difficile sembra essere proprio la base stessa dell'autonomia. Intorno a questo problema c'è una preoccupazione così profonda da soppiantare tutti quei problemi più specifici che dobbiamo affrontare nella vita di ogni giorno.

Questo difficile ma fondamentale problema filosofico che si annida alle ra-

²⁰¹ Il mio uso dell'espressione "assunzione di responsabilità" è inteso in senso pre-filosofico e quotidiano. La sua accezione più tecnica, introdotta e sviluppata da J.M. FISCHER, M. RAVIZZA, *Responsibility and Control*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, cap. 8, sarà discussa più avanti (si veda *infra*, sez. 5.3.2).

dici sia dell'autonomia che della responsabilità è riassunto dalla questione se siamo realmente liberi, cioè se la libertà richiede un genere speciale di causalità che, da un lato, sia incompatibile con il determinismo e, dall'altro, possa essere resa intelligibile. Questa diatriba sembra costituire una questione di principio più che di giudizi da raffinare e rendere sensibili al contesto o al caso specifico. Per più di duemila anni c'è stato uno stallo fra le posizioni filosofiche intorno alla questione del libero arbitrio. Lungo tutto questo periodo è stato sviluppato un arsenale di distinzioni concettuali incredibilmente ricco e prezioso, che può aiutarci a chiarire le nostre intuizioni più elementari e che ci consente di comprendere meglio le linee di pensiero in opposizione. Inoltre, un'ammirevole panoplia di posizioni filosofiche è stata sviluppata, difesa, sconfitta e nuovamente ri-sviluppata, e anche ciò risulta molto utile, dal momento che ha permesso di distinguere diverse questioni che i filosofi, nello sviluppare le loro spiegazioni, non devono mai confondere.

Ciononostante, per la maggior parte dei filosofi la domanda cui si deve rispondere con maggiore urgenza è se la libertà, l'autonomia e la responsabilità, da una parte, e il determinismo, dall'altra, siano o meno compatibili. Entrambi i campi – i compatibilisti come gli incompatibilisti – possono risultare allettanti per le nostre intuizioni prefilosofiche. Per quanto posso vedere, la ragione di ciò è semplicemente che nella vita quotidiana tutti noi conosciamo casi in cui essere determinati in certi modi è incompatibile con l'essere autonomi e responsabili; e sappiamo tutti che il mero indeterminismo, di per sé, non è sufficiente per essere delle persone autonome ed essere capaci di agire in modo responsabile. Se si pone il problema del determinismo in termini generali, come di solito fanno i filosofi, la maggior parte di noi sembra essere intuitivamente combattuta nello stesso momento tra direzioni differenti. Il problema di occuparsi delle molte sfumature di grigio, che nella nostra pratica quotidiana affrontiamo come i problemi difficili, è stato rimpiazzato da quello, ritenuto realmente difficile, di una tensione metafisica profonda e fondamentale che sembra fare a pezzi le fondamenta stesse della nostra prassi.

Pur essendo un filosofo, io non sono affatto convinto che quello che compatibilisti e incompatibilisti discutono primariamente sia davvero il problema difficile della nostra pratica di attribuzione e assunzione di responsabilità. O più precisamente: lo è solo in modo indiretto, dal momento che i problemi realmente difficili della nostra pratica sono spesso inquadrati in modo fuorviante all'interno dei termini e delle linee principali del dibattito fra compatibilismo e incompatibilismo. Purtroppo, anche questa affermazione mi pone in uno dei due campi, essendo una versione morbida di compatibilismo: a mio parere, infatti, autonomia e responsabilità (e le pratiche valutative legate al nostro essere persone autonome e agenti responsabili) sono compatibili sia con il determinismo

(come tale) che con l'indeterminismo²⁰². In questo capitolo, tuttavia, proverò a discutere i problemi dell'autonomia e della responsabilità al di là del (o in aggiunta al) classico dibattito sul libero arbitrio. Il mio obiettivo è raggiungere una posizione a partire dalla quale noi, in quanto filosofi, possiamo *cominciare* a occuparci dei problemi difficili che affrontiamo nella nostra prassi quotidiana, anche senza aver risposto al problema difficile che affrontiamo nel dibattito filosofico sul libero arbitrio. Spero così di mostrare come le questioni di cui mi sto qui occupando possano essere avanzate e debbano essere risolte attraverso spiegazioni sia compatibiliste che libertarie, posto che la filosofia debba fornire delle risposte ragionevoli ai problemi che affrontiamo nella nostra vita quotidiana. Poiché i casi difficili [*hard cases*] riguardanti autonomia e responsabilità con cui ci confrontiamo nella vita di tutti i giorni costituiscono un ampio spettro e richiedono analisi sensibili al caso specifico, il mio obiettivo in questo capitolo dovrà essere molto modesto: cercherò di chiarire in che modo possiamo separare tali questioni dalla questione filosofica classica e in che modo quest'ultima si sia sovrapposta alle prime aggirando o rendendo irraggiungibili risposte filosofiche plausibili. Sebbene l'argomento che ho in mente sia stato in qualche modo sovrapposto, molte distinzioni concettuali importanti per il mio progetto di un'antropologia pragmatista sono state prodotte fortunatamente sotto l'etichetta di "difese compatibiliste dell'autonomia personale" contro gli attacchi incompatibilisti o libertari²⁰³.

Nel suo articolo *Autonomy and Manipulated Freedom*, Tomis Kapitan afferma che «il compatibilismo è stato il bersaglio di due potenti sfide»: una è il ben noto «*consequence argument*», l'altra il probabilmente altrettanto noto «*manipulation argument*»²⁰⁴. Entrambi intendono dimostrare che il determinismo in quanto tale esclude la responsabilità. Dal momento che il *consequence argument* conduce direttamente alla questione filosofica più difficile, analizzerò solamente il *manipulation argument*, poiché ciò permetterà di visualizzare i fenomeni e i problemi ai quali sono qui interessato. Nelle parole di Kapitan, il *manipulation*

²⁰² Qui è necessaria una nota di avvertimento: dire che il nostro essere autonomi e responsabili è compatibile con il determinismo non significa né sostenere che sia compatibile con ogni forma di determinismo, né escludere che ci possano essere circostanze in cui autonomia e responsabilità sono impossibili.

²⁰³ Poiché molti degli argomenti che tratterò qui di seguito sono stati definiti mediante la terminologia del dibattito sul libero arbitrio, in questo capitolo userò i termini "libertà" e "autonomia" in modo intercambiabile. Inoltre, va tenuto presente che il mio obiettivo principale qui è l'autonomia, non la responsabilità, per cui la mia discussione di Fischer e Ravizza e di Kapitan subirà uno spostamento di interesse, dal momento che questi autori si occupano principalmente del tema della responsabilità. Ai fini di questo capitolo, le differenze (e i relativi problemi) su questo punto possono essere ignorate.

²⁰⁴ T. KAPITAN, *Autonomy and Manipulated Freedom*, «Philosophical Perspectives», 2000, XIV, pp. 81-103: 81 (Lascio non tradotti questi termini, seguendo un uso ormai consolidato nel dibattito filosofico italiano sul tema del libero arbitrio, *NdT*).

argument può essere formulato nel modo seguente: «ammettendo che gli agenti siano completamente determinati, le spiegazioni compatibiliste della libertà pratica e della responsabilità non sono in grado di impedire a coloro che sono soggetti a manipolazione globale di essere liberi e responsabili»²⁰⁵.

Secondo Kapitan, questo argomento funziona in modo differente rispetto al *consequence argument*, e vedremo come la sua formulazione del *manipulation argument* possa essere compresa solamente come risultato di una discussione provocata dalle precedenti obiezioni libertarie di Robert Kane contro il compatibilismo²⁰⁶. Inizierò quindi esaminando gli argomenti di Kane (sezione 5.2). Valuterò poi le principali risposte compatibiliste e la critica di Kapitan a queste repliche che hanno sollecitato la sua formulazione del *manipulation argument* (sezione 5.3 e 5.4). Infine, saremo in grado di vedere – o almeno lo spero – come il *manipulation argument* e la sua discussione possano essere molto utili per sviluppare una spiegazione dell'autonomia adeguata ai problemi difficili che le persone reali devono affrontare²⁰⁷.

²⁰⁵ *Ibid.* Robert Kane ha sviluppato il *manipulation argument* per la prima volta probabilmente nel suo libro *Free Will and Values*, State University of New York Press, Albany 1985.

²⁰⁶ Alcuni lettori potrebbero obiettare che, argomentando in questo modo, evito gli incompatibilisti che negano che la libertà in senso libertario sia possibile, perché libertà e determinismo non sono compatibili e il nostro mondo è determinato. Questo è vero: poiché do per scontato che l'autonomia personale e la nostra pratica di attribuzione e assunzione di responsabilità siano aspetti ineliminabili della nostra forma di vita, ignorerò questa tragica incompatibilità, così come ignorerò il nichilismo del libero arbitrio, cioè una posizione che sostiene che il libero arbitrio è incompatibile sia con il determinismo che con l'indeterminismo – entrambe queste opzioni, infatti, non sono praticabili per noi, dal momento che l'evidenza della proposizione per cui siamo agenti autonomi e responsabili prevarrà sempre sull'evidenza sia della proposizione per cui il nostro mondo è determinato, sia su quella per cui la libertà e il determinismo sono incompatibili.

²⁰⁷ Una breve nota per chiarire due cose. In primo luogo, non voglio negare che il "classico" problema del libero arbitrio e del determinismo che si trova nella parte principale del *consequence argument* abbia importanza filosofica. Altrove ho difeso la tesi secondo cui tale questione metafisica non è direttamente rilevante per la nostra pratica di attribuzione di autonomia e responsabilità (cfr. M. QUANTE, *Freiheit, Autonomie und Verantwortung in der neueren analytischen Philosophie*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 1998, LI, pp. 281-309 [parte 1] e pp. 387-414 [parte 2]; ID., *Philosophische Freiheiten*, in *Auf Freigang: metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, ed. by S. Mischer et al., LIT, Münster 2003, pp. 11-37; ID., *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2013, cap. 10). Ma ciò non mi costringe a sostenere che il problema metafisico non abbia in sé alcun interesse filosofico. In secondo luogo, in questo capitolo mi interessa solamente l'autonomia: nella misura in cui i problemi di autonomia, libertà e responsabilità non coprono lo stesso ambito, ignorerò la libertà e la responsabilità. Pertanto, la mia lettura delle spiegazioni discusse qui di seguito si discosta sotto due aspetti dall'obiettivo principale dei loro autori: da un lato, mi concentro esclusivamente sull'autonomia, e dall'altro, non affronto problematiche incompatibiliste.

5.2. Controllo non-limitante e autonomia personale: l'attacco libertario di Kane

Nel terzo capitolo del suo *Free Will and Values*, Robert Kane sviluppa un argomento volto a mostrare due cose: in primo luogo, che è necessario sviluppare una concezione libertaria della libertà, denominata “responsabilità ultima”. Non essendo interessato alla diatriba fra compatibilismo e incompatibilismo sul “vero” significato della libertà, non discuterò questo aspetto. In secondo luogo, Kane intende chiarire come il compatibilismo non possa mostrare che *S* non è autonoma nei casi in cui è soggetta a un controllo segreto non-limitante. Dal momento che la versione di Kane del *manipulation argument* è piuttosto complicata, la analizzerò in questa sezione. Inizialmente deve però essere introdotta un po' di terminologia.

Kane distingue fra influenze limitanti e influenze non-limitanti sulla volontà di *S*²⁰⁸. Se è soggetta a influenze *limitanti*, *S* le avverte come impedimento alla sua volontà. Nei casi di influenze *non-limitanti*, invece, *S* non avverte queste influenze sulla sua volontà. Le influenze limitanti sono poi suddivise in due classi: la *coercizione*, che è una minaccia di nuocere che rende alcune opzioni meno desiderabili, e la *compulsione*, che è una minaccia che frustra un desiderio di ordine superiore²⁰⁹. Inoltre, Kane distingue fra *mera determinazione* e *controllo*. La prima è un'influenza sulla volontà di *S* che non è voluta da un'agente; il secondo è un'influenza voluta da un'agente diversa dalla stessa *S*²¹⁰. In aggiunta a ciò, Kane distingue fra influenze *segrete* e *non-segrete* sulla volontà di *S*. È ragionevole supporre che le influenze limitanti non possano essere segrete, dal momento che *S* avverte una tale influenza come impedimento alla propria volontà. Ma dovremo lasciare aperta la possibilità che le influenze non-limitanti possano essere sia segrete che non-segrete (in modo che l'avvertire un'influenza non-limitante non deve valere come un vincolo di per sé, trasformando così l'influenza in un'influenza limitante).

Prendendo le mosse dalla comunità utopica Walden Due di B.F. Skinner,

²⁰⁸ Possiamo dire che, lasciando da parte quelle di tipo magico, l'influenza è sempre causale. E siccome voglio aggirare il dibattito sul libero arbitrio, mi limiterò alle influenze reali, mentre quelle controfattuali verranno ignorate. Nel contesto del *consequence argument*, tali influenze controfattuali sono importanti nell'analisi del significato del “potrebbe aver fatto altrimenti”. È importante inoltre notare che le influenze sono qui prese come *token*, ossia come eventi concretamente databili, e non come *type*. Per semplicità, tuttavia, nel seguito non menzionerò questo aspetto del limite temporale.

²⁰⁹ Anche se ciò non è chiaro nel testo di Kane, considero compulsioni e coercizioni come specie distinte di limitazione (cfr. R. KANE, *Free Will and Values*, cit., p. 51, nota 16).

²¹⁰ Perciò l'autocontrollo non è una specie di controllo. Ai fini di questo capitolo non considererò i casi di autocontrollo in un arco di tempo (in questi casi, infatti, entrano in gioco delle complicazioni rispetto al problema dell'identità diacronica di *S*).

Kane sviluppa un argomento inteso a mostrare che i compatibilisti non possono tracciare una distinzione fra mera determinazione e controllo segreto non-limitante (controllo SNL). Nel controllo SNL la volontà di *S* non è frustrata in *t*, ma viene controllata da un'altra agente che ha manipolato le circostanze passate in modo che *S* in *t* voglia, desideri e intenda fare ciò che chi la controlla ha pianificato in precedenza. Non esistendo alcun conflitto interno, *S* non avverte la propria volontà in *t* come ostacolata e, dal momento che il controllo è segreto, *S* non ha alcun motivo di cambiare la propria volontà per sconfiggere chi la controlla²¹¹. In una tale situazione, suggerisce Kane, noi non giudicheremmo *S* come un essere autonomo. I compatibilisti che adottano la linea morbida tenteranno quindi di mostrare che la mera determinazione e il controllo SNL divergono, dal momento che possiamo giustificare una differenza nella nostra valutazione (la compatibilità di mera determinazione e autonomia, da un lato, e l'incompatibilità di controllo SNL e autonomia, dall'altro)²¹². Ma i compatibilisti, secondo Kane, non sono in grado di giustificare questa affermazione.

Il controllo SNL è un caso nel quale *S* è manipolata e perciò, intuitivamente, non può essere considerata autonoma. Ma ciò è esattamente quello che devono fare i compatibilisti: secondo Kane, infatti, questi non possiedono le risorse concettuali per distinguere il controllo SNL dal mero determinismo e devono quindi assumere la linea dura, affermando che il controllo SNL in *t* non è mai incompatibile con l'essere autonoma di *S* in *t*. Il problema, considerato insolubile per i compatibilisti, è «dire quale sia il tipo “significativo” di libertà che il controllo SNL sottrae, ma che la mera determinazione no»²¹³. Essendo un libertario, Kane pensa che solamente un tipo di libertà incompatibile con il determinismo possa assolvere questo compito.

Kane ammette che questa non è una confutazione logica del compatibilismo. Ma i suoi argomenti si propongono di mostrare come i compatibilisti debbano o assumere la linea dura sul controllo SNL, o introdurre poteri occulti – poteri di cui *S* viene privata dal controllo SNL ma non dalla mera determinazione non-limitante – se vogliono tracciare una linea fra controllo SNL e mera deter-

²¹¹ Fintanto che non consideriamo chi esercita il controllo come un agente onnipotente, la segretezza del suo controllo potrebbe essere una condizione necessaria per la sua riuscita. In aggiunta a ciò, la segretezza potrebbe essere necessaria se tra i desideri di *S* c'è il desiderio di non essere soggetto a manipolazione (o altre forme di controllo non-limitante, se ce ne sono).

²¹² Ciò non è abbastanza preciso: se non vogliamo escludere la possibilità che alcuni tipi di controllo SNL siano compatibili con l'autonomia, è allora necessario specificarne l'incompatibilità. Ma per il momento ignorerò questo punto.

²¹³ ID., *Free Will and Values*, cit., p. 40. Se si adotta un approccio più raffinato, che faccia sì che alcune forme di controllo SNL siano compatibili con l'autonomia di *S*, il compito dei compatibilisti deve allora essere quello di dire quali sono le caratteristiche del controllo SNL incompatibili con l'autonomia.

minazione non-limitante²¹⁴. Gli incompatibilisti, secondo Kane, sono invece in una posizione migliore, poiché possono sostenere che una linea del genere non va tracciata.

Cominciamo la nostra discussione dall'ultimo punto, secondo cui i libertari non hanno bisogno di fare distinzioni fra le due coppie di casi (da una parte, controllo segreto limitante e determinazione segreta limitante, dall'altra, controllo SNL e mera determinazione non-limitante). In tutti e quattro i casi l'autonomia di *S* è minacciata, dal momento che la libertà, nel senso di responsabilità ultima, viene esclusa in virtù della determinazione.

Supponiamo quindi che *S* viva in un mondo indeterminato nel quale la responsabilità ultima sia possibile e (almeno qualche volta) si verifichi effettivamente. Anche in un mondo del genere potrebbero esserci circostanze in cui l'autonomia di *S* è minacciata da limitazioni, che si tratti del controllo limitante o di influenze non-intenzionali. Lo stesso vale, in questo mondo, per le influenze segrete non-limitanti: alcune sono minacce all'autonomia di *S*, altre non lo sono. Probabilmente, anche alcune forme di controllo segreto non-limitante non costituiscono una minaccia all'autonomia di *S* (ad esempio l'educazione). Sicuramente, non tutte le forme di influenza segreta non-limitante non-intenzionale dovranno essere considerate delle minacce all'autonomia di *S*. Dal momento che supponiamo che *S* viva in un mondo indeterminato, le nozioni di controllo e influenza non dovrebbero essere intese come implicanti la determinazione. Ma ciononostante, anche in un mondo indeterminato il controllo o l'influenza in alcune situazioni minacciano l'autonomia, in altre no. Anche in un mondo indeterminato, inoltre, considereremmo intuitivamente i casi di controllo come minacce all'autonomia più plausibili rispetto ai casi di mera influenza causale.

Anche se siamo d'accordo che l'indeterminismo sia una condizione necessaria per l'autonomia, possiamo chiederci perché esistano queste distinzioni nella nostra valutazione di differenti (tipi di) casi. Ora il libertario può o assumere la linea dura e affermare che non devono essere fatte differenze fra l'attribuzione di autonomia e l'assunzione di responsabilità, se nel mondo preso in considerazione la responsabilità ultima è possibile – una risposta del genere ignorerebbe tutti i casi difficili della nostra pratica reale e implicherebbe che non possono esserci sfumature di grigio importanti per la nostra valutazione dell'autonomia o della responsabilità (questa sembra essere una nozione di "autonomia" sostenuta da filosofi esistenzialisti come Sartre); oppure il libertario assume la linea morbida e ammette che ci sono più aspetti rilevanti per la nostra pratica di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità – se argomenta in questo modo, il libertario si trova nella stessa posizione del compatibilista: deve cioè rendere espliciti i criteri che usiamo (o dovremmo usare) nel distinguere le

²¹⁴ Ivi, p. 45.

molte sfumature di grigio che *de facto* distinguiamo nella nostra pratica valutativa reale.

La premessa di partenza del ragionamento del libertario (perlomeno nell'argomento di Kane) è che o il determinismo è l'unica minaccia all'autonomia, essendo incompatibile con la responsabilità ultima – in tal caso, l'indeterminismo diventa sufficiente per essere autonomi e responsabili e non sono necessarie ulteriori qualificazioni o gradi di autonomia; o (come sostiene Kane) il determinismo, escludendo la responsabilità ultima, è la caratteristica dominante che ha più importanza rispetto a tutte le distinzioni che i compatibilisti possono offrire per rendere plausibile la propria difesa della linea morbida – questa premessa, però, è tutt'altro che plausibile: si consideri Walden Due, la società utopica skinneriana dalla quale partono le argomentazioni di Kane: le modifiche comportamentali non-limitanti e l'ingegneria descritte in Walden Due sono già realtà nella nostra società, come ci dice il potenziamento neurocognitivo (così come fanno le prospettive di potenziamento genetico che si stagliano all'orizzonte)²¹⁵. Come Kane argomenta, la maggior parte delle persone ha paura dell'utopia di Skinner, perché essa «celebra e promuove come politica sociale una delle cose che i libertari nella cultura occidentale si sono maggiormente preoccupati di escludere quando affermavano che gli umani possiedono il libero arbitrio, ossia il controllo non-limitante della volontà da parte di un altro agente»²¹⁶. Certamente, le possibilità di potenziamento che ci sono aperte oggi sono ben lontane dal controllo nel senso forte presupposto da Kane nella sua discussione del determinismo. Ma è evidente che la maggior parte degli argomenti contro un potenziamento di questo genere non sono di tipo libertario o incompatibilista, ma dipendono da risorse concettuali molto diverse. Ciò mostra come, in tale contesto, siano coinvolti aspetti eticamente molto più rilevanti della sola nozione incompatibilista di autonomia²¹⁷.

²¹⁵ Per una panoramica sul potenziamento neurocognitivo si veda M.J. FARAH et al., *Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?*, «Nature Reviews», 2004, V, pp. 421-425; e per una breve discussione del potenziamento genetico cfr. K. BAYERTZ, M. QUANTE, *Genetic Enhancement*, in *Nature Encyclopedia of the Human Genome*, ed. by D.N. Cooper, II, Nature Publishing Group, London 2003, pp. 824-827.

²¹⁶ R. KANE, *Free Will and Values*, cit., p. 34.

²¹⁷ Ironia della sorte, molti degli argomenti contro il potenziamento sono impostati nel linguaggio della indisponibilità o del “non giocare a fare Dio”, opponendosi quindi al potenziamento ed esprimendosi in favore di una restrizione della nostra libertà di potenziare la nostra natura biologica o psicologica. In aggiunta a ciò, alcuni difensori del potenziamento sono strenui liberali che considerano il potenziamento come una questione di equità in grado di compensare le disuguaglianze naturali (per questo argomento cfr. A. BUCHANAN et al., *From Chance to Choice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000). Possiamo perciò concludere che le reazioni liberali a Walden Due non possono essere identificate semplicemente con l'opposizione libertaria di Kane ad esso. E se Kane insiste sul fatto che parte della sua risposta etica è che Walden Due minaccia la responsabilità ultima, il mio argomento è sufficiente a dimostrare che, se vogliamo sviluppare

Per riassumere: sia il libertario che il compatibilista sono necessari (ammesso che non assumano le loro linee dure) per sviluppare una teoria dettagliata degli aspetti sui quali facciamo affidamento nella nostra pratica quotidiana di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità. Inoltre, in un quadro libertario dev'essere presa in considerazione anche la differenza, enfatizzata dai compatibilisti, fra influenza non-intenzionale e controllo. Sia i compatibilisti che gli incompatibilisti hanno bisogno di una teoria filosofica dell'essere autonomo e dell'essere responsabile che prenda in considerazione i problemi difficili della nostra pratica quotidiana di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità. I libertari non possono perciò fare affidamento sull'affermazione secondo cui il determinismo come tale costituisce una minaccia all'autonomia. Se difeso con successo, ciò potrebbe bastare a confutare il compatibilismo, ma non è sufficiente come teoria dell'autonomia. Anche lo sviluppo di una spiegazione indeterministica della libertà, come la concezione della responsabilità ultima di Kane, non è abbastanza, dal momento che l'indeterminismo non costituisce una base sufficiente a ricostruire in dettaglio la nostra nozione di "essere autonomo" e la nostra prassi. La ragione di ciò è che le complessità della *conditio humana*²¹⁸ e del mondo in cui viviamo sono sotto-descritte se caratterizzate semplicemente come indeterministiche o deterministiche. Abbiamo quindi bisogno di una spiegazione filosofica che sia sufficientemente ricca da individuare quegli aspetti che guidano le nostre pratiche di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità. Dal momento che gli incompatibilisti (e i libertari) spesso si limitano a rifiutare gli argomenti compatibilisti, nelle loro spiegazioni non c'è granché di interessante per le mie questioni. Al contrario, i compatibilisti che si sono confrontati con il *manipulation argument*, quando non assumono la linea dura, sono obbligati a offrire un'analisi di quegli aspetti che giustificano la nostra pratica valutativa (al di là dello scontro fra determinismo e

una spiegazione filosofica che ci aiuti davvero a rispondere alla domanda su come affrontare il potenziamento nelle nostre società, abbiamo allora bisogno di una teoria più precisa riguardo alle altre caratteristiche salienti del potenziamento.

²¹⁸ Le mie argomentazioni lasciano per ora aperte due opzioni. Da un lato, potrebbe infatti accadere che le teorie che rispondono ai casi difficili della nostra pratica quotidiana non si dividano in base alla linea compatibilista-incompatibilista. C'è la possibilità che, nell'affrontare tali questioni, possiamo avanzare una spiegazione che rimanga neutrale rispetto al problema filosofico del libero arbitrio. Dall'altro lato, potrebbe venir fuori che compatibilisti e libertari devono sviluppare teorie divergenti (e incompatibili) per affrontare i problemi difficili della nostra pratica quotidiana. Se ciò si dimostrasse vero, allora le mie argomentazioni precedenti dimostrerebbero che anche i libertari hanno bisogno di una simile teoria raffinata se vogliono fornire un'analisi adeguata della nostra pratica valutativa di attribuzione di autonomia e responsabilità. Inoltre, la mia strategia di sviluppare una tale teoria partendo dalle risposte compatibiliste al *manipulation argument* è giustificata dalla situazione dialettica generale.

indeterminismo). Nelle risposte dei compatibilisti al *manipulation argument* può essere quindi trovato molto di più.

5.3. Le repliche compatibiliste e il problema della manipolazione globale

La sfida incompatibilista, secondo la quale nessun compatibilista (esistente) potrebbe risolvere in modo soddisfacente il *manipulation argument*, ha suscitato reazioni in campo compatibilista. In questa sezione presenterò quelle che considero le due linee di difesa più promettenti, ossia la spiegazione di Alfred Mele, da un lato, e quella di John Martin Fischer e Mark Ravizza, dall'altro.

5.3.1. Gli agenti autonomi di Mele

Nei capitoli nove e dieci del suo *Autonomous Agents*, Alfred Mele affronta i casi di controllo SNL e cerca di mostrare come i compatibilisti possano risolverli con successo assumendo la linea morbida. La premessa generale dell'argomento di Mele è che «l'autonomia è possibile per esseri umani come noi»²¹⁹. La sua idea di base è che una spiegazione dell'autonomia psicologica sensibile alla storia [*history-sensitive*] e che sia compatibile con il compatibilismo possa affrontare in modo adeguato i casi di controllo SNL.

Ponendo le basi in questo modo, l'argomento di Mele assomiglia alla mia strategia. Nell'affermare che solo una spiegazione dell'autonomia psicologica sensibile alla storia è compatibile con il compatibilismo, egli lascia aperta la questione se essa sia compatibile anche con il libertarismo. Se così fosse, la spiegazione sensibile alla storia, in grado di rispondere adeguatamente ai casi di controllo SNL, potrebbe trovarsi su un terreno neutro, in modo che sia i compatibilisti sia i libertari possano basarsi su di essa per difendere l'autonomia contro incompatibilisti tragici o nichilisti del libero arbitrio che ritengono che l'autonomia sia impossibile per gli esseri umani (perlomeno nel mondo reale)²²⁰. Come vedremo più avanti, la spiegazione di Mele è esposta a critiche in virtù del fatto che egli la sviluppa come replica all'obiezione libertaria di Kane.

Si ricordi lo scenario del controllo SNL di Kane: *S* è oggetto di manipolazione da parte di un agente intenzionale (chiamiamolo Grande Fratello) in un modo per cui il Grande Fratello ha manipolato *S* in un qualche momento prima di *t*, cosicché *S* in *t* decida come il Grande Fratello ha pianificato senza che la volontà di *S* venga contrastata. Non c'è coercizione in *t*, dal momento che la struttura psicologica generale di *S* è stata progettata dal Grande Fratello affin-

²¹⁹ A.R. MELE, *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York 1995, p. 144.

²²⁰ Cfr. *ivi*, p. 145.

ché *S* in *t* voglia fare ciò che il Grande Fratello ha pianificato lei faccia. *S* decide senza riserve, cioè senza soffrire in *t* alcun conflitto interiore. Dato che *S* in *t* ha a propria disposizione tutte le capacità necessarie per essere autonoma e le usa nel modo corretto, dev'essere considerata autonoma in *t*. I compatibilisti non possono affermare che il fatto che *S* in *t* sia determinata a decidere così come il Grande Fratello ha precedentemente pianificato e disposto sia incompatibile con l'essere autonoma di *S* in *t*. Pertanto, essi devono o dire che il controllo SNL non costituisce una minaccia all'autonomia (linea dura), o spiegare perché il controllo SNL, ma non la mera determinazione, costituisce una minaccia all'autonomia (linea morbida).

A questo punto, qui convergono due discussioni filosofiche. All'interno del campo compatibilista ha avuto luogo un dibattito riguardante la possibilità o meno di analizzare l'autonomia in modi puramente interni. Internalisti come Harry G. Frankfurt sostengono spiegazioni dell'autonomia che si basano solamente sulla composizione psicologica effettiva di un'agente considerata al momento della decisione²²¹. La storia causale dell'effettiva composizione psicologica dell'agente è rilevante solo per sviluppare le capacità necessarie a una decisione autonoma. Una volta che queste capacità si sono evolute, gli internalisti prendono in considerazione solamente la struttura effettiva della composizione psicologica dell'agente.

Contro questa spiegazione internalista, gli esternalisti riguardo all'autonomia hanno sostenuto, in modo simile all'obiezione del controllo SNL di Kane, che *S* potrebbe essere stata vittima in passato di una socializzazione perversa, di una manipolazione simile al lavaggio del cervello, di interventi di neuroscienziati e quant'altro. Essi non affrontano il problema della determinazione come tale, ma cercano di dimostrare che abbiamo bisogno del giusto tipo di storie causali per garantire che *S* sia autonoma in *t*. Dal punto di vista di Kane, questi esternalisti assumono la linea compatibilista morbida; dal mio punto di vista, invece, essi affrontano (alcuni fra) i problemi difficili della nostra pratica quotidiana di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità.

John Christman, ad esempio, ha dimostrato come la spiegazione di Frankfurt sia esposta a controesempi per via della sua restrizione alla composizione psicologica effettiva dell'agente in esame. Se la composizione psicologica effettiva di un'agente è il risultato di una massiccia manipolazione avvenuta nella sua storia, ciò influenzerà il nostro giudicarla autonoma²²². Mentre le obiezioni

²²¹ Qui considero Frankfurt un compatibilista. Per quanto ne so, la discussione sull'internalismo di Frankfurt in materia di autonomia non è stata condotta sotto le etichette di "compatibilismo" e "incompatibilismo".

²²² Cfr. J. CHRISTMAN, *Autonomy and Personal History*, «Canadian Journal of Philosophy», 1991, XXI, pp. 1-24. Per una discussione di questi argomenti cfr. M. QUANTE, *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, in *Right, Morality, Ethical Life*, ed. by J. Kotkavirta, SoPhi, Jyväskylä 1997,

di Christman alla spiegazione internalista dell'autonomia di Frankfurt suggeriscono che la spiegazione sensibile alla storia sia sufficiente all'autonomia personale, Alfred Mele ha mostrato che integrare tale concezione è una condizione necessaria ma non sufficiente affinché *S* sia autonoma in una situazione particolare²²³. Utilizziamo "situazione particolare" per indicare che *S* ha un desiderio *D* in *t* e deve decidere se *D* deve diventare effettivo, cioè risultare in un'azione intesa a soddisfare *D*. Inoltre, *D* dovrebbe coprire tutti i tipi di episodi mentali, i quali sono sia valutativi che volizionali; *D* stesso può essere un desiderio complesso, ma non dev'esserlo per forza. Dovrebbe essere solamente escluso che *D* sia una mera credenza priva di aspetti valutativi o volizionali e che sia identico alla struttura psicologica di *S* in quanto tale, cioè alla personalità di *S*. Il primo caso garantisce che *D* sia in qualche modo collegato all'aspetto volizionale della composizione psicologica di *S* (con ciò viene solamente escluso che le mere credenze, se ce ne sono, siano oggetti di decisione appropriati). Il secondo caso chiarisce invece il fatto che stiamo esaminando l'autonomia *locale*, nel senso che viene presa in considerazione solamente una parte della composizione psicologica generale di *S*, non la sua personalità in quanto tale.

Secondo Mele, dobbiamo distinguere tre aspetti dell'autonomia di *S* relativi a *D*: l'autonomia dallo sviluppo [*developmental autonomy*] (*S* è autonoma rispetto allo sviluppo di *D* in lei); l'autonomia dal possesso [*possession autonomy*] (*S* è autonoma rispetto al possesso continuato di *D* in un certo tempo *t* preso in considerazione); e l'autonomia dall'influenza [*influence autonomy*] (*S* è autonoma rispetto all'influenza di *D* sul suo comportamento in *t*). Questi tre aspetti appartengono all'autonomia locale, dal momento che prendiamo in considerazione solamente la relazione tra *S* e *D*. Possiamo perciò chiamare l'autonomia che comprende questi tre aspetti *autonomia locale unificata*.

Ci sono ora diverse costellazioni da considerare. Da una parte, *S* potrebbe avere un'autonomia dallo sviluppo. Ciò significa che *S* ha sviluppato *D* in un modo per cui, in questa dimensione, la sua autonomia locale complessiva non è minacciata. Ma *D* potrebbe essere, per usare il termine di Mele, "non eliminabile nella pratica" durante un intervallo di tempo, di modo che *S* non può resistere a *D* (tranne che in circostanze straordinarie o dopo un periodo di tempo più lungo) – *S* non ha un'autonomia dal possesso di *D*²²⁴. In aggiunta a ciò, si supponga che *S* non possa resistere a *D*, ma abbia la capacità di controllare in quale modo *D* influenzi il suo comportamento (consideriamo *D* come il desiderio di mangiare qualcosa, il che lascia aperta la questione di che cosa verrà mangiato)

pp. 45-74.

²²³ Cfr. J. CHRISTMAN, *Autonomy and Personal History*, cit.; A.R. MELE, *History and Personal Autonomy*, «Canadian Journal of Philosophy», 1993, XXIII, pp. 271-280.

²²⁴ Questo termine è stato introdotto da A.R. MELE, *Autonomous Agents*, cit., p. 153.

– *S* ha un’autonomia dall’influenza di *D*. Molte altre costellazioni sono possibili, ma non posso discuterle qui nel dettaglio. Il punto centrale è che attribuire a *S* un’autonomia locale unificata significa prendere in considerazione diverse dimensioni di autonomia locale che potrebbero dover essere bilanciate l’una con l’altra (se non vengono realizzati da *S* in una determinata situazione tutti gli aspetti dell’autonomia locale).

Come risposta all’obiezione di Kane, questa analisi multidimensionale dell’autonomia locale consente al compatibilista di dimostrare perché i casi di controllo SNL divergono dai casi di decisione autonoma, cosicché l’aspetto del controllo SNL che è incompatibile con l’autonomia di *S* non debba essere una determinazione. Se è stata oggetto di controllo SNL, allora *S* non nutre alcuna autenticità nei confronti di *D*, che lei è costretta ad avere in *t*. È questo «vincolo storico negativo al possesso autonomo di atteggiamenti conativi [*pro-attitudes*]» che spiega perché il controllo SNL sia incompatibile con l’autonomia²²⁵. Insieme agli argomenti di Christman, ciò chiarisce come una spiegazione puramente internalista come quella di Frankfurt non sia sufficiente. Ma questo dimostra anche – al di là della concezione di Christman – perché non basti nemmeno una spiegazione puramente sensibile alla storia. L’autonomia, infatti, può essere messa a rischio anche nella dimensione dell’autonomia dal possesso e dall’influenza. E ciò è connesso alla composizione psicologica effettiva, di modo che il giusto tipo di storia rispetto a *D* non è sufficiente a garantire l’autonomia di *S* rispetto a *D*.

Quello di “autonomia” è un concetto stratificato che include molti criteri che, nei casi in cui *S* non è autonoma in ogni dimensione, devono essere soppesati l’uno rispetto all’altro (possiamo considerare questo concetto come dotato di una struttura a matrice)²²⁶. Essendo principalmente interessato a bloccare il *manipulation argument* (per come è stato enunciato da Kane nella forma del controllo SNL), Mele, più che tracciare un quadro dettagliato di questa matrice, cerca di stabilire le condizioni sufficienti per l’autonomia. Oltre alle condizioni per essere un’agente idealmente autocontrollata e mentalmente sana,

abbiamo un’agente psicologicamente autonoma se aggiungiamo le seguenti tre condizioni (il *trio compatibilista*):

- (i) L’agente non possiede stati motivazionali obbligati*, o stati motivazionali prodotti coercitivamente.
- (i) Le credenze dell’agente contribuiscono a una deliberazione informata

²²⁵ Ivi, p. 173.

²²⁶ Ci sono qui delle somiglianze con la teoria del «continuatore più prossimo» di Robert Nozick, nella quale viene sviluppata una matrice del nostro concetto di “identità diacronica”; cfr. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1981, cap. 1 (trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, a cura di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 43-140).

- su tutte le questioni che la concernono.
 (i) L'agente è una deliberatrice affidabile²²⁷.

Lo stesso Mele vede chiaramente che l'aver risposto all'obiezione di Kane, difendendo il compatibilismo con la linea morbida, non è sufficiente a rispondere ai problemi difficili della nostra prassi quotidiana, dal momento che rimane la domanda: «fino a che punto un'agente può non essere in grado di soddisfare queste condizioni ed essere ancora psicologicamente autonoma?»²²⁸. Rispondere a tale quesito potrebbe portarci a completare nei dettagli la matrice del nostro concetto di "autonomia", al di là della minaccia del determinismo enfatizzata da incompatibilisti e libertari.

5.3.2. Fischer e Ravizza sull'"assunzione di responsabilità"

Nel capitolo nove del loro *Responsibility and Control*, John Martin Fischer e Mark Ravizza aggiungono un altro aspetto alla spiegazione compatibilista e sensibile alla storia di autonomia e responsabilità che hanno sviluppato fino a quel momento²²⁹. Essi suggeriscono che «il passato deve contenere un processo di "assunzione di responsabilità". Noi crediamo che l'assunzione di responsabilità sia un aspetto necessario della responsabilità morale»²³⁰. Questo aspetto, sostengono, implica «tre ingredienti primari»²³¹:

- (i) S deve vedere se stessa come un'agente, deve vedere che le sue scelte e azioni sono efficaci nel mondo;
- (ii) S deve accettare di essere un bersaglio appropriato di atteggiamenti reattivi che sono il risultato del modo in cui lei esercita questa capacità di agire in certi contesti;
- (iii) la visione di sé di S, così come espressa in (i) e (ii), deve basarsi, in modo opportuno, sull'evidenza.

Come affermano Fischer e Ravizza, è una componente importante del processo di educazione morale il fatto che una bambina arrivi a vedere se stessa come un'agente. Ciò si ottiene trattando la bambina come se fosse un'agente, introducendola già nel mondo delle norme e dei valori, e considerandola come un bersaglio appropriato di atteggiamenti reattivi. In questo processo, la bambina impara ad appropriarsi della prospettiva sul suo comportamento con la quale si

²²⁷ A.R. MELE, *Autonomous Agents*, cit., p. 187. "Obbligati*" [*compelled**] significa che la compulsione non è stata disposta dall'agente stessa.

²²⁸ Ivi, p. 189.

²²⁹ Fischer e Ravizza si occupano principalmente di responsabilità, ma in quanto segue tratterò la loro spiegazione come un'analisi dell'autonomia.

²³⁰ J.M. FISCHER, M. RAVIZZA, *Responsibility and Control*, cit., p. 207.

²³¹ Ivi, pp. 210-213.

confronta, interiorizzando così l'autocomprensione di essere un'agente responsabile. Alla fine di questo processo, *S* è in grado di assumersi la responsabilità delle proprie azioni (e del proprio modo di condurre la vita come persona). Dal momento che il deliberare consiste in un complesso meccanismo di reazione alle ragioni [*reason-responsive*] che abbraccia molti sotto-meccanismi di cui non possediamo una conoscenza (dettagliata), Fischer e Ravizza suggeriscono che *S* si assuma la responsabilità dei meccanismi nei quali si è articolato il suo meccanismo di reazione alle ragioni (dal momento che l'assunzione di responsabilità è *post festum* un'assunzione di responsabilità che si riferisce solamente al mondo effettivo)²³².

Fischer e Ravizza distinguono ora due modi in cui *S* potrebbe sostenere (ii): in un caso, *S* non è un soggetto che riflette metafisicamente e che si preoccupa di determinismo e libertà. Posta in questo modo, sostenere (ii) implica che *S* giudichi appropriate le nostre pratiche sociali di elogio e biasimo di qualcuno per le sue azioni. Questa identificazione generale di *S* con questa pratica non esclude che *S* possa essere in disaccordo con il venire elogiata o biasimata in una particolare situazione (anzi, al contrario: litigare su singoli giudizi presuppone un accordo sulla pratica in generale). Nell'altro caso, invece, *S* è un soggetto che riflette metafisicamente; qui l'unica costellazione rilevante è quella di un soggetto che crede fermamente nell'incompatibilismo (la libertà *o* è incompatibile con il determinismo in un mondo deterministico *o* è incompatibile con l'indeterminismo in un mondo indeterministico). In questo caso, Fischer e Ravizza sostengono che «un individuo deve vedere se stesso, almeno *prima facie*, come un candidato adeguato all'applicazione di atteggiamenti reattivi ed essere disposto a mettere da parte i propri dubbi residuali per tutti gli scopi pratici»²³³.

Avendo fino a questo punto risposto all'obiezione incompatibilista a livello generale, difendendo l'"assunzione di responsabilità" come una posizione inevitabile quantomeno per tutti gli scopi pratici (vorrei aggiungere: nella nostra cultura), Fischer e Ravizza ammettono che ci sono speciali casi problematici che non possono essere risolti applicando il criterio sensibile alla storia legato all'autonomia locale, ma che richiedono l'«approccio [più] globalmente storico» già incluso nel loro concetto di assunzione di responsabilità²³⁴. I problemi che essi hanno in mente e che non possono essere affrontati sulla base di un criterio sensibile alla storia legato all'autonomia locale sono, come ora vedremo, casi di manipolazione.

Nei primi due casi, *S* è vittima di una manipolazione segreta da parte di

²³² Ciò è importante per evitare alcune interpretazioni dell'"avrebbe potuto fare altrimenti", che qui ignoro poiché ciò a cui sono primariamente interessato non è la questione compatibilismo-incompatibilismo.

²³³ Ivi, p. 227.

²³⁴ Ivi, p. 231.

un agente che impianta segretamente in *S* un desiderio irresistibile (caso 1), consistente in un meccanismo che non è affatto reattivo alle ragioni, o un desiderio forte ma non irresistibile (caso 2) che è reattivo alle ragioni solamente in circostanze molto estreme (che normalmente non si danno nella nostra pratica quotidiana). Dal momento che non si è assunta la responsabilità di questo meccanismo impiantato – che sia reattivo o meno alle ragioni –, *S* non dovrebbe essere considerata come responsabile di *D*. Il caso più problematico di cui Fischer e Ravizza discutono è un terzo, nel quale il meccanismo di assunzione di responsabilità reattivo alle ragioni è impiantato segretamente in *S*. In riferimento a ciò, Fischer e Ravizza sostengono che *S* non debba essere considerata responsabile, poiché non viene soddisfatta la terza condizione per l'assunzione di responsabilità: se il meccanismo di assunzione di responsabilità reattivo alle ragioni è «impiantato elettronicamente», allora *S* non si è formata in modo adeguato la propria immagine di sé come agente responsabile²³⁵. Fischer e Ravizza hanno inizialmente sostenuto che l'educazione rappresenta il normale modo di impiantare questa immagine di sé nei giovani esseri umani. Immaginiamo che la nostra società si perfezioni a tal punto che questo compito fondamentale dell'educazione, che in alcuni casi purtroppo viene mancato, possa essere raggiunto in modo più efficace impiantando elettronicamente tale meccanismo. La questione decisiva, quindi, è perché quest'ultimo caso, e non il primo, dovrebbe costituire una minaccia per l'autonomia. Come Fischer e Ravizza ammettono, nella loro spiegazione «la nozione rilevante di adeguatezza deve rimanere non analizzata»²³⁶. E come dimostra il nostro piccolo esperimento mentale, il riferimento a condizioni “normali” non sarà d'aiuto se non siamo disposti a sostenere che, in questi casi, l'intervento tecnico, a differenza dell'educazione, è di solito incompatibile con l'autonomia. Come tutti sappiamo, non ogni forma di educazione è compatibile con il divenire autonoma di *S* ed è arduo credere che un intervento tecnico sia di per sé incompatibile con il divenire autonoma di *S* in futuro. Pertanto, o Fischer e Ravizza affermano che la loro terza condizione non è rilevante nel caso in cui venga preso in considerazione l'impianto di un meccanismo di assunzione di responsabilità reattivo alle ragioni, o loro ci devono ulteriori criteri per tracciare qui delle distinzioni rilevanti. Di certo, tutto ciò non dimostra che l'obiezione libertaria sia corretta. Ma è evidente che abbiamo bisogno di una spiegazione più dettagliata della matrice dell'autonomia incorporata nella nostra pratica di attribuzione di autonomia e assunzione di responsabilità. Ciò vale in modo particolare se prendiamo in considerazione il fatto che la nostra società è sulla buona strada per sviluppare tecniche (come il potenziamento cognitivo e genetico) che rimpiazzeranno il normale corso dell'educazione con

²³⁵ Ivi, pp. 235 e sg.

²³⁶ Ivi, p. 236.

l'ingegneria. Sembra che la nozione di "adeguatezza", qui rilevante, rimanga non solo non analizzata all'interno della spiegazione sviluppata fin qui, ma che ci rimandi anche a condizioni aperte al cambiamento mediante il progresso nella scienza e nelle tecnologie.

Per il mio obiettivo, due caratteristiche della spiegazione dell'assunzione di responsabilità sviluppata da Fischer e Ravizza sono di particolare importanza: in primo luogo, essi mettono in evidenza come l'educazione non costituisca una minaccia, quanto una condizione necessaria per diventare un agente autonomo – perlomeno nel caso degli esseri umani. In secondo luogo, la loro spiegazione integra condizioni internaliste ed externaliste in senso epistemico: le condizioni (i) e (ii) dell'"assunzione di responsabilità", infatti, fanno riferimento all'auto-comprensione di *S*, mentre (iii) fa riferimento agli standard sociali della conoscenza. Se prendiamo seriamente questa affermazione, diviene allora plausibile che l'essere responsabile di *S* sia una questione mediata socialmente. Ma ciò non sorprenderà se si accetta che l'attribuzione di autonomia non è solamente sorretta da relazioni causali, ma include inevitabilmente anche giudizi valutativi.

5.4. *Kapitan e le vittime della manipolazione globale*

Nel suo articolo *Autonomy and Manipulated Freedom*, l'obiettivo di Tomis Kapitan è quello di mostrare come il *manipulation argument* incompatibilista non riesca a confutare il compatibilismo. Come Mele, Fischer e Ravizza, anche Kapitan parte dalla premessa che «in un certo senso, l'esistenza di agenti responsabili è al di là di ogni dubbio»²³⁷. Ma Kapitan pensa che né Mele, né Fischer e Ravizza abbiano risposto in modo sufficiente al *manipulation argument*.

Secondo Kapitan, la replica di Mele al problema del controllo SNL si trova di fronte a un dilemma: o l'autonomia diventerà una condizione realizzata negli esseri umani così di rado da non poter più essere un aspetto rilevante della nostra pratica di attribuzione di responsabilità ad agenti umani; o la spiegazione di Mele non può mostrare che il controllo SNL rende *S* non-autonoma²³⁸. Da un lato, Mele ha già accettato il primo corno di questo dilemma, ammettendo che la sua spiegazione fornisce solamente le condizioni sufficienti per l'autonomia, ma nessuna condizione necessaria e sufficiente. Per contrastare l'obiezione di Kane e difendere la linea morbida, ciò potrebbe bastare. Ma il prezzo, come Kapitan

²³⁷ T. KAPITAN, *Autonomy and Manipulated Freedom*, cit., p. 82. La spiegazione di Kapitan vuole essere un'analisi della responsabilità e si oppone esplicitamente all'idea secondo cui quest'ultima ha bisogno, per bloccare il *manipulation argument*, di una condizione indipendente che garantisca l'autonomia (cfr. *ivi*, p. 86). Pertanto, qui limiterò la mia discussione delle argomentazioni di Kapitan solamente alla sua critica alla difesa compatibilista sviluppata da Mele e da Fischer e Ravizza.

²³⁸ Cfr. *ivi*, p. 88.

chiarisce, è che gli esseri umani probabilmente non soddisferanno queste condizioni sufficienti. Sebbene questa, in linea di principio, non costituisca un'obiezione alla spiegazione di Mele – e possiamo tentare di trovare le condizioni mancanti –, essa mostra che abbiamo bisogno di un approccio più dettagliato per ottenere un concetto di “autonomia” adeguato ad agenti umani reali. Dall'altro lato, i casi che Kapitan descrive per dimostrare come Mele sia ricondotto alla linea dura compatibilista sono la socializzazione e l'educazione. In questo processo vengono installati in *S* degli atteggiamenti conativi che sono “non eliminabili nella pratica” in *t* e con i quali *S* si identifica senza riserve. Questo è il risultato di un processo nel quale gli atteggiamenti conativi di *S* (si pensi ad esempio ad alcune credenze religiose o morali) sono stati ancorati in modo tanto profondo nella sua personalità, che *S* non può scartarli senza con ciò distruggere la propria personalità. Dal momento che siamo tutti soggetti a «forze fisiche e sociali di cui siamo ampiamente all'oscuro, sulle quali non abbiamo alcun controllo, ma a partire dalle quali, ciononostante, acquisiamo valori, credenze, motivazioni e capacità di valutazione razionale che successivamente guidano le nostre scelte e azioni», questo caso di controllo SNL è onnipresente²³⁹. Una volta che *S* è diventata la persona che è, infatti, queste «forze hanno “distrutto” qualsiasi capacità di diventare un diverso tipo di persona dotata di autocontrollo su qualsiasi atteggiamento conativo non eliminabile che può capitarci di avere»²⁴⁰. Se ignoriamo la possibilità di atteggiamenti conativi non eliminabili innati e prendiamo “non eliminabile” nel senso di Mele, ossia come “non eliminabile nella pratica”, Kapitan sembra allora aver ragione su quanto segue: se nella socializzazione o nell'educazione vengono bloccate le capacità di riflessione critica di certi atteggiamenti conativi (come le credenze religiose), anche se, a un certo momento della sua vita, potrebbe avere avuto il potenziale per sviluppare in seguito tali capacità, *S* potrebbe comunque non essere in grado di valutare criticamente questi atteggiamenti conativi. Poiché *S* è stata sottoposta a controllo SNL, dobbiamo o concluderne che questo controllo non sia mai compatibile con l'autonomia (linea dura), o sviluppare una spiegazione che chiarisca quali forme di controllo SNL siano compatibili con l'autonomia (e perché lo siano o meno). Se accettiamo che l'educazione sia un caso di controllo SNL, dobbiamo allora chiederci quali forme di controllo SNL siano compatibili con l'autonomia. E dal momento che, in un mondo indeterministico, l'educazione non sparirà, questo problema riguarda tanto i libertari quanto i compatibilisti, con l'eccezione però che i libertari affermano che, in un mondo del genere, l'educazione non può essere una forma di controllo. Una risposta del genere potrebbe ridursi alla linea dura incompatibilista, considerando l'assenza di mera determinazione

²³⁹ Ivi, p. 89.

²⁴⁰ *Ibid.*

come sufficiente per l'autonomia di *S* in ogni caso (il che è tanto poco plausibile quanto la linea dura compatibilista).

In maniera simile, Kapitan sostiene che Fischer e Ravizza non possono respingere il *manipulation argument* utilizzando la loro concezione della "assunzione di responsabilità". Il suo interesse principale è il terzo caso di manipolazione discusso da Fischer e Ravizza (l'impianto del meccanismo reattivo alle ragioni rilevante per l'"assunzione di responsabilità" stessa). Il problema generale è che nei casi di controllo SNL in cui qualche meccanismo debole reattivo alle ragioni viene installato in *S* in un certo momento precedente *t*, ci sono tre aspetti probabilmente rilevanti: il fatto che *S* sia stata manipolata, il meccanismo impiantato, e tutti gli altri meccanismi che *S* ha acquisito nel corso della sua vita. La questione decisiva è perché *S* non dovrebbe essere considerata autonoma rispetto alla sua azione (in *t*) se esistono meccanismi operativi per i quali *S* si assume la responsabilità in *t*. Perché il fatto che la manipolazione abbia avuto luogo in passato, o che il meccanismo impiantato sia operativo anche in *t*, dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che *S* non è autonoma in *t*? Se consideriamo che «i processi di formazione del carattere» sono simili alla manipolazione segreta per il fatto che *S* non si assume la responsabilità di tali processi, possiamo allora chiederci perché *S* non venga ritenuta non-autonoma in *t* a causa di queste manipolazioni avvenute nella sua giovinezza²⁴¹. Si tratta dello stesso problema visto sopra: se consideriamo la socializzazione e l'educazione come forme di controllo SNL, dobbiamo allora dimostrare il perché esse non minaccino l'autonomia in ogni caso e dove risiede la differenza fra loro e quei casi di manipolazione che rendono *S* non-autonoma in *t*.

Al di là di questo risultato complessivo – che chiarisce come sia necessaria una discussione del *manipulation argument* che vada oltre la disputa fra incompatibilisti e compatibilisti –, le obiezioni di Kapitan sono rilevanti anche nella misura in cui questa critica alla risposta che Fischer e Ravizza hanno fornito al terzo caso di manipolazione (dove l'"assunzione di responsabilità" stessa è stata impiantata in *S*) consente di distinguere differenti tipi di controllo. Fischer e Ravizza hanno sostenuto che, in questo genere di casi, l'evidenza di *S* verso la propria autocomprensione non si basa su un'evidenza ottenuta nel modo appropriato.

Ora, Kapitan distingue tre tipi di controllo SNL cui *S* potrebbe essere soggetta: in caso di controllo *globale*, la composizione psicologica di *S* (desideri, valori, deliberazioni, scelte, intenzioni, ecc.), entro un dato intervallo di tempo, è ciò che è a causa della manipolazione. Il controllo globale, in questo senso, si oppone al controllo locale che riguarda solo una parte della composizione psicologica di *S*. Si possono inoltre distinguere due varianti di controllo globale:

²⁴¹ Ivi, p. 93.

il controllo globale è *interruttivo* se comincia qualche tempo dopo l'inizio della storia personale di *S* (vale a dire, dopo che *S* ha cominciato a sviluppare una personalità) ed è *totale* se questo controllo globale viene eseguito fin dall'inizio della storia di *S* (nel medesimo senso)²⁴².

All'inizio di questo capitolo ho citato la formulazione di Kapitan del *manipulation argument*. Kapitan li parla di "controllo globale", restringendo i casi di controllo SNL che mirano a confutare il compatibilismo. Ora siamo in grado di vedere come egli abbia in mente una versione ancora più specifica del *manipulation argument*, poiché obietta alla replica di Fischer e Ravizza al terzo caso di manipolazione facendo riferimento alla manipolazione totale. Dal momento che «la manipolazione totale può duplicare gran parte dei processi causali ordinari coinvolti nell'esperienza conscia, nell'acquisizione di credenze, nella conservazione e nella valutazione», respingere il *manipulation argument* facendo riferimento all'evidenza che *S* può avere per la propria autocomprensione come agente autonoma è una strada senza uscita²⁴³. Non volendo rinunciare al proprio internalismo epistemologico riguardo all'autonomia, Fischer e Ravizza non possono semplicemente postulare l'assenza di manipolazione totale come elemento necessario dell'essere autonomi, dal momento che, in caso di manipolazione totale, *S* non può trovarsi nella posizione epistemica di scoprire che la propria evidenza per credere di essere un'agente autonoma non è del tipo appropriato. Fischer e Ravizza affrontano questo problema affermando che nessun «sé coerente» può svilupparsi in casi di controllo globale totale²⁴⁴.

Proprio come Kapitan, non mi sembra che Fischer e Ravizza forniscano alcuna ragione esplicita per questa affermazione, ma penso comunque che un argomento si possa dare. In primo luogo, il controllo globale totale non è il controllo globale universale, cosicché nella comunità di *S* esistono altri soggetti che non sono vittime di controllo globale totale. Probabilmente, ciò è sufficiente a ostacolare quegli individui soggetti a controllo globale totale a causa delle reazioni degli altri membri della loro comunità. Oltre a ciò, noi, in quanto valutatori del caso, tracciamo una linea. In contrapposizione a questo, si potrebbe prendere il controllo globale universale per riformulare il problema. In tal caso, noi, in quanto valutatori, non siamo ancora soggetti a controllo, cosicché possiamo tracciare una linea fra noi e i membri della comunità in considerazione (questa è la situazione che si dà se valutiamo Walden Due). Di contro, si potrebbe provare a passare al controllo globale assoluto. Ma questa proposta è inconsistente:

²⁴² Il controllo globale totale è permanente, ma si riferisce solo a *S* o ad altri individui, non a tutti i membri della loro comunità. Possiamo definire "controllo globale *universale*" il controllo globale totale permanente a cui è soggetto ogni membro della comunità di *S* e "controllo globale *assoluto*" il controllo totale permanente a cui è sottoposto ogni essere umano (cfr. *ivi*, p. 84).

²⁴³ *Ivi*, p. 93.

²⁴⁴ J.M. FISCHER, M. RAVIZZA, *Responsibility and Control*, cit., p. 234 e sg., nota 28.

noi, i valutatori del caso, non possiamo scoprire se siamo soggetti a controllo globale assoluto, dal momento che, finché stiamo valutando i casi, lo facciamo con l'idea di giudicare noi stessi. In tal modo, consideriamo sempre un caso di controllo globale universale, non potendo concepire noi stessi come sottoposti a controllo. Ciò è importante, dal momento che permette di mostrare come l'idea di controllo globale assoluto sia irrilevante per il nostro valutare se *S* o noi stessi siamo o meno agenti autonomi. E se arriviamo a credere che noi stessi siamo soggetti a controllo manipolativo, ciò inficerebbe chiaramente la nostra autocomprensione. Considerata in questo modo, la risposta di Fischer e Ravizza diventa allora plausibile e giunge a un importante aspetto del *manipulation argument*: questo argomento può funzionare solo se noi, in quanto valutatori, non crediamo di essere soggetti al controllo globale totale o universale considerato nel *manipulation argument*. La lezione da imparare qui è che noi non possiamo valutare le nostre pratiche di attribuzione di autonomia dall'esterno, dal momento che, come osservatori dei molti casi presentati sulla linea del *manipulation argument*, non possiamo fare altro che giudicare a partire dall'idea di star valutando il caso in modo autonomo²⁴⁵. Alla fine, l'autonomia non è una questione di poteri o causalità ma di valori, rispetto degli altri e di sé.

²⁴⁵ Ciò non significa forse che siamo ricaduti, in ultima istanza, nell'incompatibilismo? Non credo che questa impressione sia corretta nella misura in cui essa riguarda l'incompatibilismo di libertà, responsabilità e determinismo. A mio avviso, qui in gioco c'è effettivamente un'incompatibilità, ma riguarda le prospettive epistemiche e non il dibattito sul libero arbitrio.

6. *Autonomia*

Negli ultimi vent'anni, John Christman ha sviluppato una dettagliata concezione dell'autonomia personale che prende le mosse dalle teorie di ordine superiore di Harry G. Frankfurt²⁴⁶ e Gerald Dworkin²⁴⁷. Ciò gli ha permesso di orientare il suo lavoro sui problemi che emergono nella spiegazione di Frankfurt. Un passo avanti decisivo compiuto dalla concezione di Christman consiste nell'aver integrato all'interno della biografia di una persona una componente storica che considera, nella valutazione della sua autonomia, il processo di acquisizione di credenze e desideri²⁴⁸. Oltre a ciò, la concezione di Christman risponde agli sviluppi più recenti del dibattito sull'autonomia personale: sebbene egli annoveri ancora se stesso nel campo degli individualisti, la sua concezione più recente intende cogliere anche la dimensione sociale delle persone umane, dimensione trattata sotto l'etichetta di "autonomia relazionale". In questo modo, egli incorpora nella concezione individualista dell'autonomia alcune intuizioni centrali della critica comunitarista, pur cercando di rimanere all'interno del quadro del liberalismo. Infine, vale la pena notare come Christman cerchi di difendere la sua proposta dall'obiezione di essere troppo intellettualista o razionalista, includendo la dimensione affettiva e corporea delle persone umane. È in particolare attraverso quest'ultimo aspetto che egli tenta di smontare l'accusa secondo cui una teoria di ordine superiore è troppo esigente, chiede troppo a soggetti finiti come gli esseri umani, e conduce al risultato, inaccettabile da un punto di vista etico, per cui molte decisioni e indicazioni di desideri da parte degli esseri umani non contano come autonome, nonostante noi le riconosciamo intuitivamente

²⁴⁶ Cfr. H.G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (trad. it. parziale in *Catturati dall'amore*, a cura di G. Pellegrino, Diabasis, Reggio Emilia 2009).

²⁴⁷ Cfr. G. DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

²⁴⁸ Si vedano J. CHRISTMAN, *Autonomy and Personal History*, «Canadian Journal of Philosophy», 1991, XXI, pp. 1-24; e ID., *Defending Historical Autonomy: A Reply to Professor Mele*, «Canadian Journal of Philosophy», 1993, XXIII, pp. 281-290.

come espressioni della loro autonomia e le rispettiamo *prima facie* come tali. In altre parole, una concezione troppo esigente dell'autonomia personale produce alla fine una pratica paternalistica invadente, fornendole al contempo una giustificazione filosofica²⁴⁹.

Con un tale dibattito sullo sfondo, vorrei qui affrontare un aspetto che emerge soprattutto dalla formulazione più recente della concezione di John Christman: la sostituzione della condizione di “identificazione-con”, centrale nella spiegazione di Frankfurt, con la condizione di “non-alienazione”²⁵⁰. Per far ciò, per prima cosa ricostruirò brevemente la concezione dell'autonomia personale offerta da Christman, per come questa viene presentata nel suo *The Politics of Persons* (6.1). Tratterò poi la sua critica alla condizione di “identificazione-con” e la sua proposta alternativa, ossia la condizione di “non-alienazione” (6.2). Infine, esaminerò criticamente questa proposta, suggerendo che è più promettente, in generale, modellare l'autonomia personale su una concezione del *default-and-challenge*, che ben si adatta alla mia concezione di un'antropologia pragmatista (6.3).

6.1. La concezione di Christman dell'autonomia personale

L'enfasi della spiegazione di Christman, come lui stesso afferma, è «più sulle condizioni di autenticità che sulla competenza»²⁵¹. La mia discussione qui si focalizzerà su queste condizioni solo nella misura in cui è al loro interno che ha luogo la sostituzione della “identificazione-con” con la “non-alienazione”.

Per riassumere le condizioni dell'autonomia personale, che fino a quel punto egli sviluppa in modo dettagliato affrontando la critica alle teorie di ordine superiore dell'autonomia personale, Christman offre la seguente concezione:

[L]’autonomia può essere specificata come sussistente qualora vengano mantenute le seguenti condizioni (così come elaborate nella discussione precedente): relativamente a una certa caratteristica C, dove C si riferisce ai valori e agli impegni organizzativi di base, sussiste autonomia se:

(Requisiti di base – competenza):

1. la persona è competente nel formarsi in modo efficace intenzioni ad

²⁴⁹ Cfr. T.L. BEAUCHAMP, *Who deserves autonomy, and Whose Autonomy deserves respect?*, in *Personal Autonomy*, ed. by J.S. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 310-329, pp. 317-321; o J.S. TAYLOR, *Practical Autonomy and Bioethics*, Routledge, London 2009, capp. 3 e 4.

²⁵⁰ Con “formulazione più recente” della concezione dell'autonomia personale di Christman intendo quella che egli sviluppa in *The Politics of Persons*. Per ragioni che diverranno chiare nel corso della mia analisi, qui includo anche la discussione di Christman del rapporto tra “identificazione-con” e “alienazione”, per come viene presentata in un saggio precedente, ossia *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, «Social Theory and Practice», 2001, XXVII, pp. 185-206.

²⁵¹ J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 155.

agire sulla base di C. Vale a dire, gode di quel livello di competenza che le viene richiesto per negoziare socialmente, fisicamente, affettivamente e cognitivamente in modi che sono necessari a formarsi intenzioni effettive sulla base di C;

2. la persona possiede la capacità generale di riflettere criticamente su C e altri elementi motivanti di base della sua composizione fisica e corporea; e se
3. (Condizione ipotetica di riflessione – autenticità):
4. la persona fosse impegnata in una prolungata riflessione critica intorno a C, in una varietà di condizioni, alla luce dei processi storici (adeguatamente descritti) che hanno dato origine a C;
5. non fosse stata alienata da C, nel senso di sentire e giudicare che C non può essere considerato parte di una narrazione autobiografica accettabile, organizzata dalla sua identità pratica diacronica; e
6. la riflessione immaginata non fosse limitata da fattori distorcenti²⁵².

È importante notare che si tratta di una spiegazione dell'autonomia *personale*, dal momento che in essa (attraverso le condizioni 3 e 4) viene integrata la dimensione storica (o biografica) e che il non essere alienati è una condizione necessaria per una persona autonoma rispetto a certe caratteristiche C. È richiesta inoltre una piccola precisazione: sebbene sia presentato come necessario, solo questo insieme di condizioni, come lo stesso Christman afferma, è «inteso in generale come condizione sufficiente dell'autonomia»²⁵³.

Nella «prosa» non-tecnica che segue questa definizione dell'autonomia personale, Christman descrive così la sua concezione:

L'autonomia implica competenza e autenticità; l'autenticità implica non-alienazione attraverso [*upon*] auto-riflessione (adeguata e sensibile alla storia), data la propria identità pratica diacronica e la propria posizione nel mondo²⁵⁴.

È evidente che la concezione recente di Christman si basa fortemente su questa condizione di non-alienazione e quindi su una concezione dell'"alienazione" che sta sullo sfondo. Nella prossima sezione entrerà quindi più nel dettaglio di questo aspetto della concezione dell'autonomia personale di Christman.

6.2. Dall'identità all'alienazione

In una nota a piè di pagina, lo stesso Christman caratterizza così la strategia che egli segue nello sviluppare la sua spiegazione dell'autonomia personale:

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ivi*, p. 156.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 155.

Ciò che ho fatto è stato insistere per spostare la nostra attenzione da ciò che l'identità è alle condizioni in cui essa viene limitata in modo significativo; ossia da questioni di identità a questioni di alienazione²⁵⁵.

Prima di entrare nei dettagli della condizione di “non-alienazione” elaborata da Christman, è perciò utile dare un'occhiata innanzitutto alle sue obiezioni alla condizione di “identificazione-con”.

(i) La critica di Christman alle concezioni dell'autonomia personale che fanno riferimento a una condizione di identificazione può essere riassunta attraverso questi due punti: prima di tutto, Christman sostiene che la condizione di identificazione è ambigua, poiché oscilla fra il mero riconoscimento che un certo tratto si applica a me e la valutazione positiva del fatto che il tratto in questione si applica a me²⁵⁶. In secondo luogo, egli considera questa condizione, quando intesa in questo primo senso, da una parte, come troppo debole per garantire l'autonomia personale, poiché così verrebbe a mancare un'auto-relazione valutativa²⁵⁷; ma dall'altra, come troppo forte, dal momento che essa richiederebbe un'«approvazione senza riserve»²⁵⁸ che produrrebbe una «piena identificazione-con»²⁵⁹. Per Christman, invece, la condizione di non-alienazione è al contempo sia più forte, dal momento che il mero riconoscimento senza una componente valutativa è per essa insufficiente²⁶⁰, sia più debole, poiché riconosce come garanzia dell'autonomia non solo quei casi di approvazione senza riserve nei quali io mi identifico completamente con uno dei miei tratti²⁶¹.

Le riflessioni di Christman non sono dirette principalmente contro i tentativi di spiegare la condizione d'identificazione nel senso di un'autoascrizione puramente teorica (= identificazione-come) di un tratto; questo è il motivo per cui ignorerò questa linea nella demarcazione della sua spiegazione²⁶². Il punto che Christman ritiene centrale è che la lettura valutativa della condizione d'identificazione fornita da alcune concezioni dell'autonomia personale rappresenta un requisito troppo forte. A suo parere, ciò conduce a una situazione in cui, per via

²⁵⁵ Ivi, p. 214, nota 11.

²⁵⁶ Si vedano ivi, p. 143; e ID., *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 203. In quanto segue mi riferirò al mero riconoscimento privo di una dimensione valutativa con *identificazione-come* e a una forma di riconoscimento che esprime un'autorelazione valutativa con *identificazione-con*. Per una discussione sulla distinzione tra questi due termini nel contesto dell'autonomia personale si veda M. QUANTE, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, cap. 5; e ID., *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012², capp. 7-9.

²⁵⁷ J. CHRISTMAN, *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 203.

²⁵⁸ Ivi, p. 202, nota 44.

²⁵⁹ Ivi, p. 203. Si veda anche ID., *The Politics of Persons*, cit., pp. 143 e sg.

²⁶⁰ ID., *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 203.

²⁶¹ ID., *The Politics of Persons*, cit., pp. 143 e sg.; e ID., *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 202.

²⁶² Cfr. la mia discussione degli auto-resoconti nel capitolo 4.

di tale concezione, gli esseri umani devono confrontarsi, in linea di principio, con una pretesa eccessiva, e in cui alcuni casi di autonomia sono esclusi anche se normalmente li riconosceremmo come istanze di autonomia personale e li rispetteremmo di conseguenza.

Se questa critica deve effettivamente funzionare come giustificazione della proposta alternativa di Christman di sostituire la condizione d'identificazione-con mediante la condizione di non-alienazione, dev'essere allora possibile innanzitutto dimostrare che la sua concezione non è affetta da tale ambiguità nel suo criterio centrale e, in secondo luogo, che essa è in grado di evitare l'effetto di pretesa eccessiva che viene invece rimproverato alle concezioni criticate.

(ii) Innanzitutto, dovremmo far caso al fatto che la critica di Christman alle concezioni dell'autonomia personale operanti con una condizione d'identificazione, nel senso di approvazione (identificazione-con), è soggetta a fraintendimenti. In alcuni punti sembra come se Christman voglia introdurre la sua condizione di non-alienazione come un'alternativa all'approvazione. Ma in altri luoghi più espliciti diviene invece chiaro come egli voglia che questa sia compresa come un'alternativa alla pretesa di un'approvazione senza riserve:

L'alienazione è una reazione più forte; essa implica il sentirsi limitati dal tratto e il volerlo risolutamente *ripudiare*²⁶³.

Christman si vincola così a una lettura molto forte della concezione di Frankfurt, che può essere sì evidenziata nei testi, ma che non la rappresenta in modo adeguato²⁶⁴. Ora, non voglio affrontare la questione se la critica di Christman si basi sulla migliore interpretazione possibile del lavoro di Frankfurt. Tuttavia, questa ambiguità nell'impostazione di base di Christman è rilevante anche da un punto di vista sistematico, poiché implica tre ambiguità nella sua stessa concezione.

(a) In analogia con l'oscillazione fra "approvazione" e "approvazione senza riserve" che Christman individua nella concezione che critica, possiamo dire che la sua stessa prospettiva implica un'oscillazione fra "alienazione" e "profonda alienazione". Ciò produce un'ambiguità nella sua condizione di "non-alienazione", dal momento che non è chiaro se ciò escluda solo i casi di profonda alienazione o anche forme di alienazione più deboli. L'alienazione consiste nel fatto che una persona non conferma un tratto senza riserve; la profonda alienazione

²⁶³ J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons*, cit., pp. 143 e sg. Si veda ID., *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 203.

²⁶⁴ Questa impressione sorge in particolare se si trascura la spinta contestuale delle riflessioni di Frankfurt. Le robuste formulazioni relative a una decisa identificazione-con e all'assenza di riserve (specialmente in H.G. FRANKFURT, *The importance of what we care about*, cit., capp. 5, 7, 8 e 12) servono a rispondere al problema del regresso e non sono intese, pertanto, come un'analisi delle condizioni standard quotidiane in cui le persone umane normalmente esercitano la loro autonomia.

richiede, al contrario, una veemente valutazione negativa che distrugge l'unità funzionale di una persona. Sia la "mera" che la "profonda" alienazione, quindi, possono funzionare come concetti oppositivi di identificazione-con "senza riserve" e "piena". Tuttavia, solamente la profonda alienazione dev'essere ritenuta incompatibile con l'autonomia.

Questa ambiguità rende difficile comprendere esattamente come dovrebbe funzionare la strategia sostitutiva di Christman. Se la "non-alienazione" esclude solamente i casi di profonda alienazione, ma consente ancora casi meno seri di alienazione, allora la condizione in questione è in realtà quella di non-(profonda alienazione). Questa condizione non è coestensiva alla condizione d'identificazione senza riserve, poiché quest'ultima esclude anche i casi più deboli di alienazione. Se invece interpretiamo la condizione di non-alienazione come escludente tutti i casi di alienazione, allora otteniamo un requisito molto più forte. Tuttavia, un requisito così forte non potrebbe evitare l'accusa di pretesa eccessiva che Christman presenta contro la condizione d'identificazione senza riserve. Una lettura caritatevole dal punto di vista sistematico dovrebbe perciò interpretare la condizione di non-alienazione di Christman nel senso di non-(profonda alienazione).

(b) Un'ulteriore ambiguità si trova nella caratterizzazione che Christman fa della non-alienazione come "riflessiva". Definire una situazione di non-alienazione come "non-riflessiva" può significare che il soggetto in questione non è effettivamente impegnato in una riflessione critica. Ma Christman impiega "riflessivo" per descrivere due differenti tipi di casi: da un lato, questa condizione è soddisfatta da una riflessione effettiva sulla parte del soggetto che viene poi ulteriormente qualificata in altri luoghi della concezione; dall'altro, secondo Christman, questa condizione può essere considerata soddisfatta anche qualora tale riflessione venga intrapresa ipoteticamente e ascritta controfattualmente al soggetto da un interprete che ne voglia valutare l'autonomia personale.

Inizialmente, potremmo riassumere la proposta di Christman affermando che l'assenza di un fattore che blocchi l'autonomia ha sostituito un risultato positivo raggiunto attivamente dal soggetto. Ma questa spiegazione del termine "riflessivo" chiarisce ora come una situazione di non-alienazione sia compatibile con l'autonomia personale solo se il soggetto si è sottoposto a un processo di riflessione o se uno spettatore ha assunto controfattualmente tale processo²⁶⁵. Ciò elimina i vantaggi della strategia di Christman rispetto all'accusa di pretesa eccessiva mossa alla concezione che opera con una condizione d'identificazione-con.

²⁶⁵ Questa ambiguità si fonda sul passaggio di Christman, che non ho commentato, dal requisito dell'*assenza* di alienazione (= non essere alienati), così com'è formulato nel quarto elemento della sua definizione, al requisito dell'*esclusione* – fattuale o controfattuale – dell'alienazione (= non-alienazione riflessiva).

(c) Infine, dovremmo indicare un'altra fonte di ambiguità, derivante dal fatto che Christman, almeno negli aspetti di superficie della sua concezione, non pretende che sia soddisfatta una condizione positiva, ma solamente l'assenza di un certo stato. Questo modo di parlare, secondo il quale un soggetto non si identifica con un tratto che gli si applica, può significare o che non viene prodotto alcun giudizio valutativo (= identificazione-come), o che il soggetto – in modo fattuale o controfattuale – raggiunge un giudizio valutativo negativo e si identifica perciò negativamente con il tratto in questione. In quest'ultimo caso siamo ricondotti alla questione, già sollevata, se questo atteggiamento negativo debba soddisfare solamente la condizione di alienazione o anche la condizione di profonda alienazione, affinché l'autonomia personale del soggetto non si dia rispetto a questo tratto.

Riassumendo la nostra discussione fin qui, possiamo notare innanzitutto come anche la condizione di non-alienazione riflessiva di Christman possieda alcune ambiguità. In particolare, l'oscillazione fra "alienazione" e "profonda alienazione" crea problemi analoghi a quelli che lui stesso individua nella condizione d'identificazione-con e che considera come un'oscillazione fra "approvazione" e "approvazione senza riserve". Pur concedendo che quest'ultima ambiguità possa essere ricondotta alla concezione di Frankfurt, dobbiamo comunque riconoscere che Christman eredita questo problema a causa della sua stessa strategia.

Rispetto all'altra nostra questione, in secondo luogo, dobbiamo assicurare che la condizione di assenza di "profonda alienazione" delineata da Christman non è di fatto esposta all'accusa di pretesa eccessiva. Al contrario, essa attrae piuttosto l'accusa di formulare una condizione di autonomia personale troppo debole. Se dovessimo richiedere l'assenza di tutte le forme di "alienazione", sarebbe allora impossibile capire perché la concezione dell'autonomia personale di Christman sia meno esposta all'accusa di pretesa eccessiva e di inadeguatezza empirica di quanto non lo siano i fautori della concezione secondo cui un soggetto deve identificarsi «pienamente»²⁶⁶ con il tratto in questione per poter valere come autonomo²⁶⁷.

Frankfurt e Christman sono d'accordo sul requisito di identificazione-con valutativa che si manifesti nell'esercizio della capacità di autovalutazione critica, ascrivito fattualmente o controfattualmente. Questo è il motivo per cui, in entrambe le concezioni, questa autovalutazione critica funziona al contempo come test concettuale per decidere se un soggetto sia o meno personalmente autonomo rispetto a un certo tratto. C'è anche un'ulteriore concordanza fra

²⁶⁶ J. CHRISTMAN, *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 202.

²⁶⁷ Per "inadeguatezza empirica" qui intendo che la condizione richiesta è sostanzialmente impossibile da soddisfare per soggetti finiti come le persone umane.

loro circa l'assenza di profonda ambivalenza (Frankfurt) o profonda alienazione (Christman) come condizione necessaria di questa autonomia personale. È però controverso il modo in cui le loro due concezioni trattano tutti quei casi posti fra gli estremi della profonda alienazione, da un lato, e l'approvazione senza riserve, dall'altro. Christman è consapevole del fatto che la "non-alienazione" e l'"identificazione-con" non sono in completa opposizione. Ma il modo in cui egli introduce la sua condizione, sulla base della critica alla condizione d'identificazione-con, copre l'area grigia di quei casi posti fra i due estremi: Christman, infatti, deduce continuamente dalla negazione della lettura forte dell'identificazione-con l'assenza di una forma forte di alienazione, ossia la non-(profonda alienazione). Ma ciò lascia fuori i contesti quotidiani in cui si manifestano la complessità e la finitezza delle persone umane²⁶⁸.

6.3. "Non-alienazione" contro "identificazione-con": un'opposizione utile?

La nostra analisi della proposta di Christman mostra come la sua strategia per determinare l'autonomia personale non offra alcun vantaggio immediato in reazione ai suoi due punti critici (ambiguità della condizione, effetti della concezione eccessivamente esigenti). Rimane da indagare se la proposta di sostituire la condizione d'identificazione-con mediante una condizione di non-alienazione abbia effettivamente senso da altre prospettive. Per affrontare questo problema, dobbiamo liberarci delle ambiguità sopraindicate nella condizione di non-alienazione di Christman. In quanto segue, assumerò perciò, in primo luogo, che solo il caso di "profonda alienazione" sia incompatibile con l'autonomia personale; e, in secondo luogo, che l'assenza di alienazione debba essere fondata in una riflessione critica che venga o eseguita dalla persona in questione, o intrapresa ipoteticamente da uno spettatore, e assumerò perciò che debba essere compresa come non-alienazione. Se non sto sbagliando, ciò è esattamente in linea con la risposta di Christman al problema se questa persona sia autonoma rispetto a una certa caratteristica, laddove egli considera la condizione che «la persona non si sente profondamente *alienata* da essa nella riflessione critica» come «il test appropriato per l'accettabilità della caratteristica in questione»²⁶⁹.

A partire da queste due assunzioni, indenterò ora, in un primo momento, una serie di punti critici contro la proposta di Christman (6.3.1), per poi valutare, in un secondo momento, la sua strategia complessiva (6.3.2).

²⁶⁸ Questa situazione dialettica è simile alla diatriba fra compatibilisti e incompatibilisti nel dibattito sul libero arbitrio, nel quale casi complessi sono schiacciati a favore di posizioni estreme; si veda il capitolo sei di questo libro per un'analisi dettagliata.

²⁶⁹ J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons*, cit., pp. 143; si veda anche *ivi*, p. 153. La formulazione della terza e quarta condizione nella concezione di Christman prevede che venga incluso anche il caso di una riflessione ascritta in modo controfattuale.

6.3.1. Critica della proposta di sostituzione di Christman

In primo luogo, alla condizione di non-alienazione di Christman si può obiettare che essa stabilisce un requisito troppo debole, dal momento che la “non-alienazione” viene definita solamente come l’assenza di “profonda alienazione”²⁷⁰. Ciò esclude solo quei casi in cui una persona

non è in grado di presentare agli altri, nel discorso pratico, un senso di sé minimamente stabile²⁷¹.

Christman ha senz’altro ragione nel dire che

tutti noi conteniamo un pizzico di conflitto interiore e di complessità, e un atteggiamento di ironica accettazione delle tensioni della nostra stessa psiche è inevitabile e forse addirittura salutare, in un mondo multidimensionale e sconcertante²⁷².

Anche se Christman sconfessa l’eccessiva e irrealistica richiesta dell’identificazione-con senza riserve che imputa ai propri oppositori – e non è il solo –, ciò non implica che solamente un forte difetto psichico, nel senso dell’incapacità sopra menzionata, escluda la possibilità dell’autonomia personale. Ciò avverrebbe solo se quest’ultima fosse concepita come una capacità di azione e decisione razionale che, ancora una volta, non corrisponde alla concezione comprensiva dell’autonomia personale. La distinzione risiederà nella gamma di costellazioni psichiche che possono essere caratterizzate come non-profondamente alienate. La costruzione di Christman non fornisce i criteri per determinare questa distinzione in modo più preciso.

In secondo luogo, il concetto di “autoriflessione critica” è problematico. Nel caso di una riflessione eseguita concretamente viene coinvolta la personalità dell’individuo in questione; l’assenza fattuale di profonda alienazione, che deve risultare inadeguata all’interprete della situazione nel suo insieme, può essere ricondotta a fattori di disturbo che vengono esclusi come inammissibili data la condizione che Christman inserisce nella sua concezione. Così intesa, questa concezione quindi non risulterebbe troppo debole, sebbene il lavoro decisivo qui non venga compiuto dalla condizione di non-alienazione.

Nel caso di riflessione critica ipotetica dobbiamo invece distinguere fra due casi, dal momento che lo standard valutativo di questa deliberazione contro-

²⁷⁰ Poiché nel presente capitolo mi occupo esclusivamente di questa proposta di sostituzione, lascio da parte l’altro aspetto della condizione di autenticità di Christman e che questi avanza per risolvere i problemi che sorgono nella spiegazione di Frankfurt. Ma è da riconoscere in particolare come, con la quinta condizione della sua concezione, Christman insista sul fatto che l’autoriflessione critica, che fa parte della condizione di non-alienazione, deve soddisfare condizioni ulteriori (cfr. *ivi*, pp. 146 e 162).

²⁷¹ *Id.*, *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 203.

²⁷² *Ibid.*

fattuale o sarà la struttura psichica dell'individuo in questione, o dovrà consistere in assunzioni generali che si presumono plausibili²⁷³. Nel primo caso, abbiamo la stessa situazione avuta nel caso di una riflessione critica eseguita fattualmente e che, dalla prospettiva dell'interprete, conduce a un risultato falso negativo (la non-alienazione appare lì dove sarebbe invece adeguata l'alienazione). Nel secondo caso, invece, lo standard è separato dalla struttura psichica dell'individuo, cosicché il riferimento alla personalità, e quindi l'aspetto biografico dell'autonomia, impedisce di perdersi. Riconciliare questo risultato con il progetto complessivo della concezione dell'autonomia personale di Christman appare quindi piuttosto difficile²⁷⁴.

In terzo luogo e, in particolare, data la storia del concetto di "alienazione", si deve criticare il fatto che Christman riduca quest'ultima a una categoria psicologica individuale²⁷⁵. Anche se siamo d'accordo con il suo obiettivo di integrare in questo modo una componente affettiva o emozionale nella concezione dell'autonomia personale, dobbiamo però comprendere il motivo per cui ciò potrebbe anche non essere integrato nella condizione di identificazione-con. Non è comprensibile il motivo per cui Christman respinge la dimensione psicologico-sociale dell'alienazione. Anche nella sua spiegazione, l'assenza di alienazione, nel senso di uno stato esperienziale psichico individuale, non determina da sola se una persona possa valere come autonoma rispetto a un particolare aspetto della sua personalità. È necessaria, piuttosto, una comprensibilità intersoggettiva²⁷⁶ di questa reazione psichica. Ciò offre infatti la possibilità di una critica intersoggettiva, nonostante l'ambiguità dell'autoriflessione ipotetica (messa in evidenza nella seconda obiezione) renda impossibile determinare in modo più preciso gli standard di questa critica esterna nella concezione di Christman.

Christman giustifica esplicitamente la sua proposta di sostituire la condizione d'identificazione-con mediante la condizione di non-alienazione sostenendo che, in questo modo, vengono evitate le ambiguità e le debolezze delle concezioni che cercano di spiegare l'autonomia personale proprio in termini di identificazione-con. Non è quindi inopportuno, *in quarto luogo*, dar voce all'obiezione secondo cui un simile progresso non è individuabile. Questo perché, per un verso, dal momento che la non-alienazione viene compresa come il ri-

²⁷³ Oltre a indispensabili standard di razionalità, ciò comprenderà probabilmente anche un'ipotesi circa la struttura dei bisogni e i desideri che si fondano sulla forma di vita umana e che quindi normalmente si danno.

²⁷⁴ Per questa condizione di adeguatezza della concezione dell'autonomia personale di Christman cfr. *ivi*, pp. 201 e sg.

²⁷⁵ Per una buona spiegazione della complessità del concetto di "alienazione" si veda R. JAEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt am Main 2005 (trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, a cura di G. Fazio, Castelvecchi, Roma 2017).

²⁷⁶ Si veda J. CHRISTMAN, *The Politics of Persons*, cit., p. 239.

sultato dell'autovalutazione critica fattuale (o ascritta ipoteticamente) – autovalutazione che, in certi contesti e occasioni, dev'essere stabile –, allora il fulcro della condizione d'identificazione-con, ossia l'autoriflessione critica, è implicato ovviamente anche nella condizione di non-alienazione proposta da Christman.

Per altro verso, invece, la parvenza di un progresso teorico può essere interpretata come un effetto dell'ambiguità della critica di Christman alla concezione dell'identificazione-con. Come abbiamo visto nella seconda sezione di questo capitolo, infatti, Christman equipara "identificazione-con" e "approvazione senza riserve"²⁷⁷. Anche se alcune delle formulazioni di Frankfurt non escludono affatto questa interpretazione, è ovvio però che tale richiesta sarebbe troppo forte e, nel concreto, avrebbe effetti gravemente escludenti, in grado di legittimare violazioni di tipo paternalistico. Sopra è stato notato come anche l'inversione di questo argomento, rivolta alla condizione di non-(profonda alienazione), sarebbe ugualmente eccessiva e formulerebbe un requisito troppo debole.

A questo punto, dunque, voglio far compiere alla mia critica un passo avanti e mostrare, attraverso una distinzione concettuale, che la condizione d'identificazione-con può essere formulata in modo più specifico e adeguato di quanto Christman assuma e di quanto è stato fatto in alcune delle concezioni dell'autonomia personale che vengono generalmente accettate. Nel fare ciò, tuttavia, si dissolve l'apparente vantaggio teorico della proposta di Christman.

Non è controverso il fatto che ciò debba riguardare l'identificazione-con, dal momento che un «mero riconoscimento»²⁷⁸ è insufficiente come condizione dell'autonomia personale²⁷⁹. L'identificazione-con costituisce un giudizio valutativo che, secondo Christman, comprende sia aspetti cognitivi che affettivi. Sono concepibili tre risultati di tale autovalutazione critica: (1) una valutazione affermativa, (2) una valutazione sfavorevole, e (3) un'esplicita sospensione del giudizio o una valutazione secondo cui il contenuto è neutrale²⁸⁰. Nonostante

²⁷⁷ Id., *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 202 nota 44.

²⁷⁸ Ivi, p. 203; si veda anche Id., *The Politics of Persons*, cit., p. 143.

²⁷⁹ Probabilmente, in un'analisi dell'autonomia personale ci si dovrà basare anche su questo "mero riconoscimento", qui denominato "identificazione-come". Ciò è quanto avviene se (e nella misura in cui) questa posizione teorica dell'autoriferimento alla prima persona è un elemento necessario dell'autocoscienza costituita proposizionalmente. Perlomeno, se la questione riguarda l'identificazione-con costituita proposizionalmente – Christman parla ovunque di "giudizi" – allora questa autoreferenzialità pratica è collegata a un autoriferimento teorico.

²⁸⁰ Questo terzo caso dev'essere equiparato, certo con delle precisazioni ulteriori, alla "identificazione-come" in quanto atteggiamento puramente teoretico, dal momento che si tratta di un atteggiamento pratico che o sospende per il momento il giudizio valutativo o giunge al risultato della neutralità valutativa. In entrambi i casi, quindi, è in gioco la dimensione valutativa, cioè pratica, che è invece del tutto assente nel caso di un'identificazione-come puramente teoretica, nel senso di un'auto-ascrizione meramente cognitiva di un tratto. La questione decisiva della filosofia dell'autocoscienza – se le autorelazioni personali includono sempre una dimensione pratica o se esistono anche forme di autocoscienza personale puramente teoretiche – non può essere affron-

le preoccupazioni discusse sopra, qui accettiamo l'assunto di Christman secondo cui è irrilevante se un tale giudizio sia effettivamente fornito dall'individuo in questione nel contesto di una riflessione critica, o se sia ascripto in modo controfattuale nel contesto di una riflessione ipotetica; in quanto segue, infatti, non abbiamo bisogno di distinguere fra queste due varianti. Dobbiamo però introdurre una distinzione di casi rispetto a ciascuno dei tre possibili risultati di un'autovalutazione critica. Per quanto riguarda il giudizio affermativo, dobbiamo distinguere fra una mera approvazione o approvazione *prima facie* (1.1) e un'approvazione senza riserve (1.2) che escluda tensioni e ambivalenze. Di conseguenza, dovremo operare una distinzione, in riferimento al giudizio sfavorevole, fra mero rifiuto (2.1), che corrisponde al concetto di "alienazione" di Christman, e profondo rifiuto (2.2), nel quale il giudizio distrugge l'integrità e la capacità di agire della persona (la "profonda alienazione" di Christman). Nel terzo caso, infine, dobbiamo considerare la differenza fra il giudizio neutrale (3.1), nel quale un tratto è ritenuto irrilevante dal punto di vista valutativo, e la neutralità della sospensione del giudizio (3.2), con la quale una persona lascia (ancora) aperto il modo in cui viene giudicato il tratto in questione²⁸¹.

Christman imputa alla posizione frankfurtiana il fatto di presentare il caso (1.2) come condizione necessaria dell'autonomia personale e che lui invece giustamente respinge come una pretesa eccessiva. La sua controproposta di trattare l'assenza di profonda alienazione (caso 2.2) come sufficiente per l'autonomia personale soffre però dell'errore opposto, presentando cioè una soglia troppo bassa. Come visto sopra, infatti, Christman e Frankfurt concordano sul fatto che il caso (1.2) sia sufficiente per l'autonomia personale e che il caso (2.2) sia sufficiente per l'eteronomia personale. Meno chiaro, invece, come d'altronde attesta già la critica dello stesso Christman alle ambivalenze di queste concezioni che operano mediante una condizione d'identificazione-con, è se tali concezioni trattano il caso (1.1) come sufficiente e il caso (2.1) come compatibile con l'autonomia personale.

A mio avviso, questo risultato suggerisce la seguente conclusione: la capacità di formare un'autorelazione valutativa e produrre un giudizio valutativo è

tata a questo livello. Se si nega la possibilità di un'autorelazione personale puramente teoretica, allora l'identificazione-come è concepibile solo come una variazione del terzo caso. Inoltre, è importante non equiparare le due varianti del terzo caso con lo stato patologico in cui una persona è incapace di assumere una posizione valutativa su se stessa e sui propri stati o tratti.

²⁸¹ È importante non identificare il caso (3.2) con l'ambivalenza di una persona, affrontata sia da Christman che da Frankfurt. "Ambivalenza", infatti, significa che una persona arriva a giudizi diversi riguardo un tratto, mostrando quindi in tal senso una struttura psichica non stabile. Se questa instabilità comporta un disordine funzionale, l'ambivalenza può allora mettere in pericolo l'autonomia di una persona. L'indecisione a cui spesso si fa riferimento in questo contesto può anche significare la sospensione di un giudizio illustrata nel caso (3.2), la quale può portare anche al disordine funzionale.

cruciale per l'autonomia personale²⁸². Se ciò avvenga nel giudizio affermativo, in quello sfavorevole o in una forma che ne attesti la neutralità è irrilevante per la questione dell'autonomia personale. Questa capacità di autovalutazione critica è una condizione necessaria che, in circostanze appropriate, viene esercitata fattualmente e che dev'essere ascritta controfattualmente e in modo controllato, ossia facendo riferimento alla biografia della persona in questione²⁸³. Il risultato della profonda alienazione è senz'altro incompatibile con l'autonomia personale – qui possiamo essere d'accordo con Christman e Frankfurt –, ma ciò non per il contenuto del giudizio, quanto per gli effetti di disturbo che esso provoca sullo stato psichico del soggetto.

Se, al posto di quella di Frankfurt e Christman, prendiamo come base questa concezione più dettagliata dell'autovalutazione critica, allora diventa ovvio che la proposta di Christman di migliorare la concezione frankfurtiana sostituendo la condizione d'identificazione-con mediante la condizione di non-alienazione non funziona. Questo perché, in primo luogo, egli assume come proprio punto di partenza la falsa opposizione fra "identificazione senza riserve" e "profonda alienazione", e non prende quindi in considerazione la fondamentale via di mezzo fra questi due estremi²⁸⁴. Dall'altro lato, la proposta correttiva è impostata sul livello sbagliato, dal momento che l'unità di misura pertinente per l'autonomia personale è la capacità di autovalutazione critica, della quale fa implicitamente uso anche la condizione di non-alienazione di Christman. A questo punto della teorizzazione, per quanto possiamo notare, non sono stati conseguiti progressi. Non sono perciò d'accordo con Christman quando sottolinea così i vantaggi della sua strategia:

²⁸² Cfr. M. QUANTE, *Person*, cit., capp. 8 e 9. In *Libero arbitrio e il concetto di "persona"*, il suo primo saggio in questo ambito, Frankfurt parla già di «capacità di auto-valutazione riflessiva» (*The importance of what we care about*, cit., p. 12 [p. 30]). Lì, nel contesto della discussione del caso del tossicodipendente riluttante, egli accenna alla possibilità di «identificazione e allontanamento» (ivi, p. 18 [p. 38]) come modalità di valutazione. In Frankfurt, tuttavia, rimane non del tutto chiaro se l'atto di valutazione, indipendentemente dal suo risultato, sia sufficiente affinché una persona conti come autonoma rispetto ai propri desideri di primo ordine (data l'assenza di altri fattori che inibiscono l'autonomia). Su questo punto la mia proposta va oltre la concezione di Frankfurt.

²⁸³ Come diverrà subito chiaro, questa ascrizione dovrebbe essere concettualizzata come posizione di *default* e non come risultato di un esame critico.

²⁸⁴ Un esempio paradigmatico di ciò è la seguente affermazione di Christman: «Anche se le nostre identità sono in continuo mutamento e i nostri impegni sui valori [*value commitments*] sono in conflitto, e anche se siamo pieni di ambivalenze e tensioni irrisolte, noi siamo autonomi solo se possiamo dire che le nostre decisioni scaturiscono da noi stessi in quanto autori di quella costante lotta per negoziare quei conflitti e quelle tensioni. Decisioni e desideri che non hanno il giusto rapporto con questo progetto personale di sviluppo del carattere nel quale gli agenti riflessivi sono completamente impegnati, contano come esterni e alienati e non mostrano autonomia in modo decisivo» (*Why search for lost time? Memory, autonomy, and practical reason*, in *Practical Identity and Narrative Agency*, ed. by K. Atkins, C. Mackenzie, Routledge, London 2008, pp. 146-166: 156). Ovviamente Christman non pretende la totale assenza di «ambivalenze e tensioni irrisolte», ma nemmeno offre criteri che possano aiutare a determinare dove si colloca il confine decisivo oltre il quale l'autonomia personale viene distrutta dall'alienazione.

In questo modo, io evito la questione circa il fatto se approvo senza riserve il fattore come un ideale personale, ma al contempo non accetto semplicemente con calma le mie dipendenze e limitazioni²⁸⁵.

Non è sufficiente che una concezione dell'autonomia personale si tenga lontana dagli estremi della mera accettazione (= identificazione-con) e dell'identificazione-con senza riserve; se vogliamo davvero compiere dei progressi filosofici, dovremo inserirci nella via di mezzo fra questi estremi e provare a dare una spiegazione filosofica in grado di chiarirne la struttura complessiva. Come ora metterò in luce molto brevemente, ciò dovrebbe essere fatto seguendo lo schema generale del *default-and-challenge*.

6.3.2. Autonomi di *default*: un'alternativa pragmatista

La strategia di base di Christman è quella di sostituire una condizione dell'autonomia personale formulata in termini positivi ("identificazione-con") con una condizione negativa ("non-alienazione"). In linea generale, questa sembra essere la pista giusta, dal momento che così noi possiamo sostituire un catalogo di condizioni necessarie e sufficienti caratterizzato in termini positivi con un criterio che indichi fattori che mettono a rischio l'autonomia, senza però dover elaborare una lista completa di tali fattori. In questo modo, possiamo acconsentire al fatto che quello di "autonomia personale" sia un concetto negativo, nel senso che, pur non disponendo di una lista di condizioni necessarie e sufficienti in grado di funzionare come criteri, siamo però nella posizione di individuare delle sfide concrete che impediscono o rendono inadeguata un'iscrizione dell'autonomia personale. Sebbene con questa affermazione io approvi la strategia generale di Christman, non ritengo sia opportuna una sua implementazione che integri la condizione di non-alienazione come «test concettuale»²⁸⁶ per l'iscrizione di autonomia personale. Al di là delle obiezioni che ho già ampiamente sollevato, voglio concludere con due considerazioni generali che qui posso solo abbozzare in modo programmatico.

In primo luogo: ciò che parla contro l'uso del concetto di "alienazione" come sostituto della condizione d'identificazione-con è il fatto che l'alienazione venga così ridotta a un fattore psicologico individuale. Tuttavia, non è plausibile affermare che una persona che giunge a una valutazione negativa di un tratto che lo costituisce rinunci così alla propria autonomia personale relativamente a questo tratto. Questa intuizione potrebbe diventare plausibile qualora si assumesse che la persona in questione non abbia possibilità di liberarsi di questo tratto: messa in questo modo, infatti, l'origine dell'incompatibilità non risiede nel giudizio negativo, quanto nell'assunzione – che dev'essere infatti essa stessa esaminata

²⁸⁵ Ivi, p. 158.

²⁸⁶ Id., *The Politics of Persons*, cit., p. 153.

– che autonomia e determinismo siano incompatibili²⁸⁷. Un'altra possibilità è che questa intuizione si fondi sugli effetti del giudizio negativo che minano la capacità di agire della persona. Allora è però l'effetto, e non il giudizio negativo in sé, a determinare l'incompatibilità con l'autonomia personale. Presa in sé, l'autovalutazione critica è un'espressione di tale autonomia: anche se produce un risultato negativo rispetto a un certo tratto, non è un segno di mancanza di autonomia personale²⁸⁸.

Di conseguenza, non si ottiene alcunché limitando il concetto di alienazione a un fattore psicologico individuale per determinare l'autonomia personale. Si perde però la presa di una concezione che, come categoria filosofico-sociale, potrebbe invece essere adatta a catturare criticamente le condizioni strutturali di quelle società nelle quali agli esseri umani è reso sistematicamente difficile o persino impossibile sviluppare ed esercitare le capacità necessarie all'autonomia personale, e in particolare la capacità di autovalutazione critica²⁸⁹. Se è chiaro che la distinzione fra autonomia personale ed eteronomia non coincide con quella fra alienazione e non-alienazione (nel senso della psicologia individuale), adottando la strategia di Christman perdiamo allora una potente categoria della filosofia sociale critica, senza però trarne un profitto adeguato nell'analisi dell'autonomia personale²⁹⁰. Come afferma Kim Atkins:

[un] approccio relazionale all'autonomia mira a distinguere fra le ragioni che si vogliono avere realmente e quelle che sono invece il risultato di norme sociali interiorizzate acriticamente. La socializzazione oppressiva può interferire con l'autonomia su tre livelli differenti: la formazione delle proprie credenze, di desideri, valori, emozioni e atteggiamenti, inclusi gli atteggiamenti verso sé

²⁸⁷ Christman stesso si riferisce a questa intuizione: «Se una persona, provando un'alienazione e un ripudio di sé di questo genere, non è in grado di liberarsi della caratteristica in questione, allora è eteronomia rispetto a essa» (*The Politics of Persons*, cit., p. 144). Per un'analisi dettagliata di tale intuizione e della condizione di "incapacità di liberarsi" nell'ambito di un'analisi dell'autonomia personale si veda la discussione di Mele sugli atteggiamenti eliminabili e non eliminabili (A.R. MELE, *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 153-173). Cfr. inoltre il capitolo 5 nel presente volume.

²⁸⁸ Anche il modo di parlare che Christman adotta a questo punto, per cui quale una persona è personalmente autonoma rispetto a un tratto, può essere fuorviante. Finché l'espressione "rispetto a" è intesa nel senso di "essere oggetto di autovalutazione critica", valutazione negativa e autonomia personale sono compatibili fra loro.

²⁸⁹ Una complessa concezione dell'alienazione, la quale comprende sia la dimensione psicologica individuale che quella filosofico-sociale, si trova per esempio in Karl Marx; cfr. M. QUANTE, *Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx*, in *Recognition and Social Ontology*, ed. by H. Ikäheimo, A. Laitinen, Brill, Leiden 2011, pp. 239-267 (trad. it. *Riconoscimento ed essenza generica*, in M. QUANTE, *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, a cura di P. Garofalo, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 61-86).

²⁹⁰ Un tentativo promettente di conservare la funzione critica del concetto di "alienazione" nel dibattito sull'autonomia personale è offerto da M.A.L. OSHANA, *Autonomy and Self-Identity*, in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, ed. by J. Christman, J. Anderson, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 77-97.

stessi; lo sviluppo delle competenze necessarie all'autonomia; e l'abilità di prendere decisioni autonome o di agire sulla base di esse. Una teoria relazionale dell'autonomia reagisce a tutti e tre i livelli d'interferenza, puntando a unificare le prospettive del sé [*selfhood*] alla prima, alla seconda e alla terza persona²⁹¹.

A mio parere, un concetto di alienazione complesso e non-ridotto, che tenga in considerazione sia il livello degli stati psicologici individuali che di quello delle istituzioni e delle disposizioni sociali, può aiutare a definire questa concezione "unificante" dell'autonomia personale. Di conseguenza, nella misura in cui Christman cerca di integrare la spiegazione dell'autonomia relazionale nella sua concezione dell'autonomia personale, non deve rinunciare a tale concetto spesso di alienazione.

In secondo luogo: la lezione generale che si deve trarre dalla proposta di Christman è non solo che si dovrebbe tener conto del concetto di autonomia come concetto negativo a livello di condizioni particolari, ma anche che si dovrebbe abbandonare sin dall'inizio la formulazione di condizioni positive. Questo è il motivo per cui la formulazione della quarta condizione nella concezione di Christman è più pertinente della spiegazione sostanziale che ne consegue.

L'analisi della proposta di Christman non presenta la conclusione negativa secondo cui la condizione di non-alienazione formulata negativamente determini una lista positiva di condizioni richieste in questo test, poiché ha come requisito il fatto di essere il risultato di una riflessione critica. Ciò suggerisce inoltre il sospetto che si debba fare a meno di questo genere di spiegazione di una condizione di autenticità e limitarsi a indicare come regola generale le precondizioni che gli esseri umani soddisfano in circostanze normali²⁹². La condizione di *default*, posta come caso di normalità, forma una solida base per gli elementi controfattuali ai quali una spiegazione dell'autonomia personale non può rinunciare senza soccombere al pericolo di una pretesa eccessiva o di una sovra-intellettualizzazione della vita personale. Il compito della filosofia, ma anche delle scienze empiriche, deve consistere nell'identificare le circostanze nelle quali le persone umane non esercitano questa capacità di autonomia personale in contesti particolari o persino in modo permanente; ciò include le circostanze in cui gli esseri umani non possono neanche sviluppare tale capacità di autonomia personale – basti pensare anche solo agli ambiti della socializzazione e dell'educazione. Non solo il conferimento di quel tipo di rispetto che dobbiamo a persone autonome, ma anche l'ascrizione di autonomia personale come un complesso insieme di capacità dev'essere concepita sulla base del modello di

²⁹¹ K. ATKINS, *Narrative Identity and Moral Identity*, Routledge, London 2008, pp. 124 e sg.

²⁹² Questa struttura viene contemplata da tutte quelle condizioni poste da Christman che richiedono degli standard minimali o l'«assenza di nevrosi e altre patologie debilitanti» (*Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, cit., p. 201) e un "normale" funzionamento (ivi).

default-and-challenge. Il soddisfacimento delle condizioni richieste dev'essere cioè presupposto come la normale posizione di *default* che può essere messa in discussione [*challenged*] ed esaminata in ogni singolo caso, qualora critiche o dubbi possano essere stabiliti con ragioni sufficienti. Da queste sfide emerge una parte dell'intricato nesso che compone l'autonomia delle persone umane. L'inclinazione della filosofia è quella di abbandonare questa struttura di *default-and-challenge* e cedere alla tentazione di sviluppare una concezione positiva che prometta di indicare delle condizioni necessarie e sufficienti di autonomia personale. Dal momento però che non possiamo mai essere certi di aver identificato tutte le sfide immaginabili, non possiamo allora pretendere di aver fatto del tutto i conti con l'intricato nesso che sta alla base dell'autonomia personale. È fondamentale quindi non considerare ciò come una minaccia, nel senso di uno scetticismo filosofico da smantellare prima che la nostra pratica di ascrizione dell'autonomia personale possa essere riconosciuta come giustificata.

La lezione generale che si deve trarre dalla proposta di Christman, dunque, è che non dovremmo costruire criteri individuali formulati negativamente all'interno di una concezione positiva dell'autonomia personale; dovremmo piuttosto organizzare la concezione dell'autonomia personale nel suo complesso sulla falsariga del modello del *default-and-challenge*. L'autonomia della nostra pratica di ascrizione e del rispetto dell'autonomia personale consiste nel nostro affidarci a questa pratica, pur non essendo in grado di spiegare in modo esaustivo la complessa struttura della sua fondazione. Concepiti così, infatti, l'esercizio, l'ascrizione e il riconoscimento dell'autonomia personale si basano, in ultima istanza, sulla fiducia.

7. *Responsabilità*

Responsabilità e autonomia personale sono caratteristiche centrali della nostra autocomprensione etica. Le pratiche dell'ascrivere responsabilità, dell'essere oggetto di ascrizione di responsabilità, dell'assumersi responsabilità e dell'essere ritenuti responsabili sono onnipresenti e assumono molteplici forme. Il rispetto per l'autonomia, in aggiunta a ciò, influenza profondamente la nostra pratica etica. La capacità di prendere decisioni autonome e vivere in modo autonomo è il biglietto d'ingresso, per così dire, di molti dei diritti e delle rivendicazioni che determinano la vita nella nostra società. Noi, infatti, – o quantomeno la maggioranza di noi – consideriamo il diritto di vivere una vita autodeterminata come un traguardo decisivo delle società libere e democratiche²⁹³. Attualmente, il rispetto per le decisioni individuali che soddisfano uno standard minimo di autonomia si sta estendendo, come evidenziato negli ultimi decenni, ad esempio, dagli sviluppi nel campo dell'etica biomedica, caratterizzati dal fatto che il principio del rispetto dell'autonomia ha sostituito il principio di beneficenza. La portata dell'autodeterminazione che viene riconosciuta nella società si sta ampliando anche in termini di contenuto. Qui si potrebbe pensare, ad esempio, alle nuove possibilità nei campi della medicina riproduttiva e della genetica umana, o nell'ambito di un morire che sia umano e autodeterminato. In contesti filosofici, i concetti di "autonomia" e "responsabilità" sono rilevanti soprattutto in etica; perché e in quale senso il termine "autonomia *personale*" sia (o debba essere) utilizzato in tali contesti verrà spiegato più nel dettaglio in quanto segue²⁹⁴.

Ci sono molte proposte filosofiche per comprendere concettualmente responsabilità e autonomia²⁹⁵. I contesti, così come i modi, in cui ascriviamo o

²⁹³ Per una buona panoramica si vedano i contributi in *Personal Autonomy*, ed. by J.S. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005; e in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, ed. by J. Christman, J. Anderson, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

²⁹⁴ Cfr. anche il cap. 6 nel presente volume.

²⁹⁵ Cfr. J.M. FISCHER, *My Way*, Oxford University Press, Oxford 2006; *Responsibility and Control*, ed. by J.M. Fischer, M. Ravizza, Cambridge University Press, Cambridge 1998; e i contributi raccolti in

pretendiamo responsabilità e autonomia sono altrettanto molteplici. Nel pensare alla connessione fra responsabilità e autonomia possiamo quindi assumerne un'implicita precomprensione quotidiana. Possiamo tuttavia aspettarci che questa precomprensione sia sfaccettata, vaga e non sufficientemente strutturata per gli obiettivi della riflessione filosofica. Questa è la ragione per cui il tentativo di determinare la connessione fra responsabilità e autonomia personale mediante l'analisi di certe precomprensioni quotidiane di questi due concetti non sembra molto promettente. Un'altra strategia possibile – per cui si potrebbero innanzitutto determinare filosoficamente la responsabilità e l'autonomia personale, e poi, in un secondo momento, analizzarne le connessioni – risulta comunque problematica per una serie di ragioni, dal momento che, per ora, non esiste alcuna teoria filosofica della responsabilità o dell'autonomia personale che possa essere assunta come punto di partenza senza dover addurre con ciò complesse giustificazioni.

Inoltre, la strategia di chiarire innanzitutto i concetti di “responsabilità” e “autonomia personale” al fine di portare alla luce le loro interconnessioni sollecita le due obiezioni seguenti. In primo luogo, questi due concetti possono essere compresi e determinati in ultima istanza solo nei termini della loro interconnessione. Per usare un'espressione hegeliana, sono “concetti della riflessione”, ossia concetti che possono essere spiegati solamente nel loro rapporto reciproco e i cui contenuti si riferiscono l'uno all'altro²⁹⁶. In secondo luogo, all'interno della nostra pratica etica non è possibile separare del tutto il contenuto di questi concetti dal loro uso. Il concetto e la sostanza, ossia la nostra pratica etica stessa, possono essere – per alludere di nuovo a Hegel – cautamente distinti (altrimenti sarebbe impossibile una critica filosofica della nostra pratica), ma non possono essere separati l'uno dall'altro in modi per cui diventerebbe possibile prima definire i concetti e poi “applicare” i risultati di questa “analisi concettuale” alla nostra pratica²⁹⁷.

Considerata questa situazione di partenza, il *primo* obiettivo di questo capitolo è spiegare la connessione fra responsabilità e autonomia personale (7.1). Per affrontare questa connessione, dobbiamo presupporre una comprensione implicita di entrambi i concetti. La speranza alla base di questa strategia è che, determinando tale connessione, sia possibile contribuire almeno parzialmente a una loro migliore comprensione. Parallelamente a ciò, l'analisi della connessione fra le nostre pratiche di ascrizione di responsabilità e di autonomia personale dovrebbe far luce su questi due elementi fondamentali della nostra pratica etica.

Moral Responsibility, ed. by J.M. Fischer, Cornell University Press, Ithaca 1986; e in *Perspectives on Moral Responsibility*, ed. by J.M. Fischer, M. Ravizza, Cornell University Press, Ithaca 1993.

²⁹⁶ Si veda il contributo sulla Dottrina hegeliana dell'essenza in questo volume (*infra*, pp. 211-255).

²⁹⁷ Cfr. M. QUANTE, A. VIETH, *Defending Principlism Well Understood*, «Journal of Medicine and Philosophy», 2002, XXVII (6), pp. 621-649, e ID., *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, «Ethical Perspectives», 2010, XVII (1), pp. 5-39.

Il *secondo* obiettivo di questo capitolo riguarda una difficoltà che sorge quando, seguendo Peter Strawson, si pensano la responsabilità e l'autonomia personale nei termini della nostra pratica di ascrizione²⁹⁸. Se l'essere trattati come responsabili è costitutivo dell'essere responsabili, allora sembra in ultima istanza impossibile criticare la nostra pratica di ascrizione di responsabilità (e lo stesso si applica alla nostra pratica di ascrizione di autonomia personale). Partendo però dalla nostra esperienza, tutti sappiamo di casi di ascrizione erronea o inadeguata di responsabilità (o quantomeno possiamo immaginarli facilmente). In quanto segue, verrà dimostrato che tale conseguenza, indesiderata e controintuitiva, dell'immunizzazione dalla critica non deve per forza comparire all'interno di una concezione ascrittivista della responsabilità e dell'autonomia personale (7.2)²⁹⁹.

L'obiettivo generale di questo libro è rendere esplicita la specifica costituzione della forma di vita personale degli esseri umani all'interno di un'antropologia pragmatista. Questo progetto parte dal fatto che le persone umane non *hanno* semplicemente una vita, ma *conducono* le proprie vite alla luce di credenze e ideali valutativi, oltre che di progetti e concezioni di sé. In tale contesto, "identità" non significa né identità numerica né persistenza, ma sta piuttosto a indicare l'immagine valutativa di sé attraverso cui una persona determina chi è e vuole essere. Per questa immagine di sé nel capitolo 2 ho suggerito il termine "personalità". La personalità è la corrispettiva forma individuale che un essere umano individuale dà alla propria personità. Essere consapevoli della propria persistenza e relazionarsi in modo valutativo al proprio passato e al proprio futuro appartiene alle caratteristiche fondamentali delle persone. Su questa base costituiamo la nostra personalità, la quale può quindi essere concepita come l'espressione della nostra autorelazione attiva e valutativa. Dal mio punto di vista (argomentato nei capitoli 2 e 3), ciò non avviene attraverso atti monologici, ma dipende in modo costitutivo da processi sociali di mediazione. A loro volta, questi appartengono alla nostra pratica etica, cosicché la prima, centrale affermazione di questo capitolo recita: l'ascrizione di responsabilità è *una* di tali pratiche costitutive (l'ascrizione di autonomia, per come è stata discussa nel capitolo 6, è *un'altra*).

7.1. Responsabilità e autonomia personale

Il primo obiettivo di questo capitolo è giustificare l'affermazione secondo cui la nostra pratica di ascrizione di responsabilità è costitutiva dello sviluppo

²⁹⁸ Cfr. i contributi in *Free Will and Reactive Attitudes*, ed. by M. McKenna, P. Russell, Ashgate, Burlington 2008.

²⁹⁹ Cfr. anche i capp. 2 e 3 nel presente volume

dell'autorelazione valutativa che caratterizza le persone umane. Per raggiungere questo obiettivo, dobbiamo innanzitutto chiarire la differenza fra l'autonomia decisionale e l'autonomia personale.

7.1.1. Autonomia decisionale e autonomia personale

L'autonomia decisionale prevale se un soggetto è in una situazione concreta, decide sulla base di informazioni sufficienti – e assumo che ciò includa una comprensione sufficiente di queste informazioni – e gli è data un'adeguata conoscenza delle proprie preferenze (quindi senza autoinganno). Le proprietà e le capacità che un soggetto deve possedere per essere capace di decisioni autonome possono essere chiamate “condizioni che facilitano l'autonomia decisionale”³⁰⁰. Da una prospettiva filosofica, si potrebbe senza dubbio dire molto sul concetto di “autonomia decisionale”; tuttavia, per i propositi di questo capitolo è rilevante soltanto la sua differenza rispetto all'autonomia personale³⁰¹.

Poniamo ad esempio che Derek sia un soggetto dotato delle proprietà e capacità necessarie alla razionalità e che possenga un insieme di preferenze. Ora, immaginiamo che Derek esista in quanto decisore razionale solamente per un breve periodo, diciamo 30 minuti. Durante questo periodo, Derek ottiene un quadro generale delle sue preferenze, acquisisce informazioni e organizza tutto ciò in una struttura che soddisfa i requisiti della razionalità. Su questa base, egli si trova ora di fronte a una decisione e decide in favore di un particolare corso d'azione – *a* – in un modo che rispetti gli standard della razionalità. Se dotiamo Derek della capacità di concepire se stesso come un agente e di fare ipotesi sulle conseguenze che avrà il suo agire, allora nulla si oppone al considerare Derek come autonomo rispetto all'azione *a* fintanto che egli eserciti in modo appropriato le sue capacità. In virtù di questa capacità di azione razionale, Derek si qualifica come un agente razionale le cui decisioni e azioni devono essere rispettate ogni volta che possono essere concepite come un esercizio adeguato di tale capacità. In molti contesti giuridici, come quello della conclusione di un contratto o nel contesto del trattamento medico, il consenso informato di Derek vale come sua autonomia decisionale, autonomia che dev'essere sia rispettata che vincolante³⁰².

Come può essere facilmente notato, questo genere di autonomia decisionale

³⁰⁰ La teoria più articolata su questo tema è ancora quella che si può trovare in R.R. FADEN, T.L. BEAUCHAMP, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York 1986, parte 3.

³⁰¹ Per una spiegazione più dettagliata cfr. M. QUANTE, *Personales Leben und menschlicher Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, cap. 5; e ID., *In defence of personal autonomy*, «Journal of Medical Ethics», 2011, XXXVII, pp. 597-600.

³⁰² Cfr. T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2009⁶ (trad. it. *Principi di etica biomedica*, a cura di F. Demartis, Le lettere, Firenze 1999).

è solamente una variante imperfetta di ciò che di norma, in contesti quotidiani, comprendiamo come autonomia. Affinché sia autonomia personale mancano però due elementi importanti: per cominciare, Derek dà alle sue preferenze e credenze una struttura razionale; ciò che manca è l'autoriferimento valutativo tipico delle persone. Derek non valuta il fatto che lui possiede queste preferenze e non altre, o che una certa preferenza, nei fatti, sia per lui molto più importante di un'altra. Ciò che gli manca – come hanno sottolineato Harry Frankfurt e Gerald Dworkin – sono atteggiamenti di ordine superiore nei confronti delle sue preferenze³⁰³. Senza tale autoriferimento riflessivo, nel quale Derek potrebbe desiderare, ad esempio, di non avere una delle sue preferenze, o potrebbe volere che una fra due preferenze in conflitto sia quella sulla cui base egli agisce, Derek non riesce a esemplificare un elemento decisivo che segni la differenza fra autonomia conclamata e la mera autonomia decisionale. In tale autoriferimento riflessivo, un soggetto determina chi o cosa vuole essere, costituendo perciò quella che qui viene chiamata la sua “personalità”. Derek non possiede il secondo, importante elemento, poiché è dotato della capacità di essere un decisore razionale solamente per un breve periodo di tempo. Normalmente, il periodo di tempo in cui gli esseri umani persistono e sono capaci di decisioni razionali è molto più lungo. Questo ci consente di intraprendere progetti più a lungo termine. La probabilità di cambiamenti nelle credenze e preferenze di un soggetto aumenta soprattutto su questa base. Un decisore razionale della specie umana che persiste in un periodo di tempo più lungo deve prendere in considerazione queste dinamiche³⁰⁴. Deve considerare il fatto che potrebbe non identificarsi più con le sue decisioni passate, dal momento che le sue credenze e preferenze sono cambiate. Inoltre, deve far spazio alla possibilità che, a un certo punto nel futuro, egli possa vedere le sue stesse decisioni presenti in una luce valutativa differente da quella attuale. Un tale decisore razionale con questa costituzione deve cercare di mettere in ordine la sua struttura di preferenze a lungo termine. Una risorsa fondamentale a tal fine è sviluppare degli atteggiamenti valutativi di

³⁰³ Cfr. G. DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, cap. 1; e H.G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, cap. 2 (trad. it. *Libero arbitrio e il concetto di “persona”*, in ID., *Catturati dall'amore*, a cura di G. Pellegrino, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 28-51).

³⁰⁴ Michael Bratman basa la sua teoria dell'azione come pianificazione [*planning theory of action*] su questa intuizione, ma la sua spiegazione presuppone una concezione neo-lockiana dell'identità personale; cfr. M. BRATMAN, *Structures of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2007, capp. 1-5. Una concezione di questo tipo, direttamente derivata dalla pratica di ascrizione di responsabilità, può essere trovata – per quanto ne so, per la prima volta – nella Filosofia del diritto di Hegel; cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, cap. 10 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 170-186); si veda anche il contributo sull'ascrittivismo cognitivista di Hegel nel presente volume (*infra*, pp. 191-209).

ordine superiore e, attraverso questi, determinare quale struttura di preferenze si voglia avere³⁰⁵.

È ovvio che il nostro decisore razionale – Derek – ha poche ragioni per concettualizzare tali strutture di stabilizzazione e messa in ordine *su un termine più lungo*. Ciò che è decisivo per lui è sviluppare una struttura sincronica di messa in ordine, in modo da evitare possibili collisioni fra preferenze e assicurarsi, attraverso una loro gerarchizzazione e mediante le sue decisioni, di ottimizzarne i gradi di realizzazione³⁰⁶. In tal modo, Derek istanzia l'autonomia dell'azione, oltre che l'autovalutazione riflessiva costituita sincronicamente. Al contrario delle persone umane, tuttavia, Derek non ha bisogno – come normalmente accade – di prendere posizione rispetto al fatto che la sua immagine valutativa di sé cambia in momenti diversi. Se gli esseri umani non solo hanno un atteggiamento teorico (prognostico) verso questo fatto, ma gestiscono anche tali cambiamenti nei loro atteggiamenti pratici, allora conducono le proprie vite in modo da creare delle unità biografiche. Proprio questo atteggiamento pratico costituisce, a mio avviso, il nucleo della persona e della personalità, e quindi dell'autonomia personale. E questo è l'atteggiamento che Derek non ha ragione di sviluppare. I decisori che esistono per periodi più lunghi e che devono tener conto del fatto che le loro preferenze e altri atteggiamenti valutativi possano cambiare tanto quanto le loro convinzioni, hanno a che fare con la questione di come dovrebbero affrontare tali dinamiche³⁰⁷. È difficilmente contestabile il fatto che nella nostra cultura associamo l'autoriferimento valutativo di una persona rispetto a queste dinamiche al suo condurre una vita autonoma. Questo è il modo in cui le persone giungono non solo ad avere una vita, nel senso di una persistenza su periodi di tempo più lunghi, ma anche a condurla. L'idea di condurre la propria vita si mantiene, quantomeno nei casi in cui ciò riesce, dando a tali dinamiche una struttura di significato e ordine che noi normalmente interpretiamo come una personalità con una struttura infra-temporale comprensibile, cioè come una biografia³⁰⁸. L'autonomia personale è dunque più esigente dell'autonomia decisionale; allo stesso modo, le caratteristiche *person-making* coinvolte sono più inclusive delle condizioni che permettono l'autonomia decisionale³⁰⁹.

³⁰⁵ Cfr. M. BRATMAN, *Structures of Agency*, cit.

³⁰⁶ Ciò presuppone la normale inerzia o tenacia delle preferenze. Se tutti i processi fossero opportunamente accelerati, ogni cosa rimarrebbe inalterata e avremmo davanti a noi una vita personale in *fast-motion*.

³⁰⁷ In questa fase, lascio aperta la questione se questo “dovrebbero” è interpretato nel senso di una norma di razionalità o di una norma etica.

³⁰⁸ Per un'articolata concezione dell'identità biografica (o narrativa) si veda T. HENNING, *Person sein und Geschichten erzählen*, de Gruyter, Berlin 2009.

³⁰⁹ Sulla base dell'argomento secondo cui ciò comporterebbe una richiesta eccessiva alle persone umane e una distorsione paternalistica della nostra pratica, Beauchamp rifiuta di fare dell'autonomia personale la base della nostra pratica del consenso informato (T.L. BEAUCHAMP,

In quanto segue, non voglio sollevare la questione se sia solo sulla base di principi di razionalità che gli esseri umani possono sviluppare una tale immagine valutativa di sé e se devono realizzarla razionalmente nelle loro azioni, o se invece questa sia, alla fin fine, una questione etica intorno alla forma di una vita buona o riuscita e che sia adeguata agli esseri umani. Se il caso fosse quest'ultimo, come trovo più plausibile, ne deriverebbe allora la questione di come la forma di vita personale possa essere legittimata contro altre concezioni etiche della vita buona (come, ad esempio, una versione impersonale nel senso di Parfit). In questa fase, tuttavia, non possiamo proseguire ulteriormente su questa linea; ora passerò invece al primo obiettivo di questo capitolo e spiegherò la connessione che a mio parere sussiste fra responsabilità e autonomia personale³¹⁰.

7.1.2. La connessione fra responsabilità e autonomia personale

Se includiamo il caso delle persone giuridiche, come ad esempio i partiti politici o le *corporation*, allora sono persone tutti coloro che consideriamo capaci di responsabilità. Nell'occuparci di particolari ascrizioni di responsabilità, valutiamo azioni e conseguenze di azioni³¹¹. Chiaramente, a volte selezioniamo come oggetto dell'ascrizione di responsabilità qualcosa di diverso dalle azioni o dalle conseguenze di azioni, come ad esempio quando riteniamo una persona responsabile del suo carattere o del suo stato di salute. Abbiamo il diritto di far ciò quando concepiamo (o possiamo concepire) questi oggetti di valutazione come conseguenze delle azioni di quella determinata persona³¹².

La *prima* connessione fra autonomia e responsabilità diventa quindi ovvia. Un soggetto è la destinataria adeguata di un'ascrizione di responsabilità solo se ha a propria disposizione quelle proprietà e capacità che la rendono una decidente razionale. Per appartenere al gruppo di quegli esseri che noi, in linea di principio, riteniamo responsabili, un soggetto deve concepire se stessa come un'agente, cogliere le proprie azioni come esecuzione delle proprie intenzioni,

Who deserves autonomy, and Whose Autonomy deserves respect?, in *Personal Autonomy*, cit., pp. 310-329); per una discussione critica di questo argomento si veda M. QUANTE, *In defence of personal autonomy*, cit.

³¹⁰ Se queste riflessioni sono plausibili, allora rivelano che non si può cogliere la natura ascrittivista della responsabilità solo ricorrendo ad atteggiamenti reattivi e al principio etico di giustizia. Questa proposta, che per quanto ne so è stata avanzata soprattutto da Jay Wallace, dev'essere estesa attraverso la connessione qui sviluppata. Wallace stesso allude a questa linea parlando della possibilità di una "responsabilità profonda" che mira all'autonomia della persona (si veda R.J. WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 52 sgg.). Suppongo che un'analisi esaustiva di questa connessione farebbe luce sulla questione metaetica di come il principio del rispetto dell'autonomia e il principio di giustizia siano di fatto interconnessi in quanto principi etici decisivi.

³¹¹ Nel seguito considero le omissioni come azioni; cfr. D. BIRNBACHER, *Tun und Unterlassen*, Reclam, Stuttgart 1995.

³¹² Cfr. M. WILLASCHKE, *Praktische Vernunft*, Metzler, Stuttgart 1992, § 9.

ed essere in grado di anticiparne le conseguenze. Se accertiamo che un soggetto non possiede queste proprietà o capacità, allora di solito la esentiamo da questo gruppo. Oltre a ciò, può accadere che un soggetto possa agire, in generale, in modo responsabile, ma non ha eseguito correttamente queste capacità in una situazione concreta. In tal caso, può diventare utile la nostra pratica dello scusare³¹³. Mentre le scuse si riferiscono a casi particolari, le esenzioni indicano casi generali: non avendo a propria disposizione in modo costante (o sufficiente) le capacità necessarie alla responsabilità, un soggetto può quindi essere in linea generale esentata dalle ascrizioni di responsabilità. Tuttavia, sono concepibili due forme limitate di esenzione: un'esclusione del soggetto dalla nostra pratica di ascrizione di responsabilità può essere limitata temporalmente (ristretta a determinati periodi di tempo) e tematicamente (ristretta a determinati contesti d'azione).

Ciò conduce al problema della connessione fra responsabilità e autonomia personale. La mia tesi principale è che la nostra pratica di attribuzione di responsabilità sia una condizione *costitutiva* del passaggio degli individui umani dall'autonomia decisionale all'autonomia personale. Per comprendere questo punto sono necessarie due spiegazioni: in primo luogo, dobbiamo distinguere fra un aspetto forte e uno debole di questa tesi della costituzione (a); e in secondo luogo, dobbiamo definire in modo più preciso in cosa consiste lo status della nostra pratica di ascrizione di responsabilità (b).

Ad (a): "Costitutivo" significa, da un lato (e questo è l'aspetto più debole della tesi), che una pratica nella quale gli individui umani sono chiamati da altri ad applicare queste capacità e a prendere posizione, rispettivamente, verso sé stessi e verso gli altri è una condizione *genetico-causale* per l'acquisizione di tali proprietà e capacità da parte di un soggetto. Ma significa anche (e questo è invece l'aspetto più forte della tesi) che il disporre di autonomia personale e l'avere una personalità sono possibili, *per ragioni concettuali*, solamente all'interno di questa pratica di responsabilità (proprio come, ad esempio, solo all'interno della pratica del gioco degli scacchi un oggetto può avere la proprietà di essere una torre o un cavallo)³¹⁴.

Ad (b): Dal momento che, in questo capitolo, non sottoscrivo la tesi forte secondo cui la pratica di ascrizione di responsabilità è una condizione necessaria

³¹³ Diremo di più sulle esenzioni e le scuse nella sez. 7.2, quando ci occuperemo della questione se un'interpretazione ascrittivista delle ascrizioni di responsabilità apra oppure precluda la possibilità dell'errore, della critica e dell'aggiustamento; cfr. J.L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961, cap. 6 (trad. it. *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini, Milano 1990, pp. 169-195).

³¹⁴ Per una spiegazione più dettagliata si veda il cap. 2 del presente volume; cfr. anche M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 11 (pp. 189-205). Dal punto di vista della storia della filosofia, l'aspetto più forte della mia tesi riguarda la differenza fra la teoria del riconoscimento di Hegel e la spiegazione dell'urto (*Anstoß*) di Fichte.

per ragioni concettuali, la formulazione della mia tesi data sopra è in realtà una semplificazione. Nel contesto presente, vorrei lasciare aperta la possibilità che non sia la pratica di ascrizione di responsabilità a fornire l'inserimento costitutivo, ma una differente pratica sociale nella quale le relazioni infra-temporali e la struttura biografica delle persone umane divengono tematiche. A mio avviso, ciò che è necessario è l'inserimento in una pratica sociale, come ad esempio quella esemplificata di fatto dalla nostra pratica di ascrizione di responsabilità – nel caso degli esseri umani o nella nostra cultura ciò potrebbe darsi per ragioni contingenti. In altre parole, penso che la costitutività sociale sia concettualmente necessaria, ma non verrà deciso qui se la realizzazione concreta di questa condizione, nella forma della pratica di ascrizione di responsabilità, possa essere mostrata come costitutiva in questo senso. Ai fini del presente capitolo sarà sufficiente la tesi più debole, secondo la quale la nostra pratica di ascrizione di responsabilità svolge effettivamente tale funzione. La formulazione più precisa ma inelegante della mia tesi dovrà quindi recitare più o meno come segue: *per ragioni concettuali*, è possibile avere a propria disposizione l'autonomia personale e avere una personalità solamente all'interno di una pratica sociale la cui configurazione concreta si dà realmente nella nostra pratica di ascrizione di responsabilità³¹⁵.

Prima di illustrare e, auspicabilmente, rendere plausibile la mia tesi, sono opportune ulteriori riflessioni preparatorie e alcune distinzioni fra casi.

Una premessa decisiva per la mia intera argomentazione consiste nell'assunto secondo cui il concetto di "persona" (o di "sé" o di "io") è inadeguato per rispondere alla questione delle condizioni di persistenza delle persone umane³¹⁶. Se si concede che la persistenza di un organismo umano è una condizione necessaria dell'ascrizione di responsabilità personale, allora la creazione di un contesto sociale che si dà attraverso il discorso su "futuri sé" – considerato ancora una volta come ontologicamente robusto – non è una strategia ammissibile³¹⁷. In altre parole, non dovremmo considerare l'essere umano Smith responsabile degli atti compiuti dall'essere umano Jones, il quale non è identico a Smith anche qualora l'anima o i ricordi di Jones fossero finiti in qualche modo in lui. Ciò vale a partire dalla supposizione che Smith non abbia causato intenzionalmente questo trasferimento (o che abbia permesso intenzionalmente a qualcun altro di

³¹⁵ Questa tesi implica che possono esserci condizioni contingenti-costitutive che vanno oltre la funzione causale-genetica; per una spiegazione e difesa del contingente-costitutivo si veda A. VIETH, M. QUANTE, *Chimäre Mensch?*, in *Die menschliche Natur*, ed. by K. Bayertz, Mentis, Paderborn 2005, pp. 192-218.

³¹⁶ Si veda il cap. 2 nel presente volume.

³¹⁷ Questo non esclude la nostra comprensione delle relazioni intra-personali intertemporali delle persone umane in analogia con le relazioni interpersonali. Finché si è consapevoli dello stato analogico o anche solo metaforico di questo modo di parlare, tale strategia può risultare istruttiva per alcuni scopi.

causarlo), e vale solo per quegli atti eseguiti prima del trasferimento.

Per comprendere correttamente la posizione che qui vorrei rendere plausibile, è importante distinguere anche il livello della motivazione che una persona umana ha per adempiere alle regole della nostra pratica di ascrizione di responsabilità dal livello concettuale. Non essendo argomento della presente riflessione, mi limiterò a due brevi osservazioni sul livello motivazionale. Da una parte, ascrivere la rispettiva motivazione presuppone che un individuo umano disponga delle capacità richieste. Il livello concettuale entra quindi in gioco in un secondo momento, ossia nel contesto dell'analisi delle condizioni di queste ascrizioni di capacità. Dall'altra, è un fenomeno familiare nella vita quotidiana il fatto che l'annunciare pubblicamente le proprie intenzioni (ad esempio, lo smettere di fumare), rendendo così possibile la critica di un'attuazione inconseguente di queste intenzioni, rafforzi il proprio impegno dal punto di vista motivazionale. Ciò non preclude la possibilità che, qualora le condizioni costitutive richieste siano al loro posto, una persona umana possa raccogliere tutta questa forza motivazionale in un unico caso o dopo un periodo di pratica attraverso un'appropriata socializzazione, facendo ciò anche in modo regolare e senza un apparato sociale di sanzioni³¹⁸.

Per quanto riguarda il livello concettuale, dovremmo fare attenzione a ulteriori distinzioni, così da evitare che la mia tesi venga fraintesa. In fin dei conti, la mia intera argomentazione si basa sull'intuizione – che penso Hegel abbia sviluppato per la prima volta – secondo cui, per ragioni concettuali, una pretesa di validità normativa richiede l'esistenza di una pratica sociale condivisa da diversi agenti e da destinatari di norme, essendo questo l'unico modo mediante il quale i casi in cui si segue una regola possono essere distinti dai casi in cui invece si ignora o viola una regola³¹⁹. Tuttavia, da questa giustificazione generale, che dev'essere sviluppata a partire dalla costituzione dell'autocoscienza, non segue analiticamente che tale connessione possa essere giustificata in relazione alla personità, alla personalità, e alla responsabilità (il che è l'obiettivo di questo capitolo). Il riferimento all'"argomento del linguaggio privato" – chiamato così da Wittgenstein in poi – non pregiudica perciò l'argomentazione qui presentata.

È pertinente fornire due controesempi alla tesi della costituzione qui difesa. Il primo è il noto esempio del naufrago che può adoperare tutte le sue capacità, che si presume siano costituite socialmente, tutto da solo sulla sua isola. Su ciò dobbiamo dire, in primo luogo, che si potrebbe limitare l'aspetto più forte della

³¹⁸ Per evitare possibili malintesi, devo sottolineare il fatto che non considero queste dimensioni motivazionali come irrilevanti da un punto di vista filosofico. Al contrario, penso che tali connessioni svolgano un ruolo importante, ad esempio in pedagogia filosofica e in etica.

³¹⁹ Cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011).

tesi della costituzione cosicché, per ragioni concettuali, non richieda l'inserimento sociale come qualcosa di dato sempre in modo sincronico, ma che debba essere dato in un punto precedente nel tempo. In secondo luogo (e questa è la strategia che ritengo filosoficamente più appropriata), dovrebbe esser fatto notare che colui o colei che descrive un caso del genere, e coloro che lo comprendono e interpretano, *stanno* eseguendo la costituzione sociale richiesta. In altre parole, queste robinsonate possono essere costruite solo all'interno di un quadro che fa già riferimento a pratiche sociali³²⁰.

Il secondo controesempio consiste nel far notare che una persona umana crea il contesto sociale richiesto per il proprio impegno con l'aiuto delle esperienze con cui ha avuto a che fare in azioni precedenti. Questo aiuto è plausibile *prima facie* se si mette da parte la stravagante metafisica dei "propri sé futuri" che ho esplicitamente respinto. Ma ciò rimanda il problema sistematico a un tema differente, dal momento che ora siamo tenuti a chiederci a cosa assomiglino le condizioni costitutive del nostro uso di enunciati provenienti dalla memoria. Anche questo non riguarda la tesi sull'impossibilità del linguaggio privato, bensì la questione più generale di come si comprendono e valutano gli enunciati sul passato, in generale, e gli enunciati sul *proprio* passato, in particolare. È ovvio che l'impegno basato sulla propria memoria può essere stabile solo se le pretese di validità implicate sono, in linea di principio, criticabili³²¹. Ma ciò presuppone una pratica intersoggettiva e condivisa del fare i conti con tali enunciati della memoria; a mio modo di vedere, la nostra pratica di ascrizione di responsabilità è esattamente di questo genere³²². Riassumendo, ci sono due punti decisivi alla base di quanto segue. Da un lato, la connessione su cui si è puntato qui non è esaurita da un'applicazione dell'"argomento del linguaggio privato", anche se la mia argomentazione utilizza un argomento che risale a Hegel. Dall'altro lato, l'aspetto forte della tesi della costituzione non preclude che, all'interno di una pratica sociale stabile (o nel creare contesti controfattuali, come nel caso di Robinson), possano esistere autorelazioni nelle quali una tematizzazione reale, direttamente causale o anche riflessiva della dimensione sociale di questa pratica scompaia sullo sfondo o penetri nell'abitudine individuale.

Detto ciò, vorrei procedere a un esempio che intendo utilizzare per rendere più plausibile la mia tesi: il giorno del suo ventunesimo compleanno, Sofia tenta

³²⁰ Cfr. la mia discussione nel secondo capitolo del presente volume, sez. 2.3.2.

³²¹ Su questo cfr. il cap. 4 nel presente volume.

³²² Naturalmente, ciò presuppone che le condizioni di adeguatezza di questi enunciati della memoria includano non solo l'aspetto teoretico ma anche l'aspetto pratico dell'autorelazione valutativa delle persone umane. La mia discussione del caso di Derek, tuttavia, avrebbe dovuto mostrare esplicitamente come l'impegno personale comprenda sempre anche l'autorelazione valutativa delle persone umane; qui si tratta quindi sempre di una forma personale e valutativa di autorelazione che pone a tema la costituzione biografica della persona.

di fare ordine nella struttura di preferenze necessaria alla sua autonomia decisionale (in quanto essere umano, ritiene di avere un'aspettativa di vita di circa ottantacinque anni). Alcune delle decisioni che Sofia prende il suo ventunesimo compleanno avranno (o potrebbero avere) serie conseguenze sulle condizioni di vita e le opzioni che avrà all'età di sessantacinque anni. In una prospettiva realistica, Sofia dovrà aspettarsi che i suoi giudizi di valore, le sue credenze e le sue preferenze cambieranno (o perlomeno potrebbero cambiare) durante questo periodo di tempo. Ora, Sofia si trova di fronte al problema di dover prendere in considerazione questo fatto. Un modo di reagire consiste in ciò: Sofia (a ventun anni) sviluppa una concezione di quali preferenze ritiene costitutive della propria personalità, cioè di quelle che desidera non perdere³²³. Questo è il modo in cui entra in gioco l'autorelazione valutativa delle persone rispetto alla propria esistenza futura che va a formare la base per lo sviluppo di una personalità. Un secondo modo in cui Sofia potrebbe reagire sarebbe quello di prendere in considerazione i possibili cambiamenti dei suoi desideri (ad esempio un'abitazione adatta alla propria età). Standard socio-culturali relativamente invariati e aspetti antropologico-biologici possono fornire delle buone ragioni per questo.

In base a ciò, possiamo evidenziare due modi in cui la nostra pratica di ascrizione di responsabilità fornisce un quadro adeguato allo sviluppo dell'autonomia personale. Per metterli in evidenza, si deve tener presente che gli esseri umani, in virtù dei loro prerequisiti antropologici, hanno interesse a ripetere e continuare la cooperazione. Questa è la ragione per cui altri soggetti che possono adottare il punto di vista dell'autonomia personale pretendono che Sofia si impegni verso certi obblighi anche per il futuro. Ciò vale non solo per i contratti (dove il decisore razionale affronta il medesimo problema circa gli obblighi, i futuri cambiamenti delle preferenze e le pretese da parte di altri, come emerge ad esempio nel rispetto verso la democrazia nonostante cambino i governi), ma vale anche per molti altri tipi di obblighi. Noi abbiamo interesse all'affidabilità e alla stabilità, e pretendiamo ciò attraverso le ascrizioni di responsabilità. L'inserimento sociale, che di certo richiede la possibilità di sanzioni, fornisce la cornice all'interno della quale Sofia ha buone ragioni di sviluppare una personalità stabile e impegnata. La capacità di modellare questa cornice attraverso le proprie decisioni determina la fondazione dell'autonomia personale. Questo è il

³²³ Sarebbe un caso diverso, anche se comune, se Joschka, ricevendo ad esempio la critica di un amico di lunga data o di un vecchio compagno politico, si trovasse di fronte al fatto che ha acquisito atteggiamenti e credenze che, in un momento precedente, non avrebbe voluto acquisire. In etica biomedica, questa costellazione si colloca nel contesto delle direttive anticipate e del cosiddetto "contratto di Ulisse"; si vedano M. QUANTE, *Precedent Autonomy and Personal Identity*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», 1999, IX, pp. 365-381; e Id., *Personales Leben und menschlicher Tod*, cit., cap. 7.

primo modo di rendere plausibile la connessione che ho affermato esserci qui³²⁴.

La *seconda* modalità di questa connessione viene affrontata, nel discorso sociale e politico attuale, sotto l'etichetta di "autosufficienza" [*self-reliance*]. Ciò gioca un ruolo particolarmente importante nel contesto della discussione sulla stabilizzazione a lungo termine dei nostri sistemi di sicurezza. Non posso discutere qui l'osservazione, senza dubbio non del tutto ingiustificata, secondo cui "autosufficienza" spesso indica solamente la privatizzazione dei costi e la redistribuzione dei debiti³²⁵. Mi concentrerò, invece, su quello che, nel nostro contesto, è l'aspetto rilevante da un punto di vista sistematico.

Il concetto (o la norma) di "autosufficienza" reclama un soggetto tenuto a farsi carico della responsabilità delle proprie condizioni di vita future e che adotti disposizioni conseguenti. Questo pensiero non è affatto nuovo; nella sua favola della formica e della cicala, Jean de la Fontaine, nel XVII secolo, innalzò a ciò un memoriale letterario. Dopo la supplica della cicala affamata, la formica fa notare di aver trascorso l'estate a raccogliere provviste, mentre la cicala spendeva il tempo a far musica, cioè in un'attività di svago o comunque un'arte non redditizia. Per questo motivo, la cicala viene ritenuta essa stessa responsabile per le sue attuali condizioni di vita e per il fatto di non aver diritto a trarre beneficio del frutto del lavoro della formica. La premessa implicita di questa argomentazione, non del tutto sconosciuta nei contesti odierni, è che una richiesta di assistenza è giustificata solo se non si è causa della propria sofferenza. Ciò che conta in questo caso, dunque, è il primato dell'autoapprovvigionamento, che è anche la punizione per uno stile di vita autodeterminato. Nella favola, la reazione della formica alla sofferenza della cicala è cinica nella misura in cui la formica ingiunge alla cicala di continuare a danzare anche ora (ossia di mantenere il suo stile di vita artistico). I consulenti moderni, al contrario, potrebbero suggerire non solo misure provvisorie a breve termine e finanziate da sistemi di solidarietà, ma anche strategie a lungo termine per l'*hedging* e, qualora questo non venisse realizzato, potrebbero ricorrere alla minaccia di sanzioni molto simili a quelle che la formica impone direttamente alla cicala.

Il concetto di "autosufficienza" tocca due aspetti differenti: in primo luogo, viene ascritta a un soggetto una specifica responsabilità per il proprio futuro, il che implica che lei stessa debba prendere provvedimenti per gli sviluppi preve-

³²⁴ Il riferimento alla connessione tra le ascrizioni di responsabilità e lo sviluppo di una personalità impegnata a lungo termine non dev'essere inteso nel senso per cui la validità della responsabilità può essere giustificata ad esempio con l'utilità evolutiva della cooperazione. Ciò che qui sostengo è, semplicemente, che (a condizione che si dipenda dalla cooperazione reiterata) lo sviluppo dell'autonomia personale e della personalità rappresenta una strategia di soluzione adeguata.

³²⁵ Un uso del termine "autosufficienza" che non è legato a questo uso ideologico, ma cerca di rendere giustizia alle pretese e agli obblighi connessi all'autonomia personale nelle priorità delle istituzioni sociali viene presentato da B. VON MAYDELL et al., *Enabling Social Europe*, Springer, Berlin-Heidelberg 2006.

dibili delle sue preferenze e delle sue condizioni di vita. Se a un certo punto nel futuro si presentasse una situazione autoinflitta di sofferenza, stando all'idea vista sopra non potrebbe esserci alcuna pretesa di supporto solidale: al soggetto si impone quindi l'obbligo di considerare strategie a lungo termine. Queste, tuttavia, devono essere sviluppate essenzialmente formando piani di vita e impegni a lungo termine³²⁶.

In secondo luogo, se, per via di questa pratica di ascrizione dell'autosufficienza per il proprio futuro, a Sofia viene richiesto di intraprendere sforzi del genere, lei può allora pensare alla sua relazione con il proprio futuro come una relazione cooperativa³²⁷. Ora Sofia prende posizione rispetto alle proprie future condizioni di vita e preferenze; le viene chiesto di sviluppare dei piani di vita che rendano probabile per lei il potersi ancora "guardare allo specchio" anche in fasi successive della sua vita³²⁸. Chiedendo a Sofia di assumere il controllo dell'autosufficienza, forniamo le condizioni strutturali affinché lei concepisca il proprio stile di vita in analogia a un problema di cooperazione fra condizioni di vita presenti e future. Pertanto, lo sviluppo dall'autonomia decisionale all'autonomia personale può essere ben illustrato filosoficamente alla luce di questa fase prodotta dall'ascrizione di responsabilità³²⁹.

La pratica sociale di ascrizione di responsabilità, stante il presupposto di un interesse alla cooperazione ripetuta sul lungo termine, è quindi una condizione strutturale costitutiva della possibilità di impegno personale degli esseri umani, condizione che si manifesta nella loro personalità e forma un elemento essen-

³²⁶ È soprattutto nel discorso economico e giuridico che, oggigiorno, questa applicazione dell'autosufficienza appare in una veste anti-paternalistica e prende la forma di suggerimento secondo cui la protezione sociale contro i rischi autoinflitti può spingere erroneamente gli individui a non esercitare la propria autonomia per pigrizia. Questa visione ignora soprattutto il fatto che anche la disponibilità a esercitare la propria autonomia e ad assumersi gli obblighi a essa connessi si basa su presupposti materiali di inclusione e protezione, la cui disponibilità non può essere svalutata semplicemente come forma di paternalismo dello stato sociale; cfr. *ivi*.

³²⁷ Nel quadro di una concezione dell'identità personale come quella sviluppata da D. PARFIT (*Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984 [trad. it. *Ragioni e persone*, a cura di R. Rini, Il saggiatore, Milano 1989]), tale comportamento è concepito come un caso di cooperazione fra sé numericamente distinti ed è trattato quindi come equivalente alla cooperazione fra persone numericamente distinte. Questo è esattamente ciò che qui *non* si intende, e infatti si parla di una "analogia".

³²⁸ In un caso estremo, ciò può essere rafforzato dagli enunciati: "Non mi pento di niente!" o "lo rifarei di nuovo!". Qui non posso affrontare la questione per cui il primo enunciato è in realtà usato spesso come strategia per immunizzarsi dalla critica, né posso approfondire il problema, altrettanto interessante da un punto di vista filosofico, di quali siano le differenze fra i due enunciati.

³²⁹ Questa è anche la ragione di fatto per cui Hegel sviluppa la sua teoria delle ascrizioni di responsabilità come una teoria delle istituzioni sociali e non solo sulla base di obblighi morali individuali o considerazioni di razionalità; si veda M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 12 (pp. 206-224).

ziale dell'autonomia personale³³⁰.

Dobbiamo ancora smantellare un'obiezione che, in questa fase, appare ovvia. Konrad Adenauer, un famoso politico tedesco che si oppose all'iscrizione critica di responsabilità, coniò un'espressione divenuta poi familiare: «Che mi importa del mio chiacchiericcio di ieri?». Mentre lui, presumibilmente, intendeva questa come una domanda retorica, io la considero, da un punto di vista filosofico, estremamente interessante e tutt'altro che banale. Poiché, pur avendo un certo interesse per l'impegno dei nostri partner di cooperazione e che le loro personalità siano chiaramente stabili, abbiamo anche interesse a concederci l'un l'altro la possibilità di cambiare opinione e sviluppare ulteriormente la nostra personalità, fino a un riorientamento di base della nostra vita. Ciò appartiene innegabilmente alla nostra comprensione dell'autonomia personale e di ciò che significa vivere la propria vita in modo personale. La valutazione etica prenderà qui in considerazione le pretese giustificate dell'ambiente sociale di una persona. Dobbiamo inoltre tenere a mente che – oltre alla questione della valutazione etica – normalmente noi accettiamo tali cambiamenti e, se questi non si verificano in modo esclusivamente casuale o caotico, li riconosciamo come espressioni di autonomia personale, concependoli come torsioni e svolte comprensibili nella biografia di una persona³³¹.

In questa fase, ciò ci fornisce un feedback concettuale e pratico: noi ammettiamo il riorientamento, lo sviluppo ulteriore e i cambiamenti di personalità come aspetti normativamente rilevanti nella nostra pratica di iscrizione di responsabilità, se (e poiché) possiamo descriverli come esercizi di autonomia personale compiuti per ragioni che troviamo comprensibili. In tale contesto, la nostra pratica di iscrizione di responsabilità è guidata dalla nostra idea di autonomia personale e di struttura della personalità³³². Nei casi in cui, per esem-

³³⁰ Sarei tentato di approfondire filosoficamente questa connessione e prendere in considerazione una necessità concettuale o un rapporto condizionale trascendentale. Per quanto ne so, Hegel (nella sua *Filosofia del diritto*) è stato il primo a supportare la tesi secondo cui un soggetto da solo non può agire sulla base di una massima ma ha bisogno della risposta di altri soggetti nel quadro di una pratica di attribuzione di responsabilità; si veda il mio contributo sul cognitivismo ascrittivista di Hegel nel presente volume (*infra*, pp. 191-209); cfr. inoltre ID., *Hegels Begriff der Handlung*, cit. Wittgenstein ha stabilito l'importanza di questo schema argomentativo con il concetto del "seguire una regola" e con l'argomento del linguaggio privato. Sebbene io condivida questo argomento nel contesto degli impegni personali, non intendo seguire tale linea in questa sede. Le connessioni qui illustrate si basano quindi su presupposti contingenti, ma penso siano sufficienti per comprendere la nostra pratica etica.

³³¹ Per una dettagliata proposta circa i criteri necessari a questo livello si veda T. HENNING, *Person sein und Geschichten erzählen*, cit.

³³² Cfr. M. QUANTE, *Personales Leben und menschlicher Tod*, cit., capp. 5-8, e ID., *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012². Ciò non contraddice la mia tesi della costituzione, poiché la connessione summenzionata si discosta dalla situazione di fatto in cui le nozioni di "personità", "personalità" e "autonomia personale" sono già state sviluppate e sono disponibili come risorse giustificatorie accessibili intersoggettivamente.

pio, un soggetto viene reso responsabile per degli atti passati, nonostante lei, ossia la sua personalità, abbia nel frattempo subito dei cambiamenti significativi, ammettiamo tali cambiamenti come ragioni a sua discolta. L'assunto che ciò offra un modo di essere capaci di ascrizioni di responsabilità corrette, e che questo sia controllabile intersoggettivamente, ci conduce al secondo obiettivo del presente capitolo. Voglio ora concentrarmi su questo punto e discutere la questione se e in che modo un'interpretazione ascrittivista della nostra pratica etica di ascrizione di responsabilità apra la possibilità di una critica giustificata razionalmente.

7.2. *Ascrittivismo acritico?*

Fino a questo punto, una delle implicazioni più importanti di questo argomento è l'assunto per cui la nostra pratica di ascrizione di responsabilità dev'essere interpretata in senso ascrittivista. Fondamentalmente ciò significa che, nel ritenere qualcuno responsabile di una certa azione, noi non facciamo riferimento, attraverso un atteggiamento teoretico, a proprietà o capacità di un soggetto che vengono *prima* della nostra pratica. Al contrario, noi ci confrontiamo gli uni con gli altri in modi fondamentali e attraverso atteggiamenti pratici, ed è solo *attraverso* la nostra pratica di ascrizione di responsabilità che vengono costituiti i fatti essenziali alla nostra pratica.

L'obiezione sollevata immediatamente contro questa "inversione" delle relazioni condizionali può essere caratterizzata mediante il termine "incriticabilità"³³³. Se la responsabilità di una persona è costituita esclusivamente dal fatto che noi la riteniamo responsabile, ciò allora provoca – almeno a prima vista – la conseguenza inaccettabile per cui diviene impossibile, da un punto di vista concettuale, una falsa ascrizione di responsabilità. In realtà, tuttavia, noi riconosciamo due possibilità di errore, che sono state già notate. *In primo luogo*, in particolari casi in cui abbiamo ascritto una colpa, noi spesso accettiamo delle scuse. Al contrario del perdono, le scuse ritirano il rimprovero di colpevolezza. Una scusa presuppone che il soggetto cui è stata ascritta la responsabilità abbia effettivamente eseguito l'atto in questione. Nel caso standard di responsabilità da parte di una singola agente per una particolare azione *a*, la persistenza dell'individuo umano figura come una condizione necessaria. Adottando la prospettiva dell'agente sul proprio agire, accettiamo anche il suo modo di guardare le cose

³³³ Un'obiezione speculare nella direzione opposta è che la negazione di diritti dovuto al mancato riconoscimento diviene concettualmente impossibile se si assume che l'averne diritti è costituito attraverso il riconoscimento; per un rifiuto di questa obiezione si veda il cap. 2 del presente volume.

quando ne accettiamo le scuse³³⁴. Se dalla prospettiva dell'agente l'evento in questione sembra responsabile, e se non consideriamo indifendibile la prospettiva stessa dell'agente, allora le scuse contano e ritiriamo il nostro rimprovero. Pertanto, la prospettiva dell'agente rispetto a ciò che essa stessa fa può servire come correttivo.

In secondo luogo, noi ritraiamo la nostra ascrizione di responsabilità quando concludiamo di avere a che fare con un soggetto che, in linea generale, non ha a propria disposizione le proprietà e capacità richieste per agire in modo responsabile. Ciò non concerne solo un aggiustamento locale rispetto a un'azione particolare *a*, ma anche (rispetto all'individuo in questione) un aggiustamento globale (per quanto, possibilmente, reversibile temporalmente o limitato a contesti specifici).

Entrambi i punti sono incontestabili, ma, nella prospettiva qui delineata, non hanno bisogno di essere contestati. Senza dubbio, può succedere che un soggetto possieda in generale le proprietà e capacità in base alle quali poter essere resa normalmente responsabile per le proprie azioni, ma che, in un caso particolare, qualcosa sia andato storto. In una data situazione, *S* potrebbe non avere le capacità necessarie a propria disposizione o potrebbe averle impiegate in modo errato, oppure mancavano alcune informazioni necessarie o *S* ne ha tratto le conclusioni sbagliate o non ne ha tratta alcuna. In un caso del genere, se non viene alla luce alcuna condizione subordinata di negligenza, la nostra pratica di scuse diviene operativa e la lista delle ragioni per scusarsi rende visibili – *ex negativo* – quelle proprietà e capacità che noi generalmente presupponiamo nelle ascrizioni di responsabilità e che assumiamo applicate in modo appropriato in particolari ascrizioni di responsabilità in un caso particolare (e, per le persone umane, potremmo effettivamente assumerle, dal momento che questo assunto riguarda le condizioni di possibilità dell'applicazione dei nostri concetti)³³⁵.

La nostra ascrizione di responsabilità si riferisce a *S* non solamente come colei che causa azioni che hanno conseguenze, ma anche come un'agente che cerca di realizzare le proprie intenzioni attraverso le proprie azioni. Questo è il motivo per cui le condizioni per essere decisori razionali sono precondizioni della nostra pratica di responsabilità. Queste condizioni abilitanti sono perciò indipendenti dalla nostra pratica di ascrizione di responsabilità in un doppio senso: in primo luogo, alcune di queste condizioni riguardano capacità cognitive che possono essere esaminate empiricamente. Questo è il modo in cui la nostra

³³⁴ "Accettare" non significa che noi assimiliamo questa prospettiva, ma solamente che la consideriamo sostenibile.

³³⁵ Nel caso di un'ascrizione di negligenza possono esserci, in una fase successiva, anche motivi disculpanti.

pratica valutativa di ascrizione di responsabilità implica un contenuto descrittivo, esaminabile empiricamente, che presupponiamo come dato nell'ascrizione di responsabilità. Se abbiamo però delle ragioni per ritirare questa assunzione, in questo modo possiamo correggere la nostra ascrizione di responsabilità (ad esempio impiegando test empirici). In secondo luogo, la nostra pratica di ascrizione di responsabilità si basa sul concetto di decisore razionale. A dire il vero, questo non è un concetto descrittivo, ma possiede altri contesti d'uso oltre alla sola pratica di ascrizione di responsabilità. È possibile anche determinare, per questi contesti alternativi, delle diverse condizioni abilitanti, esaminabili empiricamente, che possano servire da correttivo della nostra pratica valutativa³³⁶.

Nel contesto della discussione della connessione fra responsabilità e autonomia personale abbiamo spiegato che, per assumere la responsabilità nel senso compiuto di autosufficienza, una persona umana ha bisogno di avere a propria disposizione non solo l'autonomia decisionale, ma anche l'autonomia personale: questa è la *seconda* connessione fra responsabilità e autonomia. La nostra pratica di ascrizione di responsabilità e di richiesta di autosufficienza è una condizione costitutiva per lo sviluppo della personalità. Infatti, l'impegno personale nei riguardi delle proprie concezioni di vita in ciò implicate necessita di un inserimento sociale.

La personalità di un individuo umano, tuttavia, non è solo un risultato delle ascrizioni di responsabilità e un'espressione di autonomia personale. Essa, infatti, costituisce al contempo il punto di riferimento di una responsabilità compiuta che trascende la mera ascrivibilità di azioni particolari. Esiste una dimensione della valutazione di azioni all'interno della quale le azioni sono valutate secondo il loro ancoraggio alla personalità dell'agente e in quanto espressione di piani di vita individuali. In molti contesti, questa dimensione, mediante cui l'autonomia personale trascende la mera autonomia decisionale, è anche di grande importanza normativa. Così, ad esempio, nel contesto della medicina dei trapianti e nel caso di un trapianto su un volontario vivente, non è solamente l'autonomia decisionale dell'individuo a essere esaminata, ma viene preso in considerazione, in modo più completo, anche l'ancoraggio della decisione alla sua personalità e al suo ambiente sociale. La responsabilità che richiediamo a persone autonome presuppone l'autonomia personale e quindi una personalità compiuta, oltre che una personalità stabile.

Se queste riflessioni sono accurate, allora la nostra pratica di ascrizione e

³³⁶ Qui possiamo richiamarci, ad esempio, agli studi dettagliati sulle precondizioni del consenso informato nel campo dell'azione medica. Ma dovendo prospettare la possibilità di condizioni abilitanti che siano sensibili a campi o contesti particolari, è solo attraverso l'analisi di pratiche particolari che ci è possibile determinare quali standard possono essere trasferiti da un contesto all'altro e quali di questi possono essere validi universalmente, cioè indipendentemente da contesti specifici.

rispetto dell'autonomia personale non è preesistente rispetto alla nostra pratica di ascrizione di responsabilità. Piuttosto, la nostra pratica di ascrizione di responsabilità è una condizione strutturale costitutiva degli esseri umani capaci di quelle decisioni razionali atte a sviluppare un'autonomia personale e una personalità. Cionondimeno, chiarendo questa connessione possiamo ottenere un triplice correttivo per le ascrizioni di responsabilità³³⁷.

Quindi, *in primo luogo*, le proprietà e capacità necessarie all'autonomia personale possiedono un contenuto descrittivo che può essere determinato empiricamente. Lo stesso vale per lo sviluppo di una personalità, come mostrato dai modelli empirici della psicologia della personalità. Inoltre, *in secondo luogo*, il nostro concetto di "personalità" è rilevante anche in contesti aggiuntivi a quello dell'ascrizione di responsabilità, cosicché, attraverso questo quadro ulteriore, possano essere importate condizioni ricche di contenuto empirico. E *in terzo luogo*, come mostrato dall'esempio riportato sopra della questione dell'autonomia nella decisione circa il trapianto su un vivente, il riferimento alla personalità di un individuo umano consente alla nostra pratica di ascrizione di responsabilità di essere inserita in un contesto valutativo più ampio e più ricco da un punto di vista materiale. Possiamo in tal modo controllare e salvaguardare (o, se necessario, correggere) le ascrizioni particolari di responsabilità al di là della misura di condizioni di autonomia decisionale.

Pertanto, l'interconnessione fra autonomia decisionale, autonomia personale, personità, personalità e responsabilità contiene molteplici possibilità per criticare o giustificare ascrizioni concrete e globali di responsabilità. Anche se, indipendentemente dalla nostra pratica, non possono essere determinate proprietà e capacità specifiche sulla cui base un individuo può risultare il destinatario appropriato di ascrizioni di responsabilità, ciò non apre le porte all'arbitrarietà, né la nostra pratica di ascrizione di responsabilità viene così immunizzata rispetto alla critica. Sebbene non sia *de facto* immunizzata in questo modo, secondo il modello qui proposto essa non ha alcun bisogno di esserlo.

³³⁷ Questa funzione correttiva serve come preconditione non esterna ma interna, cioè come criterio che sorge da e attraverso la nostra pratica. Questa struttura di giustificazione e critica segue il modello hegeliano del porre e presupporre, articolato all'interno di una teoria della soggettività, oltre che il modello del *default-and-challenge*, come figura di pensiero pragmatista.

8.

Antropologia pragmatista ed etica in applicazione

Chiunque si rivolga alla filosofia pratica avendo in mente gli obiettivi che caratterizzano l'autocomprensione della filosofia morale moderna – giustificare o respingere prescrizioni morali con argomenti validi – non sarà certo soddisfatto da ciò che l'antropologia pragmatista abbozzata in questo libro ha da offrire sul piano etico. L'accusa che la filosofia morale moderna muoverebbe è soprattutto quella per cui un'etica filosofica intesa in questo modo non può che limitarsi a dare consigli intelligenti o poco più. Il fatto che nel quadro di un'antropologia pragmatista non possano essere soddisfatte le pretese di validità della filosofia morale moderna è senz'altro corretto. A mio parere, tuttavia, più che un difetto, questa non è che la semplice ammissione dei limiti dell'etica filosofica.

Ciononostante, un'etica del genere – un'etica che aspira a orientare concretamente – può essere di aiuto pratico in certe situazioni, come ad esempio quelle di *counseling* o nei discorsi generali della società. Non c'è ragione quindi per essere tanto pessimisti e sostenere che l'etica fondata sull'antropologia pragmatista sia per principio inadatta a tali contesti.

La caratterizzazione che ho scelto – “etica in applicazione” – si definisce innanzitutto smarcandosi da ciò che viene solitamente chiamata “etica (o filosofia) *applicata*”. Se questa contrapposizione nasconde un dissenso più profondo, dipende fondamentalmente da ciò che intendiamo per “applicazione”. Questa metafora, infatti, può risultare fuorviante, soprattutto se vi si annida l'idea che da un lato abbiamo la nostra teoria bella e pronta e dall'altro il mondo con i suoi problemi morali e al quale possiamo applicare la nostra teoria. L'ermeneutica critica, infatti, non procede in maniera lineare, ma si muove avanti e indietro: attraverso l'applicazione della mia teoria i fatti mi diventano più chiari nella loro rilevanza etica e mediante questa conoscenza aggiuntiva posso sviluppare ulteriormente la mia teoria, per poi intervenire nuovamente e in modo più appropriato nella pratica, e così via. In questo processo, quindi, non c'è un punto di partenza materiale fisso, né alla fine si può raggiungere un terreno del tutto sicuro (questa è un'espressione di quell'irriducibile fallibilismo che caratterizza

il pensiero pragmatista). Tutto può essere messo ragionevolmente in dubbio, ma – e questo è il primo punto antiscettico del pragmatismo – non tutto nello stesso momento. Lo scetticismo universale è una posizione insensata o, perlomeno in prima battuta, puramente filosofica e priva di conseguenze: è fondamentale distinguere in maniera chiara la critica ben motivata di certi fatti dalla critica filosofica universale per cui tutto, in linea di principio, potrebbe essere sbagliato. In questo modo viene già espresso il secondo punto antiscettico del pragmatismo: per mettere in moto un processo di giustificazione, gli enunciati scettici e le osservazioni critiche devono a loro volta essere legittimate. Naturalmente, sulla base di una filosofia pratica orientata all'autonomia e alla promozione della democrazia, si può sostenere che soggetti (sufficientemente) autonomi e razionali hanno il diritto, in linea di principio, di chiedere ragione dei regolamenti normativi. Tuttavia, se tale richiesta risulti effettivamente giustificata nei casi concreti e se sia quindi sufficiente all'esame critico di una pratica consolidata, dev'essere stabilito nello specifico contesto di discussione. Il dubbio ipotetico che prende la forma del "potrebbe però accadere che qualcuno sostenga la posizione per cui..." non basta, perlomeno non fuori dai confini dei seminari di filosofia.

Se l'immagine dell'etica in applicazione che ho appena tratteggiato coglie qualcosa di rilevante, allora per l'autocomprensione del pensiero filosofico – e ciò non è affatto limitato all'antropologia pragmatista – ne consegue che esso deve confrontarsi con il mondo della vita e con le conoscenze fornite dalle scienze particolari. Ad ogni modo, questo è ciò che accade nelle scienze della vita. Nell'applicazione, l'etica – per limitarmi a questa disciplina – è doppiamente vincolata al contesto e quindi non è autosufficiente: senza i dati delle scienze della vita o delle scienze sociali che operano empiricamente, non disponiamo di informazioni sufficienti per formulare in modo sensato e responsabile le nostre domande e risposte etiche a questioni transdisciplinari. Lavorare in questo modo interdisciplinare è estenuante e richiede del tempo che spesso non possiamo permetterci. L'idea dominante – estremamente influente, ma fondamentalmente scorretta – di che cosa significhi "interdisciplinarietà" è spesso quella di mettere insieme esperti di aree differenti per un breve periodo di tempo, affinché essi sommino le conoscenze delle loro rispettive aree e ottenendo così come somma il risultato interdisciplinare. Ma la differenza fra una somma che si può presentare nella forma di un'antologia e quella di un testo scritto a più mani – un testo cui tutti hanno contribuito e del quale tutti si assumono la responsabilità – è una differenza che riguarda l'intero. Il secondo caso richiede tempo e volontà di cooperazione, oltre che la pratica di un discorso interdisciplinare e una buona dose di fiducia reciproca. A ciò si aggiunge il fatto che molti problemi di cui si occupano le scienze della vita non solo vanno affrontati da una prospettiva interdisciplinare, ma sono anche orientati in modo transdisciplinaria-

re. Noi dobbiamo rispondere alle domande che la società ci pone; ma la società e la politica solitamente non pongono domande che possono essere affrontate direttamente dalla scienza. Tuttavia, la replica “non si può fare questa domanda in questo modo” non può essere lo standard; l’obiettivo, piuttosto, dev’essere quello di modificare la domanda in modo tale che chi la pone possa ancora riconoscersi in essa, ma sia allo stesso tempo possibile lavorarci in un discorso interdisciplinare³³⁸.

Se l’etica filosofica viene praticata nel quadro di un’antropologia pragmatista, allora ciò non ha conseguenze solo per la sua autocomprensione metodologica. La stretta connessione con l’antropologia filosofica, infatti, implica anche che i concetti di base della morale moderna, di solito puramente formali, vengano sostituiti, nelle nostre pratiche di giustificazione, da concetti spessi. Questo però introduce in etica dei contenuti materiali che possono generare tensioni con uno dei principi normativi centrali della nostra società: il rispetto dell’autonomia³³⁹.

Per comprendere filosoficamente questa tensione ed evitare al contempo di portare avanti questo conflitto oscillando fra alternative del tipo “o una minaccia inammissibile all’autonomia o la rinuncia a concetti spessi nello sviluppo di teorie etiche”, distingo fra i concetti di “vita buona” e “vita riuscita”. La vita *riuscita* è quella che, dal punto di vista di un soggetto autonomo, stabilisce ciò che questi riconosce come i propri valori e obiettivi. Questa concezione individuale di una vita riuscita non deve necessariamente corrispondere a quella intersoggettiva di una vita buona. Il concetto di vita *buona* – nel quale confluiscono sia intuizioni dell’antropologia filosofica che esperienze storiche – rappresenta un correttivo dei piani di vita individuali dei soggetti autonomi; di norma, però, questa correzione non deve tradursi in divieti o prescrizioni rigide, quanto piuttosto nella possibilità di avanzare domande critiche e sviluppare procedure di controllo e deliberazione radicate istituzionalmente. Tuttavia, esiste anche una vita umana che non è, non è più, o non è mai stata in alcun momento dell’esistenza di un individuo, capace di autonomia. Alla luce dei progressi compiuti

³³⁸ Cfr. C.F. GETHMANN et al., *Interdisciplinary Research and Transdisciplinary Validity Claims*, Springer, Berlin-Heidelberg 2014.

³³⁹ La possibilità di un conflitto, continuamente enfatizzata dalla filosofia pratica liberale, sorge quando questi contenuti materiali vengono interpretati valutativamente e viene loro attribuita una validità normativa che vincola o invalida i progetti autonomi di vita. Dovrebbe essere chiaro, quindi, come questo conflitto non rappresenti una conseguenza inevitabile; da un lato, infatti, l’uso di concetti spessi non costringe ad assegnarvi una validità esclusiva che aggiri l’autodeterminazione. Dall’altro, però, non è affatto chiaro se questi contenuti materiali debbano essere determinati in modo del tutto indipendente dalle concezioni individuali di una vita riuscita. A questo punto, tuttavia, per mantenerne la portata concettuale ed etica è decisivo respingere la pretesa (implicita) secondo cui l’etica filosofica risulta accettabile solo se è in grado di escludere questo conflitto di principio o di risolverlo definitivamente a favore dell’autodeterminazione.

in campo medico, qui abbiamo senz'altro bisogno di standard di valutazione. Se si distingue fra vita buona e vita riuscita nel modo indicato, allora le domande decisive sono le seguenti: come possono essere conciliati questi due tipi di vita? E in caso di conflitti insolubili, quale punto di vista dovrebbe prevalere? È plausibile giustificare delle limitazioni generali all'autonomia?

Per sviluppare un'etica complessa e che ci aiuti ad affrontare i casi particolari, abbiamo bisogno – questa perlomeno è la mia ipotesi di lavoro – tanto di un'antropologia filosofica plausibile, quanto di un'etica filosofica che abbia a disposizione strumenti concettuali e giustificativi sia assiologici che deontologici. L'elemento assiologico può forse essere chiarito a partire dalla nostra corporeità e necessità umana, mentre quello deontologico a partire dalla costituzione della ragion pratica in quanto concetto regolativo e come capacità di seguire una regola³⁴⁰. Senza una tale sintesi, sarebbe difficile per l'etica filosofica dare risposte plausibili ai molti problemi che si trova ad affrontare. Un'etica del genere è una scienza orientativa che offre istruzioni e allo stesso tempo può essere critica nei confronti sia di azioni individuali che di sviluppi sociali. Questa etica non deve necessariamente essere affermativa verso l'esistente. Essa può accogliere critiche giustificate ed esprimere aspetti valutativi che non possono (o possono solo indirettamente) essere accolti nel quadro della morale formalistica moderna. Un'etica di questo tipo sarà perciò coinvolta [*involved*], anche se non pretende di fornire delle giustificazioni che siano oggettivamente vincolanti in senso stretto. Forse alcune questioni possono essere affrontate in modo plausibile ricorrendo a queste giustificazioni accertate universalmente: è una possibilità che non voglio escludere categoricamente. Sono però certo che molte questioni vanno affrontate in modo differente, poiché svariati problemi riguardano situazioni decisionali concrete e individui specifici e sono perciò, per molti aspetti, contestuali. La risposta della filosofia non può essere: “A questo livello, la filosofia universale del tipo X non ha niente da dire, quindi ci asterremo dal dare una risposta”. I nostri problemi non sono il terreno di prova per intuizioni metaetiche fondamentali, ma un campo di battaglia sociale che l'etica filosofica non deve mai abbandonare. D'altronde non c'è bisogno di essere dei profeti per indovinare chi riempirà tale vuoto – presumibilmente senza scrupoli né vergogna. Per questo motivo, l'etica filosofica dovrebbe contribuire anche quando ha a propria disposizione strumenti più deboli dal punto di vista della validità

³⁴⁰ Ciò non dev'essere frainteso nel senso che l'antropologia pragmatista coincida con l'assiologia; l'impostazione pragmatista, infatti, fornisce una base anche per gli aspetti deontologici. È lecito però chiedersi se le forti pretese di validità della filosofia morale moderna, qualora possano essere giustificate in modo plausibile prescindendo da un fondamento antropologico, siano effettivamente compatibili con una tale concezione dell'etica. Come già accennato, tuttavia, in questo capitolo non deciderò tra le opzioni qui disponibili. Su questo punto si veda il cap. 1 nel presente volume.

teorica, offrendo una piattaforma di discussione che possa essere sfruttata, in ultima istanza, per prendere decisioni politiche, sociali o anche individuali.

Nonostante queste assicurazioni, un'etica filosofica di questo tipo incontrerà comunque sfiducia o perlomeno un grande disagio. Nella nostra società, costruita su autonomia e democrazia, esiste infatti una paura profondamente sedimentata e storicamente giustificata che una tale concezione conduca, in ultima istanza, a un paternalismo illiberale e inumano. Per quanto concerne la fondazione della mia proposta in un'antropologia pragmatista, questa paura viene solitamente articolata nei dibattiti filosofici in due modi, che qui in conclusione vorrei discutere brevemente.

La paura dell'essenzialismo: in alcuni contesti di discussione, il termine "essenzialismo" possiede una connotazione negativa, analoga forse a quella che ha "utilitarismo" in sede di classificazione metaetica. Se guardiamo all'interazione fra antropologia pragmatista, etica in applicazione e autocomprensione valutativa della nostra società, è indispensabile distinguere fra diversi tipi di essenzialismo. L'avversario principale del nostro critico è un essenzialismo di tipo aristotelico o del diritto naturale, il quale postula l'esistenza di un'essenza universale, atemporale e invariante delle entità, comprensibile descrittivamente e dotata al contempo di portata normativa. È chiaro che una tale prospettiva risulterà altamente problematica in una società costituita pluralisticamente e orientata all'autonomia. Ma è altrettanto ovvio che un essenzialismo del genere non è né alla portata di un'antropologia pragmatista, né rappresenta un'opzione teorica significativa.

Evitato questo pericolo, il candidato successivo è una versione che possiamo chiamare "essenzialismo scientifico". Si tratta di un'ipotesi molto diffusa – non rara fra i critici dell'essenzialismo –, secondo la quale le scienze naturali ci dicono (o ci diranno), in ultima istanza, qual è l'essenza di tutte le cose e cos'è che "tiene insieme il mondo". Anche questo essenzialismo, tuttavia, può diventare problematico in una società orientata verso autonomia e democrazia (ad esempio quando delle alternative che dovrebbero essere affrontate con mezzi democratici vengono usurpate da una espertocrazia scientifica e tecnocratica e trattate quindi come problemi in apparenza puramente scientifici). Per la mia prospettiva, neanche questa perciò costituisce un'opzione significativa.

Il termine filosofico "essenzialismo" è ambiguo e alcune versioni sono senz'altro incompatibili con l'antropologia pragmatista e l'etica in applicazione abbozzate in questo libro. Per queste ultime è indispensabile l'assunto secondo cui l'essenzialismo può essere compatibile con la contingenza. Dev'essere possibile, cioè, che una caratteristica sia costitutiva di una forma di vita o di un individuo e possa ciononostante essere modificata, ad esempio tramite intervento tecnico.

In questo caso (ossia in caso di modifica), non mi sembra determinabile *a priori* e in modo puramente concettuale se l'essenza di questa forma di vita o di questo individuo sia cambiata, o se si deve concluderne che il risultato di tale intervento non rientri più in quel concetto che inizialmente ne esprimeva l'essenza. Seguendo Hegel e il secondo Wittgenstein, sono dell'opinione che, in questo caso, si stabilirà semplicemente un nuovo gioco linguistico e che la filosofia potrà in seguito ricostruire ciò che è successo. L'etica in applicazione può tuttavia mostrare che, durante tale processo, ciò che è in gioco per questa forma di vita (o per questo individuo) è una caratteristica fondamentale e che qualora, dopo un intervento, questa caratteristica non esistesse più, ciò avrà delle conseguenze descrivibili valutativamente. Per alludere ancora una volta alla biologia sintetica: la distinzione fra artefatto e organismo costituisce una caratteristica fondamentale per la nostra comprensione del mondo. Qualora sviluppassimo delle tecniche che la indeboliscano, dovremmo allora ridescrivere e quindi riorientare molti dei nostri contesti d'azione quotidiani.

Un certo tipo di contingenza è compatibile con l'essenzialismo; e se ci occupiamo di esseri sociali che si autointerpretano, la loro essenza conterrà una dimensione storica in cui saranno iscritte esperienze biografiche e sociali di autorealizzazione. In questo caso, persino l'invarianza storica non costituirebbe più una caratteristica necessaria dell'essenzialismo. Se ci si allontana dalla classica immagine di una struttura ontologica storica, universale e astratta, intangibile e considerata di solito un tabù normativo, si possono allora sviluppare varianti più deboli di essenzialismo. Le uniche alternative a queste ultime, infatti, sarebbero una filosofia puramente formalistica o un costruttivismo soggettivo radicale.

In generale, non si potranno comunque evitare pretese modali di validità, poiché altrimenti il nostro linguaggio non funzionerebbe più in ambiti centrali (ad esempio nei casi di spiegazione causale, di concetti disposizionali, di enunciati controfattuali, e così via). Inoltre, se si accetta che la formazione e l'esercizio dell'autonomia individuale appartengono all'essenza dell'esistenza umana, allora in questo tipo di essenzialismo c'è posto per piani di vita e autointerpretazioni individuali e non è più necessario, quindi, contrapporre l'essenza dell'esistenza umana all'autorealizzazione autonoma o credere che l'una sia concettualmente incompatibile con l'altra. Questo assunto è una delle ragioni della mia distinzione fra vita buona e vita riuscita. È possibile che esse non coincidano, ma non sono necessariamente incompatibili; molto dipende dall'identificare gli ambiti in cui esse non coincidono, per poi considerare, a seconda del caso, se dare la priorità all'una o all'altra; presumibilmente, spesso ci saranno decisioni plausibili solo rispetto a casi particolari. Anche a questo riguardo dovremmo imparare dai progressi nelle scienze della vita; sarebbe già un grande guadagno

il poter descrivere conflitti di questo tipo senza dover subito considerare inammissibile la propria diagnosi solo perché include termini come “natura umana” o “necessità umana”, ritenuti incompatibili con il discorso sull’autonomia. Qui il cerchio si chiude: la concezione dell’autonomia personale che ho proposto dovrebbe incorporare questi aspetti come elementi integranti, ma ciò apre le porte, in linea di principio, a una critica delle decisioni individuali; e questo sembra essere per molti un prezzo già troppo alto da pagare.

Lo spettro del perfezionismo: il secondo modo in cui si articola il disagio verso questo tipo di etica può essere ricondotto al termine filosofico “perfezionismo”; per alcuni questo termine ha un significato positivo, mentre per altri ha un’accezione del tutto negativa. In modo analogo al caso dell’essenzialismo, è quindi fondamentale introdurre delle distinzioni, così da riconoscere le opzioni teoriche interessanti ed evitare che queste vengano escluse a causa di un uso indifferenziato dei concetti. Con “perfezionismo” si intende l’idea secondo cui esiste un fine oggettivo della vita umana che rappresenta al contempo l’*optimum* che può essere raggiunto dalla nostra forma di vita. Ogni individuo dovrebbe aspirare a tale fine, il quale gli dovrebbe quindi essere imposto oggettivamente; qualora questi non perseguisse da sé tale fine, sarebbe allora lecito indirizzarlo mediante programmi educativi o di altro tipo. Non voglio nascondere il fatto che scorgo anche dei pericoli nell’organizzare delle politiche sanitarie ed educative come istituzioni morali per gli esseri umani – una tendenza sociale quantomeno ambigua. Effettivamente, nella tradizione filosofica si dà un perfezionismo forte di questo tipo; allo stesso tempo, però, è importante insistere sul fatto che è possibile anche proporre una versione più debole, nella forma di “condizioni abilitanti” per una vita umana buona e riuscita³⁴¹. Tutte le liste di condizioni abilitanti, come quelle che possiamo ad esempio trovare in Sen o Nussbaum, per quanto asistematiche possano essere, mostrano che, nel complesso, sappiamo già con precisione quali condizioni strutturali portano alla possibilità di condurre una vita autonoma e quali no. A mio parere, tutto ciò di cui abbiamo bisogno in filosofia sociale e nel diritto sociale sono liste del genere, anche se non soddisfano certi requisiti filosofici di giustificazione o sistematizzazione. In altri contesti, nei quali si tratta ad esempio di assicurare i diritti fondamentali degli individui, probabilmente queste liste non saranno sufficienti.

Un’etica in applicazione – può essere detto come prospettiva conclusiva –, con i concetti di “condizioni abilitanti” e di “approccio materiale delle capacità” dovrebbe fornire, nel quadro di un’antropologia pragmatista, contenuti giustificabili, senza dedicarsi quindi a un perfezionismo forte e al suo progetto ideale, del tutto inaccettabile nel dibattito sociale. La concezione di un perfezionismo

³⁴¹ Cfr. B. VON MAYDELL et al., *Enabling Social Europe*, Springer, Berlin-Heidelberg 2006.

debole delle condizioni abilitanti apre uno spazio concettuale, sebbene il dibattito filosofico continui nella rigida opposizione “o un contenuto materiale o una filosofia morale procedurale e formale”. A mio modo di vedere, si tratta di un’alternativa sterile e, in ultima istanza, sbagliata. Per compiere un qualche progresso, infatti, sarebbe utile sviluppare una concezione dell’autonomia personale che rompa con questi parametri idealizzati e prenda invece come punto di partenza l’essere umano nella sua fragilità e finitezza, in modo che il *Leitmotiv* dell’autonomia personale diventi sostenibile per noi esseri umani. Erigere standard normativi, o contrabbandarli dalla porta di servizio come requisiti teorici pur sapendo che non verranno mai raggiunti da esseri come noi, non è saggio né eroico: ciò porta semplicemente le persone a rifiutare di orientarsi seguendo queste proposte filosofiche e a cercare quindi al loro posto delle alternative. Ritengo che ci siano requisiti valutativi che, da un punto di vista filosofico, non sono così puri, che non possono essere giustificati in modo così rigoroso, che non sempre funzionano e che forse in alcuni ambiti generano addirittura incoerenze, ma che sono più appropriati perché offrono quantomeno un obiettivo allettante, un obiettivo che può essere discusso seriamente.

Compreso pragmatisticamente, ciò significa evitare gli estremi nella costruzione della teoria e nella scelta delle strategie di soluzione. Come filosofi, dobbiamo rassegnarci al fatto che l’etica – e questa è un’intuizione aristotelica –, nascendo dall’azione, è un ambito non adatto alla “teoria”, in un senso forte del termine. Se accettiamo questo, allora l’etica in applicazione, qui delineata sulla base dell’antropologia pragmatista, non dovrebbe più apparirci come un’etica di seconda classe, ma come una proposta filosofica per trovare la propria strada in acque difficili e in condizioni reali. L’obiettivo della concezione qui sviluppata nei suoi tratti fondamentali è quello di incentivare l’elaborazione di un’etica a misura d’uomo e in grado così di rappresentare un progetto filosoficamente allettante. Nulla di più; ma anche nulla di meno!

Il contesto della filosofia classica tedesca

«Tutto procede dall'agire, e dall'agire dell'io».
Un commentario analitico ai §§ 4-7 del *Sistema di etica* (1798) di Fichte

Tuttavia, non ho alcun dubbio che Fichte, soprattutto per quanto riguarda le questioni fondamentali della teoria dell'azione, sia il più proficuo tra tutti i filosofi classici.

(Peter Rohs)

Introduzione

In questo saggio vengono analizzati gli argomenti e i passaggi dimostrativi centrali dei §§ dal 4 al 7 del *Sistema di etica* di Fichte in quanto contributo alla teoria dell'azione³⁴². Qui si trovano in primo piano quegli aspetti della teoria dell'azione che sono rilevanti dal punto di vista della filosofia teoretica. Questo modo di procedere è giustificato non solo dai contenuti, ma anche dalle dichiarazioni stesse di Fichte. In primo luogo, infatti, questi ammette esplicitamente la possibilità di «prendere delle decisioni immorali» (82 [169]): sebbene azioni e decisioni libere possano essere valutate, in linea di principio, secondo lo standard della legge morale [*Sittengesetz*], non devono tuttavia corrispondere necessariamente a esso per poter valere, rispettivamente, come azioni e decisioni libere. In secondo luogo, Fichte stesso parla della necessità, all'interno della sfera della libertà – la quale costituisce la «realtà e [...] applicabilità del principio della moralità [*Sittlichkeit*]» (73 [141]) –, di «tracciare una nuova linea di

³⁴² *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, hrg. von R. Lauth, H. Gliwitsky, unter Mitwirkung von H.M. Baumgartner, E. Fuchs, K. Hiller, P.K. Schneider, in J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I,5: Werke 1798-1799, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, pp. 21-317 (trad. it. *Sistema di etica*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008). I riferimenti vengono riportati direttamente nel testo. Fra parentesi tonde viene indicato il numero di pagina del testo tedesco, fra parentesi quadre il numero di pagina della traduzione italiana corrispondente (NdT).

confine» (82 [169]). Questa linea è quella fra la libertà come principio teoretico e la libertà come legge pratica.

La tesi di Fichte, secondo cui «la nostra libertà sarebbe essa stessa *un principio teoretico di determinazione del nostro mondo*» (77 [153]), può essere intesa in questo modo: l'autocomprensione dell'io di essere autodeterminazione assoluta non prescrive le strutture dei suoi oggetti possibili solo alla nostra ragion pratica, ossia al volere; questa essenza costitutiva dell'io, infatti, dev'essere concepita anche come «legge teoretica del pensiero» (*ibid.* [155]) che guida «l'attività ideale dell'intelligenza» (*ibid.*), ossia dell'io in quanto soggetto pensante e cosciente. La natura è costituita attraverso la libertà in quanto struttura fondamentale non modificabile. In altre parole: per Fichte, dal concetto di egoità [*Ichheit*], cioè di essere essenzialmente, «in maniera assoluta, liberamente attivo [*frei-thätig*]» (89 [189]), risulta che la costituzione necessaria del non-io permette la libertà nella forma dell'agire e delle decisioni autonome. In questo modo Fichte va decisamente oltre Kant: per quest'ultimo, infatti, una tale interpretazione teleologica della natura è sì, per motivi pratici, irrinunciabile, ma filosoficamente non può essere riconosciuta come principio costitutivo. Proprio questo, tuttavia, è ciò che Fichte rivendica di poter compiere nella sua *Etica* attraverso una teoria filosofico-trascendentale dell'azione e della libertà³⁴³. Le considerazioni di Fichte sulla libertà come principio teoretico, che includono anche i §§ dal 4 al 7, rientrano perciò in una teoria generale dell'azione e non già nella filosofia pratica in senso stretto.

Come mostrerà la seguente esposizione, il testo di Fichte qui analizzato contiene intuizioni centrali di teoria dell'azione, importanti non solo per il loro contenuto concreto, ma anche perché affrontano il fenomeno dell'azione umana in un modo perlopiù trascurato nella teoria dell'azione contemporanea. Ciò accade dunque, da un lato, poiché Fichte, nell'ambito della sua filosofia trascendentale, cerca di stabilire filosoficamente distinzioni e presupposti fondamentali contenuti nel nostro concetto di azione e assunti come dati dalla maggior parte delle teorie dell'azione, nell'ambito della sua teoria dell'autocoscienza. Dall'altro, l'intervento di Fichte si distingue poiché parte dalla prospettiva dell'agente e non, come spesso accade nella teoria dell'azione – soprattutto analitica –, dalla prospettiva dell'osservatore.

Dovendo questa analisi seguire la struttura argomentativa del testo e analizzare le tesi di teoria dell'azione e le mosse argomentative centrali di Fichte, ha senso presentare, in un primo momento, l'articolazione e l'impianto della sezione da discutere nella sua unità (1), per poi indagare di seguito i quattro paragrafi obiettivo di questo contributo: i §§ 4 e 5 trattano delle condizioni inscritte nel nostro sapere dell'azione [*Handlungswissen*] (2) e i §§ 6 e 7 della re-

³⁴³ Cfr. P. ROHS, *Johann Gottlieb Fichte*, Beck, München 1991, pp. 103 e sgg.

lazione tra agire e causalità (3). Fichte stesso ha fatto precedere al secondo libro della sua *Etica* un'ampia «Avvertenza preliminare» (73 [143]) che fa riferimento all'argomentazione e all'obiettivo dimostrativo dell'intero secondo libro (§§ dal 4 al 13). Per questo motivo, in quanto segue non verrà espressamente discussa l'Avvertenza preliminare; faremo ricorso a passaggi rilevanti per le nostre sezioni testuali nel quadro dell'analisi dei paragrafi obiettivo di questo contributo.

1. La struttura dei §§ dal 4 al 7 in sintesi

Lo stesso Fichte ha espresso l'impianto argomentativo delle sue riflessioni, articolandolo esplicitamente come segue:

§ 4. *Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale.*

Primo teorema: L'essere razionale non può attribuirsi alcuna facoltà senza pensare, ad un tempo, qualcosa fuori di sé a cui questa facoltà sia diretta.

- *Avvertenza preliminare*
- *Spiegazione*
- *Dimostrazione:*

(1) L'essere razionale non può attribuirsi alcuna facoltà della libertà, senza pensare più azioni reali e determinate come possibili mediante la sua libertà.

(2) L'essere razionale non può pensare alcuna azione come effettivamente reale senza ammettere fuori di sé qualcosa a cui questa azione sia diretta.

§ 5.

Secondo teorema: L'essere razionale non può neppure attribuirsi una facoltà della libertà, senza trovare in sé un esercizio effettivo di questa facoltà o un effettivo libero volere.

- *Avvertenza preliminare*
- *Dimostrazione*

§ 6. *Deduzione della causalità reale dell'essere razionale.*

Terzo teorema: L'essere razionale non può trovare in sé alcuna applicazione della sua libertà, ovvero alcun volere, senza, ad un tempo, attribuire a se stesso una causalità reale fuori di sé.

- *Avvertenza preliminare*
- *Dimostrazione*
- *Corollari*

§ 7. *Determinazione della causalità dell'essere razionale mediante il suo carattere interno.*

Quarto teorema: L'essere razionale non può attribuirsi alcuna causalità senza determinarla in una certa maniera mediante il suo proprio concetto.

- *Delucidazione preliminare*
- *Dimostrazione:*

(1) La mia causalità viene percepita come un molteplice in una serie continua.

(2) La successione di questo molteplice è determinata senza alcun intervento da parte mia, ed è quindi essa stessa una limitazione del mio agire causale.

– Risultato della nostra presente indagine³⁴⁴.

2. «Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale» (§§ 4 e 5)

Se posti in relazione reciproca l'obiettivo dimostrativo generale dei §§ 4 e 5, la «Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale» (83 [171]) e i due teoremi, risaltano due cose: in primo luogo, Fichte passa, senza collegamento esplicito, dall'analisi del concetto di "facoltà in generale" (Primo teorema) all'analisi di una facoltà determinata (Secondo teorema); già nella Spiegazione e nei due passaggi centrali della Dimostrazione del Teorema 1 si parla della facoltà della libertà (cfr. su ciò la sezione 2.1). In secondo luogo, l'obiettivo dimostrativo generale sembra essere già raggiunto attraverso il Primo teorema, cosicché ci si deve chiedere in che modo il Secondo teorema si allacci al percorso complessivo dell'argomentazione (cfr. su ciò la sezione 2.2).

2.1. Sul § 4

Nell'Avvertenza preliminare, Fichte ricorda il suo metodo per ricercare le condizioni di possibilità di un fatto di volta in volta presupposto e indica l'obiettivo «del compito che ora abbiamo di fronte a noi» (83 [173]). Come risultato del primo libro è emerso che l'autocoscienza è possibile solo se noi ci attribuiamo «una facoltà assoluta di libertà» (84 [*ibid.*]) – l'«essenza» dell'io consiste nell'essere «in maniera assoluta, liberamente attivo» (89 [189]). Ora si tratta della questione di «come questo sia possibile» (84 [173]).

Nella Spiegazione del primo teorema, Fichte fa notare il livello di astrazione della sua argomentazione: il nostro obiettivo è «pensare la mera e vuota facoltà della libertà, senza alcun oggetto» (*ibid.* [175]). Su questo piano, quindi, non può trattarsi di oggetti concreti, determinati nei contenuti, oggetti ai quali è necessariamente rivolta la nostra facoltà della libertà. La tesi di Fichte è: «non puoi trovarti libero», ossia attribuirti la facoltà della libertà, «senza trovare simultaneamente nella stessa coscienza un oggetto verso il quale deve dirigersi la tua libertà» (85 [177]). Questa connessione – Fichte parla di «assoluta sintesi del pensiero» (*ibid.*) fra il disporre del concetto di facoltà e del concetto di un oggetto – non può essere pensata come conseguenza temporale, ma dev'essere compresa come «reciproco condizionamento di un pensiero [= concetto, MQ] da parte dell'altro» (*ibid.*)³⁴⁵.

³⁴⁴ Trad. leggermente modificata (NdT).

³⁴⁵ Non posso addentrarmi qui nella difficile questione di come la determinazione fichtiana dei

Questo nesso, come Fichte spiega poco dopo, deriva dal significato di «facoltà» (86 [179]): una facoltà non è altro che un «semplice mezzo di collegamento» (*ibid.*), cioè del passaggio del puro pensiero (potenzialità) in una realtà da ciò distinta (attualità). Detto altrimenti: il concetto di «facoltà» implica la possibilità dell'attivazione o manifestazione, e quindi il concetto di «realtà» (*ibid.*). Con ciò viene aperta la possibilità, sul piano più formale, di pensare qualcosa di diverso dall'io, un «non-io» (88 [185]): l'auto-attribuzione della facoltà della libertà e l'assunzione di un oggetto in generale diverso dall'io dipendono l'una dall'altra. In questo modo, Fichte mette in luce un'asimmetria epistemica: mentre il pensiero della libertà (nel senso dell'auto-attribuzione della facoltà della libertà) è «un pensiero immediato, sorto in virtù di un'intuizione intellettuale», il «pensiero dell'oggetto [deve essere] un pensiero mediato», cioè qualcosa di accessibile (85 [177]). Noi siamo immediatamente consapevoli in modo cognitivo della nostra libertà; il presupposto, in ciò contenuto, di un ambito oggettivo diverso dall'io dev'essere invece dedotto.

Il nesso fra l'auto-attribuzione di una facoltà e il presupposto di un ambito oggettivo diverso dall'io vale genericamente per il concetto di facoltà. La nostra prima osservazione, per cui Fichte passa dal concetto di «facoltà» alla facoltà della libertà, trova così una spiegazione plausibile. Poiché il nesso affermato nel primo teorema non è specifico della facoltà della libertà, Fichte può formularlo in generale e, allo stesso tempo, illustrarlo nella facoltà della libertà. Nel far ciò, è consapevole egli stesso della differenza, cosa che si può evincere dal fatto che distingue esplicitamente fra la facoltà libera e le disposizioni naturali determinate nella sua manifestazione (cfr. 86 [181]).

Con il primo teorema, quindi, «sono due le cose che vengono sostenute» (85 [177: trad. modificata]), motivo per cui Fichte compie la dimostrazione in due passaggi. *In primo luogo*, dev'essere mostrato che l'auto-attribuzione della facoltà della libertà implica che «l'essere razionale» deve presupporre «più azioni reali e determinate come possibili mediante la sua libertà» (*ibid.* [179]). L'intera teoria dell'azione di Fichte comincia con la libertà di scelta. Se mi attribuisco la libertà di scelta, allora non si tratta più di un volere fattuale, bensì di una convinzione determinata. Io credo che ci siano più azioni possibili che posso compiere e che dipenda dalla mia «scelta» (87 [183]) quale di queste viene «messa in atto» (*ibid.* [trad. modificata]). Queste diverse opzioni sono reali poiché, per poter essere pensate come opzioni distinte, devono avere un contenuto reale. Chi si attribuisce la libertà di poter scegliere fra le alternative di azione *p*, *q* e *r* deve, in primo luogo, poter distinguere contenutisticamente queste alternative l'una dall'altra e, in secondo luogo, presupporre come data una serie di alterna-

rapporti concettuali come «sintesi assoluta» si rapporti alla loro caratterizzazione come relazioni logico-semantiche.

tive di azione a partire dalle quali poter scegliere. Il concetto di “facoltà della libertà” – così come è stato sviluppato finora – non include il pensiero secondo cui l’io produce anche i contenuti di queste stesse opzioni.

Come Fichte sottolinea a più riprese, siamo ancora su un piano puramente formale (di conseguenza, anche qui considerazioni di natura filosofico-morale non giocano ancora alcun ruolo). Inoltre, non abbiamo ancora lasciato l’ambito del mentale, dal momento che Fichte per «azioni determinate» intende tipi di azione determinati contenutisticamente e non certo azioni in quanto eventi [*Handlungseignisse*] individualizzati spazio-temporalmente. Poiché l’analisi di Fichte ha per oggetto il momento precedente la realizzazione di un’intenzione attraverso un’azione concreta, non può ancora sussistere qui un’azione come evento concreto. Solo dopo la decisione il tipo di azione scelto «nascerà realmente per la mia percezione nel mondo sensibile» (87 [181]) come azione concreta.

Nel *secondo passaggio della Dimostrazione*, l’oggetto di analisi è la «scelta di far uso della volontà» (*ibid.* [183]) puramente cognitiva, nel senso della convinzione di avere libertà di scelta. Fichte fa ora un passo avanti e cerca di rendere plausibile il motivo per cui, nell’auto-attribuzione della facoltà della libertà di scelta, l’io è costretto ad «ammettere fuori di sé qualcosa» (*ibid.*). Il nesso inteso da Fichte può essere chiarito meglio sulla scorta di un esempio: se considero l’idea di chiudere la finestra aperta, mi rappresento quindi due futuri stati del mondo. In uno immagino come reale la mia azione di chiudere la porta, cosicché nel corso di questo mondo è un fatto che la finestra sia chiusa. Nell’altro immagino come reale il tralasciare di chiudere la finestra, cosicché nel corso di questo mondo è un fatto che la finestra sia ancora aperta. Concependo me stesso come un io dotato di libertà di scelta, mi rappresento possibili stati futuri del mondo nella loro dipendenza dal mio agire. Nello stato futuro del mondo la finestra è chiusa o meno a seconda di come io decido³⁴⁶.

Con ciò, come si esprime Fichte, sono unificate «*in un solo e medesimo pensiero queste determinazioni opposte in quanto opposte*» (188 [185]). Questo è possibile, secondo Fichte, solo se, alle determinazioni opposte, viene aggiunto mentalmente un substrato identico e persistente, una «materia [...] modificabile all’infinito» (*ibid.*) – la realtà indipendente da quell’io che, attraverso il suo agire, di certo la cambia, ma non può produrla completamente da sé. Il «creare o [...] annientare la materia» è quindi «precluso» (*ibid.*) e l’agire umano si limita «al semplice dar-forma» (*ibid.*).

Dal punto di vista della teoria dell’azione, con il secondo passaggio della Di-

³⁴⁶ Trattandosi qui esclusivamente di un’analisi dei contenuti cognitivi della coscienza della libertà di scelta e della decisione, non è rilevante la possibilità che la finestra possa essere di fatto chiusa da altri eventi o che la mia azione possa fallire.

mostrazione Fichte analizza il “fatto” che la nostra coscienza dell’azione e della libertà implica un realismo, nel senso dell’esistenza di un ambito oggettivo indipendente dal nostro pensiero. La nostra interpretazione evita così di concepire come azione l’atto stesso della scelta. Se ciò fosse inevitabile, l’analisi fichtiana del concetto di “azione” risulterebbe circolare. Se invece si comprende la sua argomentazione nel senso summenzionato, allora l’obiezione di circolarità può essere evitata³⁴⁷. Con ciò è dimostrato che l’auto-attribuzione della facoltà della libertà di scelta presuppone il seguente assunto: «*esiste fuori di noi un oggetto reale della nostra attività*» (*ibid.*). L’obiettivo dimostrativo, per Fichte, è raggiunto. Ciò che confonde è solo il fatto che questo corrisponde all’obiettivo dimostrativo generale. Dobbiamo quindi ora chiederci in che modo il § 5 si rapporti ai risultati raggiunti fin qui.

2.2. Sul § 5

Nell’Avvertenza preliminare al § 5 Fichte chiarisce il nesso in questione. La «*Deduzione di un oggetto della nostra attività in generale*» (83 [171]) ha avuto successo nel percorso verso l’auto-attribuzione di una facoltà (della libertà di scelta). Questa auto-attribuzione, presupposta come fatto e risultato del primo libro, implica «*il rapporto con l’oggettività in generale*» (88 [185]) come «condizione *esterna* di questa assegnazione» (*ibid.* [187]). Tuttavia, secondo Fichte, c’è anche una «condizione *interna*» (*ibid.*) di questa auto-attribuzione. Il secondo teorema, nel quale Fichte formula questa ulteriore condizione, menziona un ulteriore presupposto sotto il quale noi possiamo attribuirci in generale solo una «*facoltà della libertà*» (*ibid.*), e quindi una condizione necessaria al raggiungimento dell’obiettivo dimostrativo generale. L’affermazione di Fichte alla fine del § 4, secondo cui l’obiettivo dimostrativo è stato raggiunto, non è quindi del tutto appropriata, dal momento che fin qui non abbiamo ancora ricavato una

³⁴⁷ La nostra proposta interpretativa potrebbe provocare la seguente obiezione: con l’esempio scelto viene suggerito che con la locuzione «qualcosa fuori di sé» Fichte parli del mondo esterno spazio-temporale. Tuttavia, si potrebbe anche pensare che egli abbia in mente, come contenuti della scelta, solo i bisogni che ci vengono dati in precedenza dalla corporeità e dalla struttura degli impulsi, ecc. In quanto appartenenti alla facoltà inferiore del desiderio [*Begehrungsvermögen*], questi sono infatti concepiti e percepiti dall’io come un non-io datogli già in precedenza. Tuttavia, contro questa interpretazione alternativa parlano due ragioni: in primo luogo, Fichte analizza i contenuti della nostra coscienza della libertà di scelta e dell’azione così come questi si presentano a noi e non dal punto di vista della sua Dottrina della scienza. Per i primi, la proposta alternativa è chiaramente inadeguata e di conseguenza non dovrebbe essere attribuita inutilmente anche a Fichte. In secondo luogo, l’obiezione presuppone una rigida separazione fra materia già data “all’interno” e materia già data “all’esterno”, separazione che Fichte stesso non accetta sulla base del suo rifiuto della rappresentazione di una “cosa-in-sé”. Rispetto a ciò la nostra proposta interpretativa ha quindi il vantaggio di mantenere le riflessioni fichtiane di teoria dell’azione aperte alla possibilità di ricostruire, nell’ambito della sua filosofia idealista, il concetto di «*oggettività in generale*» (88 [185]) e la rappresentazione di un «qualcosa fuori» (87 [183]) di noi.

condizione necessaria per il raggiungimento di questo obiettivo. Esattamente questo è lo scopo del § 5.

Nel secondo teorema si afferma che, per l'auto-attribuzione della facoltà della libertà come accesso alla conoscenza, l'io dovrebbe necessariamente «trovare in sé un esercizio effettivo di questa facoltà» (*ibid.*). Con ciò viene prodotta – come Fichte spiega nella Dimostrazione corrispondente – una connessione «sintetica» fra una «rappresentazione esclusivamente ideale» e la «*realtà*» di un volere libero (89 [189]). Questa connessione – Fichte rileva al termine della sua argomentazione – sussiste in entrambe le direzioni: la facoltà della libertà non può attribuirsi un io senza trovare in sé un volere proprio. A sua volta, anche «la percezione di un volere non è [...] possibile senza la rappresentazione ideale di una facoltà della libertà» (91 [195]).

Il passaggio dimostrativo vero e proprio è breve (= 91, righe 15-25 [195, righe 3-18]); per svilupparlo, tuttavia, Fichte deve rievocare presupposti complessi della sua analisi dell'autocoscienza. L'io assoluto, in quanto unità soggetto-oggetto, è determinato come «attività spontanea in generale» (89 [189]) e tuttavia non può cogliersi in questa unità. Per «comprendere» entrambi i suoi aspetti di «soggettività» e «oggettività», deve pensare questa unità nella «sua contrapposizione e [nel] suo rapporto con l'altro» (*ibid.*) come determinazioni della riflessione. L'essenza dell'io, l'essere «in maniera assoluta, liberamente attivo» (*ibid.*), assume quindi due forme legate l'una all'altra: il pensare come attività soggettiva, il volere come attività oggettiva³⁴⁸. Mentre “pensare” – nel nostro contesto Fichte usa come equivalente anche il termine «rappresentare» (89 [189]) – funge da concetto generico, nel senso ad esempio di credere, opinare, sapere, ammettere, considerare o simili, il concetto di “volere” viene specificato più nel dettaglio. Con quest'ultimo, infatti, si intendono solo quegli stati intenzionali che, in primo luogo, possiedono un contenuto proposizionale, e dei quali, in secondo luogo, il soggetto ha una convinzione in prima persona. C'è un volere (i) quando voglio che io compia *p* (= stato intenzionale proposizionale), e (ii) quando so che, con la mia azione concreta, io intendo compiere *p* (= convinzione in prima persona).

Questa delimitazione concettuale di Fichte è effettivamente plausibile se si vuole analizzare il concetto di “agire intenzionale”, dal momento che questo si distingue dall'altro comportamento per la forma particolare del sapere dell'azione – Fichte parla di una «intuizione immediata che ciascuno ha della propria attività» (91 [193]). Qualora richiesto, un agente intenzionale può indicare quale

³⁴⁸ Il concetto di “conoscenza” (o di “pensiero”) si caratterizza per il fatto che un elemento oggettivo (uno stato di cose) diviene un elemento soggettivo (il contenuto di una convinzione); il concetto di “fine” (o di “volere”) per il fatto che un elemento soggettivo (l'intenzione), come «modello di una esistenza» (90 [193]), diviene attraverso l'azione un elemento oggettivo (un fatto prodotto).

obiettivo persegue con la sua azione³⁴⁹. Inoltre, nell'approccio di Fichte emerge il perché egli sviluppi il concetto di "azione" a partire dalla convinzione dell'agente di avere libertà di scelta. In ciò, il fine da realizzare attraverso l'azione dev'essere pensato in anticipo: «noi pensiamo il volere come preceduto da una comprensione liberamente attiva del fine» (90 [191]). Nel volere reale, l'agente ha un sapere dell'azione circa il fine concreto che egli vuole realizzare con la propria azione.

Sul piano astratto della discussione di Fichte, ciò significa che il concetto di "libertà di scelta" implica due cose: da un lato, il volere viene pensato come oggetto di un pensiero specifico (del sapere dell'azione) e, dall'altro, il concetto stesso di "fine" – in quanto forma di tutti i possibili fini concreti – viene compreso come «prodotto del rappresentare» (90 [191: trad. modificata]). Solo nel sapere dell'azione il fine concreto di un'azione diviene, per il pensiero dell'agente stesso, una dimensione rappresentabile, ossia afferrabile cognitivamente. In più, come spiega Fichte, l'essere diretto a un «volere futuro» (*ibid.*) appartiene al significato del concetto di "fine", dal momento che ci troviamo pur sempre nell'analisi dell'auto-attribuzione della facoltà della libertà, nel senso della scelta fra possibili alternative d'azione³⁵⁰.

Complessivamente, Fichte giunge al risultato secondo cui il concetto di "volere libero" contiene un intreccio di pensiero e volere: «il mio volere non dev'essere esso stesso un sapere, ma io devo *sapere il mio volere*» (90 [191]). Questa «rappresentazione meramente ideale di un volere» (*ibid.* [193]) può acquisire un io solo quando si trova fattualmente ad agire come libero: esso ha bisogno di una manifestazione effettiva della facoltà della libertà con cui l'io possa sviluppare il concetto di una "facoltà della libertà" e attribuire a se stesso questa facoltà. Invece di concepire il concetto di "facoltà della libertà", l'io si percepisce nell'agire libero fattuale «come un dato» (91 [*ibid.*]). Se riflettiamo sul concetto di "facoltà" o di "fine", siamo allora consapevoli della nostra attività pensante. Trovandoci invece a volere, siamo comunque *de facto* coinvolti in ciò come pensanti. Il contributo costitutivo della nostra libera attività soggettiva (del pensare), tuttavia, non ci diviene tematico. Di conseguenza, nel volere concreto ci

³⁴⁹ Dal momento che nel sapere dell'azione si tratta di una «rappresentazione», ossia di un «pensiero», Fichte distingue questo sapere dell'azione da un «sentimento» (91 [193]), quale può essere provato, per esempio, nel senso interno di un movimento del corpo.

³⁵⁰ Un po' più avanti (92, righe 6-10 [197, righe 5-10]) Fichte chiarisce che questo riferimento temporale appartiene al significato del concetto di "fine" e non va inteso come una dichiarazione sulla «successione temporale» reale (*ibid.*). Le sue considerazioni rimangono quindi neutrali rispetto alla questione, discussa spesso in teoria dell'azione, se le intenzioni possano essere cause delle azioni, dal momento che tale questione presuppone che l'analisi si muova sul piano della successione temporale reale; su questa discussione cfr. M. QUANTE, *Theorie des Handelns*, in *Philosophie. Problemfelder und Disziplinen*, hrsg. von F. Gniffke, N. Herold, LIT, Münster 1996, pp. 1-18.

sentiamo vincolati attraverso il contenuto del fine, anche se il concetto stesso di “fine” non è altro che l’oggettivazione dell’«attività spontanea» (89 [189]) che spetta all’io sia in quanto pensante che in quanto volente.

Questa oggettivazione – questa è l’argomentazione decisiva di Fichte per il Secondo teorema – non può avvenire attraverso l’attività spontanea nella sua forma soggettiva, dal momento che un pensiero non deve diventare tematico in modo necessariamente riflessivo (io posso credere che p senza sapere di credere che p). Se il concetto di “fine” non rappresenta altro che la forma oggettiva dell’attività spontanea dell’io, allora quest’ultimo può disporre di questo concetto solo quando incorre in un’estrinsecazione di se stesso che per l’io è necessariamente oggetto della sua attività originaria. Esattamente questo è, secondo Fichte, il volere libero, perché in esso viene pensato il fatto che, attraverso l’io, viene determinato solo il volere. Poiché all’io, «oltre al volere, [spetta solo] il pensiero» (92 [197]), il volere può essere determinato solo attraverso il pensiero. In questo modo, attraverso la filosofia trascendentale può essere chiarito l’intreccio di pensiero e volere analizzato da Fichte nelle determinazioni teoriche della libertà di scelta e del sapere dell’azione.

3. Il «carattere interno» della «causalità reale» (§§ 6 e 7)

3.1. Sul § 6

Nel passaggio successivo dev’essere quindi dimostrato che l’auto-attribuzione della facoltà della libertà di scelta obbliga l’io ad attribuirsi anche una «causalità reale» (93 [199]). L’argomentazione di Fichte fa a questo punto «un passo avanti» (*ibid.*), poiché ora si aggiunge il concetto di “causalità”. La Dimostrazione del Terzo teorema è espressa concisamente e formulata in modo argomentativamente serrato. Alcuni punti centrali del percorso dimostrativo vengono chiariti soltanto nei Corollari allegati (e impiegati perciò nella ricostruzione della dimostrazione)³⁵¹.

Fichte inizia la Dimostrazione ricordando una premessa centrale: la «pura attività» dell’io (*ibid.* [201]) non dev’essere determinata; essa è «la forma più semplice d’intuizione; è la mera agilità interna ed assolutamente niente più»

³⁵¹ Mentre i Corollari dal 2 al 4 fanno direttamente parte della teoria dell’azione fichtiana (e verranno perciò trattati nella nostra analisi), il primo Corollario viene usato da Fichte per indicare che, per la sua teoria, intuizione «intellettuale» e «sensibile» sono interdipendenti (94 [203]). In quanto segue non approfondirò questa tesi – che da una parte rimanda alla discussione contemporanea e dall’altra è centrale per il trattamento del problema anima-corpo; sulla teoria fichtiana della corporeità cfr. R. KOTTMANN, *Leiblichkeit und Wille in Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“*, LIT, Münster 1998.

(94 [*ibid.*]). L'analisi della coscienza della libertà di scelta ha provato, d'altronde, che il volere, in primo luogo, dev'essere concepito come oggettivazione di questa attività, il che è possibile, in secondo luogo, solo se viene determinato contenutisticamente. Questa determinatezza contenutistica abbraccia due aspetti: da una parte, il volere è determinato in modo puramente formale, in opposizione al pensiero; dall'altra, ciò è possibile solo se il volere viene determinato anche contenutisticamente come un volere concreto – io voglio sempre qualcosa di determinato contenutisticamente. Dal momento che la pura attività dev'essere determinabile – così prosegue l'argomentazione di Fichte –, può essere determinabile solo «per mezzo del *suo opposto*» (*ibid.*) (a questo livello astratto, abbiamo a disposizione solo l'opposizione di soggettività e oggettività, ossia di pensiero e volere). Per questo deve subire una «limitatezza» (*ibid.* [trad. modificata]), attraverso la quale l'io può prima di tutto «sentirl[*a*] nell'esperienza sensibile» (*ibid.*)³⁵².

Questa attività limitata, secondo Fichte, può essere sentita solo nella sensibilità, cioè come libertà esercitata concretamente nel mondo sensibile. Dal momento che il mondo sensibile – questa è un'ulteriore premessa fichtiana – è un «quantum» (94 [201]) costante spazio-temporalmente, l'estrinsecazione della libertà dev'essere un'azione concreta estesa spazio-temporalmente. Questa azione concreta può essere «sentita» dall'io come sua attività libera solo se ostacolata. Essa può con ciò essere determinata dall'io «come propria attività» solo se questa resistenza viene «rimossa» e «infranta» (*ibid.* [trad. modificata]). Pensando questo nesso, si pensa di fatto il concetto di «causalità» (di operare nel mondo sensibile).

Nell'ambito della deduzione fichtiana, la facoltà di una causalità dell'io sul non-io (la facoltà di operare nel mondo sensibile) si dimostra essere – come chiariscono i Corollari – condizione necessaria dell'autocoscienza. È per questo motivo che Fichte può dire che «la nostra esistenza nel mondo sensibile è l'azione reale» (*ibid.* [203]). Qui si mostra, inoltre, la dipendenza del non-io dall'io: il non-io, infatti, viene determinato sulla resistenza che esso oppone all'attività libera dell'io nel volere e nell'agire. Poiché l'attività dell'io, in questo modo, dev'essere presupposta, Fichte caratterizza questo nesso come «primato della ragione in quanto essa è ragione pratica» (95 [207]). Dal punto di vista della teoria dell'azione, le riflessioni di Fichte sono rilevanti poiché egli collega l'auto-attribuzione della libertà di scelta all'auto-attribuzione di un'efficacia causale nel mondo sensibile, e indica entrambe come condizioni necessarie dell'au-

³⁵² In questo punto Fichte lavora di nuovo con una disgiunzione, concepita come alternativa radicale: qualcosa viene guardata in modo o intellettuale o sensibile. Inoltre, egli fa qui nuovamente ricorso alla sua premessa centrale secondo cui, mediante l'intuizione intellettuale, all'io non è accessibile la sua attività spontanea assoluta come attività determinata (cfr. 8, righe 8 e sgg.).

tocoscienza. Egli può così non solo spiegare per quale motivo, nell'agire, noi comprendiamo (dobbiamo comprendere) noi stessi come cause dei cambiamenti nella realtà spazio-temporale, se ci concepiamo come agenti liberi. Con ciò egli stabilisce anche, allo stesso tempo, una connessione fra il concetto di "causalità" e la nostra coscienza dell'azione. In questo modo si sottrae alla rappresentazione, dominante nella teoria dell'azione contemporanea, secondo cui il concetto di "causalità" dev'essere sviluppato in continuità con il modello predominante nelle scienze naturali, il quale si orienta a partire dalla prospettiva dell'osservatore e non dal sapere dell'azione³⁵³.

3.2. Sul § 7

L'argomentazione di Fichte nel § 7 va ben oltre la teoria dell'azione; in quanto segue, tuttavia, le sue riflessioni verranno trattate solo in questa prospettiva. Al contempo, sia l'obiettivo dimostrativo che il corrispondente Quarto teorema sono, come dice Fichte stesso, «incomprensibil[i] e ambigui[i]» (96 [*ibid.*]). Secondo l'ipotesi di partenza, si tratta del fatto che l'auto-attribuzione di una causalità reale nel mondo sensibile (l'obiettivo dimostrativo del § 6) è possibile solo se l'essere razionale si ritiene in ciò determinato mediante il «*carattere interno*» (*ibid.*) della causalità, mediante «il suo proprio concetto» (*ibid.*).

Questa preposizione è «ambigua» perché, secondo Fichte, c'è una molteplicità di determinatezze alle quali qui si potrebbe pensare. Oggetto della deduzione, tuttavia, dev'essere solo «la determinatezza» che «anzitutto ed immediatamente condiziona la percezione del nostro agire causale [*Wirksamkeit*]» (*ibid.* [209]) e quindi la determinatezza implicita nel fatto che noi percepiamo la nostra causalità reale nel mondo sensibile. Per ovviare alle difficoltà che accompagnano l'"incomprensibilità" del Quarto teorema, nella «Delucidazione preliminare» Fichte sviluppa, «partendo dalla coscienza comune» (*ibid.*), ossia dalla nostra precomprensione quotidiana, un indizio di ciò che viene inteso con il teorema. Egli ci rimanda al "fatto" che noi dobbiamo realizzare le nostre decisioni attraverso l'agire, dal momento che le nostre intenzioni non possono essere realizzate automaticamente e «immediatamente [...] con il nostro volere» (*ibid.*). Se decido di chiudere la finestra nella stanza, questa scelta (= il mio volere) non è sufficiente a che la finestra sia chiusa. Devo scegliere piuttosto i «mezzi» appropriati nell'ordine appropriato. Questi mezzi sono «fini intermedi» (97 [*ibid.*]) necessari, adatti per arrivare al «fine ultimo X» (*ibid.*) scelto. Nell'esempio indicato, devo prima alzarmi dalla sedia, poi fare diversi passi attraverso la stanza,

³⁵³ Sulla rilevanza di questa concezione nel contesto della discussione intorno a causazione mentale e libertà della volontà cfr. M. QUANTE, *Philosophische Freiheiten*, in *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, hrsg. von S. Mischer et al., LIT, Münster 2003, pp. 11-37.

sollevare il braccio, afferrare la maniglia della finestra con la mano, girarla nel modo opportuno, premere la finestra e muovere la maniglia nel modo adatto, cosicché la finestra sia infine chiusa.

Questo fatto che possiamo realizzare la maggior parte dei nostri «fini ultimi» solo in modo mediato, ossia attraverso «fini intermedi» (*ibid.*), è noto dal punto di vista della nostra coscienza quotidiana. Prima di passare a considerare insieme a Fichte cosa significhi questa affermazione «se la si considera dal punto di vista trascendentale» (*ibid.* [211]), si deve tuttavia richiamare l'attenzione sull'ambiguità, per la teoria dell'azione, di questo "fatto" quotidiano. Ciò si può vedere, infatti, quando ci si chiede cosa può essere usato qui come mezzo o fine intermedio. Nell'esempio che abbiamo scelto, grossomodo ogni singolo passaggio, in quanto parte di un'azione compiuta intenzionalmente, può essere un mezzo per la realizzazione del fine ultimo (i). Si devono distinguere da ciò (ii) i casi in cui, fra il fine intermedio e la realizzazione del fine ultimo, si trova un evento che non è esso stesso un'azione (se ad esempio do una spinta alla porta sufficiente a farla entrare nella serratura). Il movimento della porta è certamente avviato dalla mia azione (lo spingere), ma di per sé non è un'azione, anche se la conseguenza di questa conseguenza della mia azione realizza il mio fine ultimo (= che la porta sia chiusa). Ammettiamo che Fichte abbia in mente solo casi del tipo (i) e i «fini intermedi» stessi debbano essere sempre descrivibili anche come parti di azioni³⁵⁴. Si deve allora distinguere da questa lettura un'ulteriore possibilità interpretativa (iii): la decisione è l'attività originaria e l'azione concreta (nel senso di un movimento corporeo spazio-temporale) è il mezzo attraverso il quale realizziamo il fine ultimo che ci eravamo proposti.

La ricostruzione trascendentale di Fichte del "fatto" quotidiano spiega questo stato di cose traducendo il discorso su fini intermedi e fini ultimi nel discorso su una determinata sensazione (ad esempio la percezione che io sono seduto sulla sedia) che dev'essere sostituita da un'altra sensazione (ad esempio giro la maniglia della finestra). Secondo Fichte, non posso andare immediatamente dalla prima alla seconda. Piuttosto, la nostra auto-attribuzione di una causalità reale percepita nel mondo sensibile presuppone che i mezzi che conducono dalla prima alla seconda sensazione (e che sono percepiti essi stessi sotto forma di sensazioni) mi siano già dati in precedenza. Il § 7 deve allora mostrare che la

³⁵⁴ In teoria dell'azione, il problema che si pone quindi nel caso (i) viene trattato sotto la parola-chiave "azioni di base". La questione è quali siano le più piccole sequenze di una successione di azioni che possono essere ancora comprese ragionevolmente come fini intermedi. Può essere inteso come azione indipendente ogni millimetro del movimento che compio con la gamba facendo intenzionalmente un passo? O in questa continuità costante c'è un limite minimo all'agire intenzionale? La definizione usuale, secondo cui un'azione di base si caratterizza per il fatto di non poter essere compiuta mediante un'altra azione (come fine intermedio), non fornisce alcun criterio per determinare contenutisticamente la classe delle azioni di base stesse.

percezione di una limitazione attraverso il «*carattere interno*» (96 [207]), cioè indipendente dall'io, della causalità sia una condizione necessaria dell'auto-attribuzione della facoltà della libertà.

La Dimostrazione del Quarto teorema consiste – perlomeno nell'impostazione fichtiana – in due passaggi. Nella Dimostrazione della prima proposizione, Fichte si riallaccia ai risultati del § 6, oltre che ai due presupposti fondamentali di cui si è già servito lì. In primo luogo, è necessario che le componenti del mondo sensibile abbiano un'estensione spazio-temporale continua (cfr. 98, righe 7-17 [213, righe 15-25]), col che Fichte richiama l'attenzione sul fatto che la continuità implica la possibilità della suddivisione in grandezze infinitamente piccole, ma non la divisione effettiva. In secondo luogo, egli dice di nuovo esplicitamente che l'attività originaria dell'io (= l'attività libera assoluta) non cade nel mondo sensibile e va intesa, perciò, non come processo spazio-temporale continuo, ma come «pura ed assoluta identità» (98 [215]). A entrambi questi presupposti fondamentali si aggiungono poi due assunti che Fichte ha già giustificato (nel § 6): (i) la percettibilità presuppone il riferimento al mondo sensibile; e (ii) l'attività pura va «caratterizzata» (*ibid.*) solamente attraverso la resistenza. Da queste quattro premesse segue che la causalità reale viene percepita «come un molteplice in una serie continua» (*ibid.* [213]).

Fichte vuole ora chiarire se questa determinatezza viene ritenuta dall'io (a) come dipendente dalla libertà dell'io o (b) come una limitazione che determina l'io senza il suo intervento. La risposta che egli dà a ciò è inequivocabile: per l'io stesso che percepisce (non per il filosofo trascendentale), «percepire» implica che «non c'è assolutamente nulla che dipenda dal pensante in quanto tale» (99 [215]). Per l'io, l'ordine della serie continua, cioè i mezzi da scegliere, sono già dati in precedenza e non sono determinabili fuori dalla libertà del pensiero.

Di fatto, l'obiettivo dimostrativo generale del § 7 sembra così essere stato raggiunto. Tuttavia, Fichte aggiunge ancora un secondo passaggio alla Dimostrazione. La prima parte della proposizione («la successione di questo molteplice è determinata senza alcun intervento da parte mia») riproduce il risultato appena accertato. La seconda parte della proposizione suona allora: è «quindi essa stessa una limitazione del mio agire causale» (*ibid.* [217]). Dal momento che il concetto di agire causale è riferito all'agire e non al pensiero, sarebbe anche possibile che il pensiero sia determinato nel modo indicato, ma non lo è altrettanto il nostro volere. Secondo Fichte, tuttavia, ciò non può essere perché, in quanto limitazione, la successione continua della molteplicità (i fini intermedi) è determinata come «resistenza» (*ibid.*). Sebbene questa sia possibile solo come risultato dell'azione, essa designa al contempo qualcosa che si oppone all'agire. Anche il fatto che i mezzi siano già dati in precedenza dev'essere perciò una

limitazione del volere³⁵⁵. Condizione di possibilità dell'autocoscienza, determinata essenzialmente come autodeterminazione assoluta, sono le azioni concrete, le quali, per via del loro carattere spazio-temporale, presentano una struttura causale, data in precedenza rispetto all'io, mediante la quale un io può realizzare i suoi fini, ma non modificarli a piacimento pensando o volendo.

³⁵⁵ In questo luogo (99, righe 18 e sgg. [217, righe 14 e sgg.]), le formulazioni suggeriscono che Fichte consideri le azioni concrete spazio-temporali come dei mezzi per realizzare la scelta libera (la decisione), mentre questi ultimi vadano intesi come «una pura unità» (*ibid.*) non estesa temporalmente.

L'ascrittivismo cognitivista di Hegel

Comprendere ciò *che è*, è il compito della filosofia, poiché ciò *che è*, è la ragione.

(G.W.F. Hegel)

Introduzione

Aggiungere alla pressoché sterminata letteratura sulla filosofia pratica di Hegel, in generale, e sui suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, in particolare, una nuova interpretazione o una nuova ricostruzione sistematica è certo un'impresa ambiziosa³⁵⁶. Ciononostante, con le seguenti considerazioni vorrei provare a presentare nei suoi tratti fondamentali una proposta innovativa. In sostanza, intendo comprendere la Filosofia del diritto di Hegel come un'analisi descrittiva e una sistematizzazione delle nostre pratiche valutative e normative dell'attribuire, avanzare e riconoscere le pretese legittime espresse dagli agenti. In questo modo, la struttura teorica dei *Lineamenti* può essere concepita come una metafisica descrittiva nel senso di Peter Strawson. Nella sua Filosofia del diritto,

³⁵⁶ In quanto segue, con "Filosofia del diritto di Hegel" faccio riferimento esclusivamente alla sua filosofia pratica sviluppata nei *Lineamenti di filosofia del diritto*; cito quindi i *Lineamenti* direttamente nel testo mediante l'indicazione dei paragrafi, basandomi sul testo dell'edizione critica, volume 14.1 dei *Gesammelte Werke* (con A rimando perciò alle annotazioni ai paragrafi e con R alle annotazioni di Hegel scritte a margine nella sua copia personale e comprese nel volume 14.2 dell'edizione critica: G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Band 14.1/2, Meiner, Hamburg 2009 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999]). Tale impresa non è solo ambiziosa, ma anche rischiosa per via dell'ampiezza della proposta interpretativa. Sia detto solamente che non sono a conoscenza di alcuna proposta di lettura che vada nella stessa direzione di quella che sto abbozzando e motivando in questo contributo; un'idea di base effettivamente simile si trova però in A. HONNETH (*Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart 2001, pp. 53 e sgg. [*Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 74 e sgg.]) e nella concezione di una «performative view of practical reason» di D. MOYAR (*Hegel's Conscience*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 38 e sgg.).

infatti, Hegel non si muove sul livello etico dell'avanzare, giustificare e criticare pretese, norme o istituzioni, ma cerca piuttosto di mettere in ordine filosofico su un metalivello le differenti pratiche sociali di queste attribuzioni valutative e normative³⁵⁷. Ciò avviene tramite il «concetto della volontà» (§ 4 A) e per questo motivo, come Hegel spiega, l'analisi ha un «*punto di partenza* determinato» (§ 2) e una struttura filosofica esplicativa e giustificativa che non vengono dedotti da queste stesse pratiche. Se una tale proposta interpretativa sia effettivamente sensata e se la posizione così abbozzata sia proficua dal punto di vista sistematico, alla fine può rivelarlo solo l'esecuzione complessiva – cosa che ovviamente non può essere portata a termine in un singolo contributo. La pretesa che la seguente argomentazione può e vuole avanzare consiste semplicemente nel tratteggiare questo progetto e nel fornire ragioni che ne motivino la realizzazione.

Per raggiungere questo obiettivo spiegherò, in un primo momento, entrambi i concetti utilizzati nel titolo di questo contributo, ossia “cognitivismo” e “ascrittivismo” (1). Quindi presenterò e illustrerò brevemente la mia tesi centrale, esporrò i vantaggi della lettura della Filosofia del diritto hegeliana qui proposta e determinerò il rapporto della mia interpretazione con le premesse metafisiche “forti” e gli obiettivi dimostrativi di Hegel (2). Infine, mi occuperò della questione della portata e dei limiti della mia proposta interpretativa sistematica e discuterò alcune ovvie obiezioni (3).

1. Chiarimenti concettuali

Dal momento che i termini “cognitivismo” e “ascrittivismo” risultano anacronistici se riferiti alla filosofia di Hegel, e che nella letteratura vengono utilizzati in modo non unitario, sono innanzitutto necessarie alcune osservazioni preliminari di chiarimento e, in parte, alcune delimitazioni definitorie. Con alcuni brevi accenni motiverò inoltre la mia proposta di attribuire a Hegel, nella Filosofia del diritto, la concezione sistematica cui alludono questi termini. Comincio quindi con una breve spiegazione di ciò che dev'essere inteso, nell'ambi-

³⁵⁷ Questa costellazione è paragonabile a quella che ha proposto P.F. Strawson fra l'ambito dei fenomeni degli atteggiamenti reattivi e l'analisi delle pratiche sociali nelle quali articoliamo questi atteggiamenti: P. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, in *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"*, ed. by M. McKenna, P. Russell, Ashgate, Farnham (Surrey) 2008, pp. 19-36 (trad. it. *Libertà e risentimento*, in *La logica della libertà*, a cura di M. De Caro, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma 2002, pp. 77-116). Ovviamente, questo parallelo non può oscurare la differenza decisiva fra Hegel e Strawson, consistente nel fatto che Hegel integra nuovamente queste stesse pratiche in un sistema filosofico complessivo e ne fornisce in questo modo una giustificazione – nel suo senso (!) – filosofica; su ciò cfr. anche la discussione di H. SCHNÄDELBACH (*Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 347 e sgg.), il quale arriva però alla conclusione che Hegel sostiene un «normativismo *sui generis*» (p. 331), senza però chiarirne gli aspetti.

to della filosofia pratica, per “cognitivismo”³⁵⁸.

1.1. Cognitivismo

Per *cognitivismo* intendo qui l’assunto per cui gli enunciati etici, ai quali appartengono anche le attribuzioni di pretese legittime o di responsabilità, rappresentano asserzioni giustificabili o che possono essere vere. Nel quadro dell’oggettivismo morale si parte dal fatto che disponiamo di standard intersoggettivi di valutazione e giustificazione di tali enunciati; nel quadro di un realismo morale si presume invece che tali enunciati siano basati su fatti morali e possano perciò essere veri o falsi.

In senso contrario, il *non-cognitivismo*, nell’ambito della filosofia pratica, sostiene la tesi per cui gli enunciati etici non sono giustificabili né possono essere veri. Se il non-cognitivismo interpreta poi questi enunciati come mere espressioni emotive, come imperativi o come decisioni, non ha importanza per i nostri scopi³⁵⁹.

Che Hegel nella sua Filosofia del diritto abbia sostenuto una variante del cognitivismo è evidente e può essere dimostrato in modo stringente. Innanzitutto, nei suoi appunti manoscritti al § 4 dei *Lineamenti*, Hegel spiega, in riferimento al rapporto fra pensiero e volontà, come qui «non» si tratti «affatto [di] 2 facoltà» (§ 4 R), ma del fatto che alla volontà libera il suo scopo soggettivo è accessibile nella forma proposizionale della prima persona. Hegel aggiunge poi che l’autoriferimento mediante “io” contiene anche una dimensione che dev’essere ricostruita in termini cognitivisti, dal momento che «l’io [è] oggetto del pensare» e la volontà vuole sempre se stessa «come universale» (ivi).

In secondo luogo, nella sezione “Il bene e la coscienza morale”, nell’Annotazione al § 132, Hegel spiega:

Il bene è in genere l’essenza della volontà nella sua *sostanzialità* e *universalità*, – la volontà nella sua verità; – esso è perciò puramente e semplicemente soltanto nel *pensare* e in grazia del *pensare* (§ 132 A).

Anche se qui dobbiamo lasciare aperto il problema se Hegel qui assume una posizione morale oggettivista o realista, è però chiaro come nella sua Filosofia del diritto egli abbia in ogni caso sostenuto una forma di cognitivismo³⁶⁰. Ciò

³⁵⁸ Questo contributo affronta esclusivamente il cognitivismo nell’ambito della filosofia pratica, motivo per cui mi asterrò da ulteriori qualifiche (ad esempio “cognitivismo etico”).

³⁵⁹ Su queste distinzioni metaetiche e le posizioni etiche in esse comprese cfr. M. QUANTE, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2017⁶, capp. 3-6.

³⁶⁰ Nella sua discussione, nel complesso benevola, delle considerazioni di cui sopra, S. OSTRITSCH („*Freiheit – Liberté – Freedom*“, *Der Internationale Hegelkongress 2011 in Stuttgart*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 2011, LXV, pp. 586-595: 594) critica il fatto che, con questa impostazione, io abbia lasciato da parte una possibilità: «Non è stata adeguatamente considerata la possibilità che la filosofia di Hegel possa eludere non solo la posizione del non-cognitivismo, ma la

risulta tanto più plausibile se si considera che egli stesso nei *Lineamenti* si confronta con veemenza con i diversi irrazionalismi morali dei suoi contemporanei (ad esempio nella sua critica a concezioni inadeguate della coscienza morale)³⁶¹.

1.2. Ascrivitismo

Abbiamo già considerato nei capitoli precedenti l'idea centrale dell'ascrivitismo³⁶². Ai fini della presente analisi, è sufficiente ricordare che con questo termine si intende la tesi secondo cui gli enunciati con i quali parliamo di azioni non servono solo a descrivere o spiegare gli eventi in questione, ma anche ad attribuire responsabilità in senso etico o giuridico.

A partire da ciò, i caratteri centrali per una ricostruzione dell'ascrivitismo cognitivista di Hegel sono:

- la funzione essenziale e irriducibile degli enunciati sulle azioni come attribuzioni di responsabilità,
- il riconoscimento degli aspetti descrittivi di tali attribuzioni,
- il riconoscimento dei presupposti descrittivi e delle condizioni di adeguatezza di tali attribuzioni,
- la funzione delle pratiche sociali di attribuzione come criteri costitutivi delle azioni,
- la costituzione sociale delle azioni.

Hegel ha esteso questi tratti fondamentali sull'attribuzione di responsabilità – che costituisce una parte essenziale della sua Filosofia del diritto – all'attribuzione di pretese legittime nel loro complesso, concependo il riconoscimento (istituzionale o individuale) e la rivendicazione (istituzionale o individuale) di tali pretese come le forme principali di questa attribuzione.

2. La Filosofia del diritto di Hegel come ascrivitismo cognitivista

Interpretare la filosofia pratica di Hegel come ascrivitismo cognitivista presenta due punti decisivi. *Da una parte*, ciò significa che la Filosofia del diritto

distinzione fra cognitivismo e non-cognitivismo come tale». A prescindere dal fatto che Ostritsch – cosa difficilmente possibile in una relazione su un congresso – non fornisce alcuna indicazione su come Hegel possa fare ciò, non è neanche del tutto chiaro come dovrebbe configurarsi una tale manovra. Ad ogni modo, se si considera la tesi del cognitivismo come compatibile con il fatto che gli enunciati morali possano compiere anche funzioni diverse da quelle cognitive, allora non vi è alcuna ragione concreta per pensare che Hegel avrebbe dovuto respingere del tutto questa distinzione, la quale in realtà gli era familiare nel rifiuto del non-cognitivismo morale del suo tempo.

³⁶¹ D. MOYAR, *Hegel's Conscience*, cit., offre un'ampia analisi sistematica della concezione hegeliana della coscienza morale.

³⁶² Si veda in particolare la sez. 3 del primo capitolo (*infra*, pp. 48-50).

assume un'impostazione metafisico-descrittiva rispetto all'ambito dei fenomeni della filosofia pratica e ciò in un duplice senso: in primo luogo, rispetto al proprio ambito di oggetti, la filosofia si comporta in modo descrittivo e ricostruttivo e non formula quindi alcuna pretesa a livello di queste stesse pratiche. Hegel, infatti, vede la funzione e la portata della Filosofia del diritto nell'identificazione e sistematizzazione delle pretese reciproche avanzate dai soggetti nelle loro pratiche e istituzioni sociali. In secondo luogo – e questo è l'aspetto metafisico –, la Filosofia del diritto descrive e ricostruisce la grammatica reale delle pratiche sociali, spiegandola e sistematizzandola mediante categorie filosofiche e figure giustificative³⁶³. Sulla base di presupposti metafilosofici e filosofici cui Hegel accenna solo brevemente all'inizio dei *Lineamenti*, una tale ricostruzione si rapporta quindi in modo anche critico e normativo al suo ambito di oggetti, dal momento che a questo ambito nel suo complesso, a singole parti o anche a sue esecuzioni concrete viene applicato uno standard esterno, ossia «l'*idea del diritto*, il concetto del diritto e la realizzazione di esso» (§ 1). La premessa di Hegel è che «la scienza del diritto è *una parte della filosofia*» (§ 2) e, pertanto, l'ambito dei suoi fenomeni può e deve essere commisurato a uno standard che «quanto al suo *divenire* cade al di fuori della scienza del diritto» (§ 2); allo stesso tempo, tuttavia, in questo ambito si danno realtà e forma, cosicché il dispiegarsi di questo concetto del diritto può essere inteso al contempo come «l'immanente proprio sviluppo della cosa stessa» (§ 2) di questo ambito dei fenomeni³⁶⁴.

Dall'altra parte – questo è il secondo punto decisivo –, la mia proposta interpretativa implica la tesi secondo cui Hegel comprende in modo cognitivista le pratiche, presenti nelle nostre istituzioni sociali, dell'avanzare e riconoscere (o respingere) pretese reciproche da parte dei soggetti. Queste pretese, e le interazioni in cui esse vengono negoziate, hanno un nucleo cognitivo che Hegel deduce dal rapporto fra pensare e volere, da un lato, e dalla sua concezione razionalista dell'autoriferimento in prima persona mediante "io", dall'altro. Il volere è costituito proposizionalmente e rimanda a standard intersoggettivi di

³⁶³ È evidente che in questa interpretazione e ricostruzione delle pratiche sociali, e dell'autocomprensione che gli agenti trovano in esse, Hegel compie delle revisioni, giustificate dalle sue premesse filosofiche, considerevolmente più ampie di quelle che risultano dalla concezione originaria di Strawson; cfr. su ciò l'Introduzione a P.F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959 (trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. di E. Bencivenga, Introduzione di M. Ferraris, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 23-26), e, per una determinazione della filosofia hegeliana nel campo di tensioni fra filosofia terapeutica e metafisica revisionista, M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, capp. 2 e 3 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 37-73).

³⁶⁴ Per un'esposizione informativa dei caratteri specifici della comprensione hegeliana della metafisica cfr. S. HOULGATE, *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, cap. 5.

razionalità mediante i quali si possono giustificare o criticare pretese. La volontà libera – questo è uno degli obiettivi filosofici principali di Hegel, obiettivo che egli cerca di realizzare già nella parte del sistema “Spirito soggettivo” – deve sempre avere la forma di un atteggiamento proposizionale alla prima persona per poter fungere da principio costituente dei diritti (nel senso generale delle pretese reciproche, legittime e giustificabili dei soggetti)³⁶⁵. Pertanto, a tutte le nostre pratiche e istituzioni sociali, all’interno delle quali i soggetti avanzano reciprocamente pretese, sottostà il principio della volontà libera, ossia una struttura comune che può essere spiegata filosoficamente e dimostrata come principio dell’intero ambito di questi fenomeni.

2.1. L’ipotesi interpretativa centrale: alcuni indizi

L’ipotesi interpretativa alla base delle mie considerazioni può essere formulata nel modo seguente:

(Tesi) La Filosofia del diritto di Hegel è una spiegazione e sistematizzazione filosofica delle nostre pratiche dell’avanzare e adempiere pretese di validità valutative e normative.

Prima di menzionare tre vantaggi della mia proposta interpretativa, vorrei innanzitutto presentare due indizi che parlano a favore del fatto che Hegel si volga all’ambito della filosofia pratica a partire da una prospettiva metafisico-descrittiva. In termini generali, in questo approccio non si tratta di intervenire a livello della pratica valutativa e normativa stessa, dando ad esempio giustificazioni per determinate norme o giudizi etici. L’obiettivo è piuttosto quello di *spiegare* queste pratiche, così come le regole e i principi (o la loro grammatica) che le organizzano. Se in tale esposizione compaiono norme o giudizi etici, allora il filosofo, se rimane fedele al proprio programma, dovrebbe menzionarli, ma non utilizzarli.

Se si osserva l’argomentazione hegeliana alla luce di queste premesse, si possono allora trovare numerose tracce di una tale struttura. Una prova *diretta* di ciò è, ad esempio, il passaggio in cui Hegel introduce il comando giuridico che sta alla base del Diritto astratto:

1. La personalità contiene in genere la capacità giuridica e costituisce il concetto

³⁶⁵ Nel capitolo Moralità dei *Lineamenti* (§§ 110-112), sulla scorta di una spiegazione del nostro concetto di “azione” e della nostra autocomprensione in quanto agenti liberi, Hegel determina ulteriormente la struttura di questo atteggiamento proposizionale alla prima persona nei termini di una concezione dell’intenzionalità delle azioni; in dettaglio su ciò cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, cap. 2 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 73-109), e C. SCHMIDT AM BUSCH, „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie, de Gruyter, Berlin 2011, pp. 157-170.

e la base pur essa astratta del diritto astratto e perciò *formale*. Il comando giuridico [*Rechtsgebot*] è perciò: *sii una persona e rispetta gli altri come persone* (§ 36: trad. modificata).

Il primo aspetto sul quale voglio soffermarmi è la parte finale di questo paragrafo. Il comando di cui si parla è chiaramente un imperativo: se fosse lo stesso Hegel a formularlo, ci si aspetterebbe quindi un punto esclamativo. Lo stile del paragrafo, tuttavia, mostra in modo inequivocabile come Hegel qui si limiti semplicemente a *menzionare* questo comando giuridico, senza però avanzare la pretesa di validità che accompagnano un imperativo.

Il secondo punto, che parla altrettanto a favore della mia ipotesi interpretativa, consiste nel fatto che Hegel, in questo paragrafo, deduce il comando giuridico come conseguenza (mediante il «perciò») della frase precedente. Ciò è allora ammissibile solo se nella frase precedente è contenuto un elemento dal quale è effettivamente possibile dedurre degli imperativi o altre forme di comando in generale. Assumiamo che, in questa sede, Hegel non voglia semplicemente esporre un ragionamento difettoso dal punto di vista logico o qualcosa che noi non riusciamo a cogliere nelle nostre pratiche, bensì ammetta la correttezza di questa deduzione³⁶⁶. Allora «personalità» dev'essere una caratterizzazione o un'attribuzione di status la cui esecuzione è accompagnata dall'attribuzione di diritti e doveri³⁶⁷. Tuttavia, questo è – come esposto sopra – il nucleo stesso dell'analisi ascrittivista di tali enunciati: quindi si può dedurre qui un imperativo solo se la caratterizzazione di *X* come persona rappresenta al contempo l'ascrizione di uno status valutativo o normativo.

Una prova *indiretta* della mia ipotesi interpretativa può essere invece ricavata dalla seguente osservazione. Nei §§ 110-112, spiegando la struttura alla prima persona delle intenzioni, Hegel passa dalla prospettiva della terza persona, cioè la prospettiva di chi sta rendendo conto, a quella della prima persona:

Questa identità nel contenuto ottiene però nel punto di vista morale, ove la libertà, questa identità della volontà con sé, è per essa (§ 105), una più precisa determinazione peculiare.

a) Il contenuto è per me, siccome il *mio*, determinato in modo tale che esso nella sua identità non soltanto come mio fine *interno*, bensì anche in quanto esso ha ricevuto l'*oggettività esteriore*, *contenga per me* la mia soggettività (§ 110: trad.

³⁶⁶ Considerato il significato del concetto di “persona” per l'intera Filosofia del diritto hegeliana, in generale, e per la sua ricostruzione sistematica del Diritto astratto, in particolare, a mio avviso non si danno alternative a questo assunto.

³⁶⁷ Per un'analisi più precisa del concetto hegeliano di “personalità” cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 8 (trad. it. *La realtà dello spirito*, cit., pp. 146-160); una presentazione teorica dei diversi modi d'uso del concetto di “persona” si trova in Id., *Person*, de Gruyter, Berlin 2012², pp. 1 e sgg. Nel cap. 3 del presente volume ho discusso il problema di quali siano i contesti di giustificazione in cui si collocano l'uso descrittivo e quello prescrittivo di questo concetto.

modificata).

Mentre la prima frase di questo paragrafo è formulata dalla prospettiva di colui che sta semplicemente rendendo conto – sottoponendo il suo armamentario filosofico alla nostra autocomprensione in quanto soggetti morali («per essa») – nella seconda frase Hegel passa al modo della prima persona. Il paragrafo successivo assume di nuovo la prospettiva della prima frase del § 110, ma poi la prima frase del § 112 è nuovamente formulata nel modo della prima persona, prima che Hegel nella frase successiva cambi ancora una volta³⁶⁸. Qualcosa di simile può essere osservato anche in altri luoghi dei *Lineamenti*, ad esempio nell'Annotazione al § 132, e compare sistematicamente ogni qualvolta Hegel vuole menzionare un atteggiamento proposizionale alla prima persona al fine di identificarne la grammatica (in questo caso, la grammatica dell'intenzione)³⁶⁹. Se la specificità dell'autoriferimento in prima persona mediante "io" è costitutiva del fenomeno corrispondente, allora quando si menziona tale impostazione essa non può andare persa. Secondo Hegel, le specificità di questa autocomprensione espressa mediante il termine "io" hanno un'importanza decisiva per la Filosofia del diritto e devono perciò essere spiegate nel dettaglio proprio attraverso l'analisi dell'intenzionalità delle azioni, in modo da poter così comprendere i diversi aspetti della nostra prassi di valutazione delle azioni. Per assicurare ciò, o si deve citare l'autoriferimento in prima persona di un altro soggetto – col che però si farebbe riferimento solo a un caso concreto e non si potrebbe visualizzarne la struttura generale, dal momento che questa probabilmente non è inclusa in modo esplicito nell'autoriferimento citato; o si deve optare per un'esposizione alla terza persona dell'autoriferimento mediante "io", esposizione che rechi con sé l'informazione che colui che parla riferendosi a se stesso *sa* anche di riferirsi a se stesso³⁷⁰. Ai tempi di Hegel, gli strumenti logici e semantici per conservare queste speciali condizioni epistemiche dell'uso di "io" anche nelle frasi descrittive non erano ancora stati sviluppati. Perciò egli qui ripiega sulla soluzione di conservare queste specificità passando al modo espositivo della prima persona. Nonostante Hegel qui abbandoni in modo evidente il livello descrittivo, questi

³⁶⁸ Anche le frasi successive del paragrafo, staccate attraverso i trattini dalle due prime frasi del § 112, apportano ulteriori cambi di prospettiva.

³⁶⁹ Ovviamente, devono essere distinte da questo tipo di asserzioni quelle frasi formulate in prima persona cui Hegel fa ricorso semplicemente per annunciare al lettore il suo modo di procedere (grosso modo come nell'Annotazione al § 140, dove Hegel scrive: «Voglio in quest'annotazione indicare brevemente le figure principali di questa soggettività, che son divenute correnti»).

³⁷⁰ La frase "Lui sta parlando di sé" può quindi essere vera anche se la persona che parla, indicata con "lui", non sa di star parlando di se stesso (ad esempio se usa un'etichetta che di fatto si applica esattamente a lui, ma senza esserne consapevole). Per colmare questa lacuna epistemica – che non può sussistere nell'uso corretto di "io" – la frase deve perciò recitare: "Lui sta parlando di se stesso", dove "stesso" indica la presenza del sapere dell'autoriferimento. Di fatto, i quasi-indicatori introdotti da Castañeda assolvono esattamente questa funzione.

luoghi testuali non devono essere considerati come una confutazione della mia ipotesi interpretativa. Al contrario: il fatto stesso che Hegel controlli questo cambiamento espositivo e lo compia per ragioni ricostruibili oggettivamente, dimostra come egli fosse in realtà consapevole dell'approccio metafisico-descrittivo della sua Filosofia del diritto.

2.2. Vantaggi della lettura proposta

La proposta di comprendere la filosofia pratica di Hegel come un ascrittivismo cognitivista e come una ricostruzione sistematizzante delle nostre pratiche sociali – pratiche nelle quali noi reclamiamo, riconosciamo o respingiamo mediante ragioni gli uni con gli altri delle pretese – implica tre vantaggi che vorrei presentare brevemente in questa sezione.

Il *primo* vantaggio sta nel fatto che la struttura della filosofia pratica di Hegel può così essere individuata e resa comprensibile. Hegel ha incorporato la sua Filosofia del diritto, in quanto “Spirito oggettivo”, nel suo sistema enciclopedico complessivo, compendiando poi questa parte del sistema nei *Lineamenti*. Ciò fa sì che egli, nella Filosofia del diritto, persegua in una volta sola due obiettivi filosofici che si collocano essi stessi, d'altra parte, in un contesto sistematico di giustificazione: da un lato, infatti, nella parte del sistema “Spirito oggettivo” il principio fondamentale della filosofia hegeliana – la soggettività come concetto e idea – si sviluppa e dispiega nella forma della volontà, manifestandosi come un sistema di pratiche e istituzioni sociali. Dall'altro lato, nell'esposizione di questo sviluppo Hegel comprende al contempo la *grammatica* alla base di queste pratiche e istituzioni come principio organizzativo, grammatica che in questo modo diviene filosoficamente evidente nel suo nesso razionale.

Questi due aspetti dello sviluppo concettuale che Hegel dispiega nei *Lineamenti* assolvono due funzioni giustificative: da una parte, viene individuata la struttura razionale di fondo delle nostre pratiche e delle nostre istituzioni sociali, sia nella loro struttura ideale che nella loro manifestazione sociale concreta³⁷¹. In questo modo, queste pratiche e istituzioni ricevono una giustificazione filosofica³⁷². Dall'altra parte, identificando come razionale il sistema delle nostre pratiche e istituzioni sociali, il sistema complessivo di Hegel dà anche prova di

³⁷¹ Come dimostra ERZSÉBET RÓZSA (*Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Fink, München 2005), c'è un obiettivo pratico che Hegel persegue con il suo progetto ermeneutico-ricostruttivo: rendere possibile all'individuo la conciliazione con le relazioni prosaiche della società moderna.

³⁷² Questa non dev'essere intesa come una giustificazione interna che viene adottata nelle pratiche stesse per giustificare una certa mossa dentro una determinata pratica. Detto in poche parole: in questo modo viene dimostrata, ad esempio, la razionalità del porgere delle scuse o anche dello stipulare contratti, ma non viene giustificata l'appropriatezza di una scusa concreta in una specifica situazione o della singola stipula di un determinato contratto.

se stesso. La premessa metafisica centrale di Hegel – dispiegare la soggettività come concetto e idea – è infatti incapace di giustificazione esterna, ma può dimostrare se stessa solo attraverso la giustificazione dei suoi differenti ambiti e fenomeni³⁷³. Di conseguenza, nella misura in cui Hegel, nella sua Filosofia del diritto, riesce a sviluppare una sistematizzazione e ricostruzione filosofica della grammatica delle nostre pratiche e istituzioni sociali, il sistema complessivo dimostra così anche il suo valore speculativo.

Questa doppia prospettiva del processo di sviluppo concettuale, che Hegel svolge per intero nel suo sistema enciclopedico, assume poi forme differenti nelle diverse sezioni, a eccezione del nesso di giustificazione, che rimane invece costante, doppio e interdipendente. Queste forme vengono poi nuovamente utilizzate da Hegel stesso per integrare le grammatiche locali e i principi costitutivi dei vari ambiti, in un nesso di sviluppo filosofico che, a sua volta, segue l'andamento concettuale della logica speculativa.

Da un lato, la proposta interpretativa qui presentata può cogliere in modo adeguato questa doppia prospettiva del sistema enciclopedico. Dall'altro, la forma concreta che sto indicando come "ascrittivismo cognitivista" rappresenta la configurazione specifica che il nesso sistematico assume all'interno della filosofia pratica. Va da sé, infatti, che questa prospettiva non è adatta alla ricostruzione della Filosofia della natura³⁷⁴. Ma questa non è affatto una debolezza della mia proposta, bensì un indizio di uno dei suoi punti di forza: la sensibilità al contesto.

Il *secondo* vantaggio di questa proposta interpretativa è che essa permette di distinguere fra i diversi livelli sui quali si muove l'esposizione di Hegel nei *Lineamenti* e, al contempo, di spiegare perché e in quale modo essi siano legati all'impianto generale della sua Filosofia del diritto.

Su uno di questi livelli Hegel può respingere i modelli concreti di giustifi-

³⁷³ Questo è il senso – senz'altro deflazionistico – che riceve il discorso di Hegel sull'"assoluto" nella lettura qui proposta. Non posso soffermarmi in questo contributo sulle conseguenze che da ciò derivano, ad esempio, per la Filosofia della religione di Hegel.

³⁷⁴ I numerosi fraintendimenti della Filosofia della natura di Hegel – che in parte vogliono legarlo a una prospettiva comprendente nei confronti della natura (in opposizione alla prospettiva esplicativa delle scienze naturali) – a mio avviso trovano proprio qui il loro fondamento concreto. A livello del contesto enciclopedico complessivo si dà effettivamente uno sviluppo logico-speculativo che dev'essere interpretato nel senso di una dialettica discorsiva. Tuttavia, da ciò non consegue affatto che lo sviluppo all'interno della grammatica dell'ambito stesso dei fenomeni rispetta il medesimo schema ordinativo. Ciò che ne segue è invece che Hegel deve avviare una metariflessione filosofica su come poter rendere filosoficamente comprensibili a loro volta le diverse costellazioni fra i due livelli e su come poterle al contempo integrare nello sviluppo concettuale del sistema complessivo. A mio parere, Hegel ha già intrapreso nella *Fenomenologia dello spirito* il tentativo di fornire l'onere di questa prova; per la ricostruzione di questo nesso in riferimento alla ragione osservativa e al trattamento scientifico-naturale del mentale cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 4 (trad. it., pp. 79-98).

cazione che si trovano nelle pratiche e istituzioni sociali – in un certo senso, in quanto ragioni [*Gründe*] dei soggetti stessi che interagiscono –, qualora questi siano incompatibili, direttamente o in base a presupposizioni, con la grammatica di queste stesse pratiche o istituzioni sociali. A illustrazione di questo tipo di critica possono essere portati due esempi: (i) nella sua analisi del porgere e accettare (o rifiutare) delle scuse, Hegel, da un lato, mostra come le scuse di un agente basate su una sua incapacità generale o su una sua capacità ridotta di intendere e di volere trascurano la differenza fra la rimozione generale di un agente dalla pratica stessa di attribuzione di responsabilità e la formulazione invece di punti di vista in grado di scusare in uno specifico caso concreto; dall'altro, Hegel sottolinea come il primo non presenta una discolpa del soggetto, ma comporta un prezzo elevato, poiché in questo modo l'agente in questione perde lo status normativo di persona (o di soggetto morale). Hegel però vede qui un danno più grande e una lesione più massiccia che nell'emissione di una sanzione³⁷⁵. (ii) Il secondo esempio si muove sul livello della funzionalità di un'istituzione sociale: nella sua spiegazione della sanzione giuridica mediante pena, Hegel esamina il tema della "ragione vendicativa" come possibile giustificazione di questa istituzione (§ 102). Egli poi rifiuta tale giustificazione in quanto deficitaria, dal momento che essa conduce a un regresso all'infinito, ossia alla provocazione di una ragione vendicativa da parte del sanzionato. Questo regresso non conduce alla pacificazione della situazione e all'indennizzo dell'illecito commesso, ma a ulteriori infrazioni alla legge e, complessivamente, a una situazione instabile. Rappresenta perciò un compito filosofico – possiamo intendere così l'argomentazione di Hegel – quello di giustificare l'istituzione giuridica della pena senza il ricorso alla vendetta come elemento motivante o legittimante³⁷⁶.

Sull'altro livello, Hegel può respingere proposte filosofiche interpretative e ricostruttive della grammatica delle nostre pratiche e istituzioni sociali qualora queste siano incompatibili, direttamente o in base a presupposizioni, con la grammatica di queste stesse pratiche e istituzioni sociali – e a questo punto ciò significa anche: qualora siano incompatibili con l'autocomprensione dei sogget-

³⁷⁵ Ovviamente, Hegel con ciò non vuole contestare la possibilità di principio dell'ammissibilità di tali esenzioni. Il suo argomento mira piuttosto a correggere l'errore che può essere alla base di un uso inflazionistico di questa strategia e inteso come discolpa o indulgenza per gli agenti in questione; in dettaglio su ciò cfr. *ivi*, cap. 10 (pp. 170-186). L'orientamento terapeutico ed ermeneutico-ricostruttivo della Filosofia del diritto hegeliana, contrariamente a quanto sostenuto da un'accusa di lunga data, non conduce obbligatoriamente al quietismo. Tuttavia, in questo orientamento complessivo della filosofia di Hegel si annida il pericolo di valutare troppo rapidamente le condizioni esistenti come manifestazioni adeguate della ragione e di ricorrere troppo poco al potenziale critico del filosofare – un pericolo che Karl Marx ha identificato come il positivismo della filosofia hegeliana.

³⁷⁶ Per la struttura dell'argomentazione hegeliana nei termini di una teoria della volontà cfr. *ivi*, pp. 59 e sgg. (pp. 53 e sgg.).

ti che agiscono in esse. Un esempio del confronto di Hegel con errori filosofici del genere è la sua critica alla concezione della coscienza morale che erra (§ 140 A), la quale, a suo parere, sfocia in una posizione incoerente, minando così il nucleo cognitivo delle nostre pratiche sociali. Un altro esempio sono tutte quelle concezioni soggettivistiche del bene che o riducono il bene a un sentimento, rappresentando quindi versioni emotiviste del non-cognitivismo (§ 126 A), oppure legano lo standard di valutazione del bene agli atteggiamenti valutativi del singolo soggetto (§ 140 A e § 132 A)³⁷⁷.

Se le concezioni filosofiche che Hegel qui critica fossero adeguate, allora risulterebbe inevitabilmente che la nostra pratica di avanzare, accettare e criticare ragioni pro o contro il riconoscimento di pretese reciproche si fonda su un errore. Tuttavia, ciò non è compatibile né con la comprensione che gli individui hanno di sé stessi, né con la grammatica di queste pratiche e istituzioni sociali – grammatica che nel sistema hegeliano complessivo viene dimostrata nella sua razionalità. Perciò Hegel, da un lato, critica i suoi avversari sul piano filosofico, dimostrando i loro errori; e dall'altro, richiama l'attenzione sulle conseguenze di tali filosofie erranee, conseguenze che disgregano le nostre pratiche e istituzioni sociali e che si manifestano quando (o se) i soggetti che agiscono in esse assumono queste letture filosofiche come propria autocomprensione.

Un *terzo* vantaggio che vedo nella proposta interpretativa qui presentata consiste nel fatto che l'impianto complessivo della filosofia pratica di Hegel comporta che l'etica filosofica si limiti alla formulazione e giustificazione di asserzioni morali concrete. Non è solo l'impianto complessivo dell'intera impresa – in quanto ermeneutica critico-ricostruttiva della realtà dello spirito divenuta sociale – a rendere esplicita questa autolimitazione (che Hegel ha ripetutamente enfatizzato nella sua critica all'utopismo filosofico). Anche il livello di astrazione sul quale si muovono la sua giustificazione e la sua critica delle nostre pratiche sociali e delle singole mosse al loro interno rappresenta un'autolimitazione plausibile – a mio avviso – dell'etica filosofica: a livello di giudizi normativi concreti, infatti, l'etica filosofica non ha degli esperti (eccezion fatta per il rifiuto di strategie di giustificazione e critica su un livello generale). Quale grado della pena sia appropriato (§ 101 A), quali scuse siano accettabili nel singolo caso (§ 132 A), o – come Hegel scrive in riferimento al monarca (§ 282 A) – chi debba essere graziato in quale situazione, dev'essere rimesso ai componenti della pratica sociale nelle istituzioni date o persino alla soggettività individuale del singolo. Coloro che da ciò deducono l'applicazione al caso particolare di norme

³⁷⁷ Nella sua discussione di come il diritto della volontà soggettiva possa essere integrato in una concezione cognitivista e retta da standard intersoggettivi della giustificazione delle pretese morali, Hegel mostra sia in cosa risieda la motivazione concreta di questo errore filosofico, sia come mai si perviene a conseguenze insostenibili quando si commette questo errore; in dettaglio su ciò cfr. *ivi*, cap. 10 (pp. 170-186).

e principi generali (accessibili unicamente alla filosofia pratica), commettono l'errore di "esattezza malriposta", eliminano il ruolo costitutivo della facoltà di giudizio del singolo e non tengono quindi adeguatamente conto né della situazione della ragion pratica, né dell'autonomia del singolo decisore³⁷⁸.

2.3. Premesse e obiettivi dimostrativi "forti" di Hegel

Alla base della Filosofia del diritto di Hegel c'è la tesi secondo cui tutte le nostre pratiche e istituzioni sociali possono essere spiegate come configurazioni (§ 32) e differenziazioni interne via via più complesse del concetto di "volontà libera" e inserite in un contesto filosoficamente identificabile come razionale. In riferimento all'ambito dei fenomeni della filosofia pratica, si tratta senz'altro di un assunto teorico forte. Dietro tale assunto – e ciò è dovuto al carattere sistematico della filosofia hegeliana – si trovano premesse metafisiche esigenti e obiettivi dimostrativi che vanno ben oltre la pretesa di una ricostruzione e sistematizzazione filosofica delle nostre pratiche e istituzioni sociali. La differenziazione concettuale interna del concetto di "volontà" segue essa stessa una struttura generale sviluppata nella *Scienza della logica* e giustificata dal fatto che Hegel la identifica come una totalità necessaria, completa e priva di alternative delle categorie attraverso le quali si costituisce la soggettività. Ciò si manifesta anche nelle pretese di validità della sua Filosofia del diritto: certamente Hegel non è tenuto a esigere che le sue categorie logiche coprano in ogni dettaglio la grammatica di questo ambito di fenomeni; e sulla base dell'esatta struttura dello sviluppo categoriale nella sua Logica, può forse anche concedere il fatto che i principi fondamentali della Filosofia del diritto siano sottodeterminati e che possano quindi essere specificati ulteriormente solo facendo riferimento ai relativi contesti. Ma deve tuttavia necessariamente affermare che la sua spiegazione e sistematizzazione filosofica è priva di alternative e conclusa, perlomeno a livello filosofico fondamentale, affinché le nostre pratiche e istituzioni sociali divengano comprensibili nella loro necessità logico-concreta e siano con ciò, in senso hegeliano, giustificate³⁷⁹.

³⁷⁸ Considerare questo aspetto della filosofia pratica hegeliana come un vantaggio è certamente controverso e dipende dalle mie premesse metaetiche; cfr. su ciò A. VIETH, M. QUANTE, *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, «Ethical Perspectives», 2010, XVII (1), pp. 5-39.

³⁷⁹ Ostritsch ha criticato la mia convinzione, espressa al congresso hegeliano di Stoccarda, secondo cui non dobbiamo per forza accettare, e a buon diritto, gli assunti metafisici e i forti obiettivi dimostrativi di Hegel. Tuttavia, egli dà con ciò per scontato che, dal mio punto di vista, «le sedicenti premesse altamente metafisiche vadano a finire, nel caso della *Filosofia del diritto*, semplicemente nella pretesa di intraprendere un'analisi concettuale immanente della volontà libera» („*Freiheit – Liberté – Freedom*“, cit., p. 594). Questa però non è la mia posizione, come dovrebbe d'altronde essere stato chiarito dalla mia precedente distinzione fra la tesi teorica forte sulla filosofia pratica e l'esigente premessa metafisica del sistema nel suo complesso. Perciò la critica espressa da Ostritsch in questa sede non va a segno; tuttavia, gli sono comunque grato,

Ovviamente, ogni interpretazione dei *Lineamenti* deve fare attenzione a queste condizioni metafisiche generali e a questi obiettivi dimostrativi della filosofia hegeliana; ma se si intende rinunciare, e a buon diritto, alle pretese forti di giustificazione della filosofia, è comunque possibile prendere sul serio da un punto di vista sistematico la Filosofia del diritto di Hegel e ritenerla solida, senza però accettarne gli alti oneri probatori³⁸⁰. A partire da questo presupposto, si possono evincere persino due aspetti preziosi dal fatto che la Filosofia del diritto di Hegel sia parte di un sistema enciclopedico complessivo. Da un lato, l'inizio e la fine della Filosofia del diritto rimandano ad altre parti del sistema e, con ciò, ad ambiti di fenomeni "limitrofi". Se si guarda alla parte antecedente la Filosofia del diritto – lo Spirito soggettivo – si apre infatti la possibilità di riferire la filosofia pratica all'antropologia filosofica e alla filosofia generale della mente (nel senso dell'attuale *philosophy of mind*)³⁸¹. Se si guarda invece alla parte successiva del sistema – lo Spirito assoluto –, diviene possibile una riflessione sulla questione dei nessi filosofici fra le nostre pratiche e istituzioni sociali e i principali mezzi culturali di autointerpretazione che Hegel, notoriamente, chiama Arte, Religione e Filosofia³⁸².

Oltre a ciò, l'impianto logico-speculativo di fondo dello sviluppo concettuale consente una lettura accattivante della tesi hegeliana del togliimento della moralità nell'eticità, che Hegel stesso caratterizza, con esplicito rimando alla sua Logica (§ 135 A), come un movimento di integrazione³⁸³. Sulla base di questa descrizione, si apre la possibilità di non dover più leggere la determinazione hegeliana del rapporto tra moralità ed eticità come primato lessicale della validità della seconda rispetto alle pretese della prima. Più plausibile (e meglio conciliabile con le argomentazioni hegeliane) è infatti l'interpretazione secondo cui Hegel fa qui ricorso alla figura argomentativa pragmatista del *default-and-challenge*, una variante della sua figura logico-riflessiva del porre e presupporre: l'avanzare specifiche pretese morali presuppone – secondo questa lettura – la validità di convinzioni etiche [*sittlicher*], ossia di convinzioni normative fattual-

perché mi ha spinto a formulare in modo più chiaro questo punto della mia proposta interpretativa.
³⁸⁰ Ho presentato altrove (M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 3 [pp. 58-76]) le ragioni per cui sono dell'idea che Hegel non possa rivendicare alcuna necessità per i suoi assunti metafilosofici.

³⁸¹ Sul nesso con l'antropologia filosofica cfr. L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, cap. 11, e con la *philosophy of mind* cfr. C. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, capp. 1-3.

³⁸² Cfr. su ciò W. DUDLEY, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, cap. 4.

³⁸³ Cfr. su ciò L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, cit., cap. 12; e F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2000, cap. 7.

mente condivise, che consentano di formulare e rendere comprensibili quelle pretese. I conflitti morali, infatti, hanno bisogno, come sfondo normativo e valutativo condiviso, di un'eticità vissuta, altrimenti non si darebbe la possibilità stessa del dissenso. Questa relazione generale di dipendenza esclude quindi che si possano fondare o giustificare le pretese di validità dell'eticità *nel loro insieme* attraverso quelle della morale. Ma ovviamente essa consente alle pretese morali, in singoli casi, di avere e ottenere la precedenza su quelle etiche³⁸⁴. Hegel stesso non fornisce in alcun luogo della sua Filosofia del diritto delle risposte a questioni sollevate da conflitti morali concreti o da conflitti fra pretese morali e pretese etiche. Le sue risposte – come mostrano ad esempio la sua discussione della tragedia greca o le sue osservazioni sui rivoluzionari morali – si muovono sempre su un livello generale, riguardante i principi e la grammatica delle nostre pratiche sociali. Questa reticenza – che rende esplicita la tesi hegeliana della capacità limitata della filosofia pratica – è sicuramente qualcosa di cui rammaricarsi e può essere forse corretta da un'etica filosofica orientata in modo diverso. Ma nonostante questa autolimitazione, il modo stesso di procedere di Hegel ha per lo meno ancora il potenziale per renderci comprensibile la struttura dei conflitti derivanti, nei singoli casi, dalle tensioni fra le diverse pratiche sociali e fra istituzioni confliggenti.

3. Portata e limiti di questa proposta interpretativa

Vorrei concludere questo contributo indicando la portata e i limiti della mia proposta interpretativa e discutendo tre obiezioni a mio avviso centrali che si potrebbe muovere contro la mia proposta.

In primo luogo: non è chiaro perché il principio che costituisce e organizza le nostre pratiche e istituzioni sociali debba essere la volontà libera. Questa obiezione ammette diverse letture che, a mio avviso, richiedono repliche distinte. Quindi (i), da un lato, ci si può riferire al fatto che Hegel non può dimostrare che le nostre pratiche e istituzioni sociali possono essere spiegate e ricostruite in modo sistematico solo attraverso la sua concezione della volontà. Per la filosofia pratica – secondo questa obiezione – non dovrebbe infatti essere possibile analizzare le nostre pratiche e istituzioni sociali in modi diversi, cioè basandosi su principi e concezioni alternativi. Essendomi già pronunciato in questo contributo sulla rinuncia alla pretesa hegeliana di un'assenza di alternative e di una fondazione ultima, nel mio caso questa obiezione non rappresenta una sfida. Tuttavia, a essa si può comunque ribattere che la sua plausibilità dipende dal

³⁸⁴ Per maggiori dettagli su ciò cfr. la mia analisi in M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 13 (pp. 225-239).

presentare effettivamente tali alternative e dal dimostrare che esse sono potenti almeno tanto quanto la Filosofia del diritto di Hegel. Quindi (ii), con la prima obiezione si può anche intendere che la concezione hegeliana della volontà non è sufficiente, da sola, a spiegare e sistematizzare adeguatamente tutte le nostre pratiche e istituzioni sociali. Per poter sviluppare una filosofia pratica adeguata, abbiamo bisogno – secondo la controproposta che accompagna questa obiezione – di ulteriori principi etici, indipendenti dalla concezione hegeliana della volontà. Se questa obiezione fosse legittima – cosa che dovrebbe essere dimostrata in un apposito progetto teorico – potrei allora attenermi alla mia ipotesi interpretativa, secondo la quale Hegel difende una posizione monista, ma sarei costretto ad ammettere che la sua concezione della volontà non è abbastanza ricca e complessa da integrare gli altri principi messi in campo da etiche filosofiche concorrenti e *prima facie* plausibili. Interpretare la filosofia hegeliana in una prospettiva sistematica non significa vincolarsi alla tesi per cui questa filosofia è effettivamente adeguata dal punto di vista sistematico; di conseguenza, ciò non costituirebbe per principio un danno, anche se diminuirebbe significativamente l'incentivo a realizzare un tale progetto interpretativo. Tuttavia, anche in riferimento a questa lettura della prima obiezione vale il fatto che la sua forza dipende dalla plausibilità delle alternative prospettate e da quanto potente risulti, in ultima istanza, la concezione hegeliana della volontà³⁸⁵. Infine (iii), la prima obiezione può anche essere intesa nei termini per cui con la volontà libera si renderebbe base dell'etica un criterio psicologico e individualistico (o monologico), fattualmente inadeguato. Anche questa lettura può essere respinta in modo convincente. Da un lato, la volontà per Hegel non è un criterio psicologico, ma riguarda la grammatica del contenuto proposizionale delle pretese che noi avanziamo, riconosciamo o anche criticiamo all'interno di pratiche e istituzioni sociali³⁸⁶. Dall'altro lato, è evidente che "libertà" non significa mera libertà d'azione o d'arbitrio, quanto la dimostrazione di pretese di validità avanzate attraverso azioni all'interno di uno spazio sociale. Come mostra l'analisi della concezione hegeliana dell'azione, si tratta di una libertà cognitiva e costituita socialmente. La prima obiezione va quindi semplicemente a vuoto.

In secondo luogo: il fatto che Hegel incorpori la filosofia pratica nel suo sistema complessivo – un sistema altamente carico in senso metafisico – comporta delle distorsioni nella spiegazione e ricostruzione delle nostre pratiche e istituzioni sociali, distorsioni che sono – questa è la seconda obiezione – inaccettabili da un punto di vista etico e inadeguate da un punto di vista sistematico³⁸⁷.

³⁸⁵ I motivi del mio ottimismo su questo punto si trovano espressi ivi, soprattutto capp. 12-14 (pp. 206-262).

³⁸⁶ In dettaglio su ciò cfr. R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, capp. 4-6.

³⁸⁷ Su ciò cfr. la discussione in M. THEUNISSEN, *Sein und Schein*, Shurkamp, Frankfurt am Main

Varianti eminenti di questa obiezione sono i discorsi su una “intersoggettività soppressa” [*verdrängen*] nella Filosofia del diritto di Hegel o sul sottosviluppo dei diritti di protezione dell’individuo dinanzi a uno stato deificato, dovuto al movimento totalizzante dell’identità e alla conservazione dell’esistente in quanto ragione³⁸⁸. Su questa obiezione c’è da dire che dev’essere innanzitutto documentata, nelle sue varianti specifiche, all’interno dei *Lineamenti*. Qualora ciò riuscisse, bisognerebbe allora chiedersi se queste distorsioni siano realmente inaccettabili nei fatti e, nel caso fosse così, se costituiscano conseguenze inevitabili della struttura generale della filosofia pratica di Hegel. Può anche darsi che la relazione tra il livello metafisico che organizza la filosofia hegeliana e le grammatiche regionali dei singoli ambiti di fenomeni sia più indiretta e lasci più spazio alle interpretazioni di quanto Hegel abbia ammesso (o lasci spazio anche ad altre valutazioni rispetto a quelle che Hegel stesso ha ritenuto di fatto adeguate). Se si potesse dimostrare una connessione così stretta e necessaria – come supposto da questa seconda obiezione –, allora rimarrebbe come possibile reazione la seguente strategia: in un primo momento, dovrebbero essere disaccoppiate l’ipotesi interpretativa e la tesi secondo cui Hegel ha presentato una filosofia pratica realmente adeguata. In un secondo momento, sarebbe poi da accertare quali modifiche debbano essere apportate al suo sviluppo sistematico per evitare le conseguenze che si ritengono indesiderate e, a buon diritto, implausibili. Se non si accettano le forti pretese metafisiche di giustificazione del sistema generale hegeliano, questo rappresenta allora uno spazio concettuale nel quale si potrebbe perfezionare, o anche correggere, la filosofia pratica di Hegel³⁸⁹.

In terzo luogo: la proposta interpretativa qui abbozzata non può ricostruire adeguatamente la funzione della sezione “La storia del mondo”, con la quale si conclude la Filosofia del diritto di Hegel. Anche questa obiezione consente (almeno) due letture. Con essa si può infatti intendere, *da un lato*, che non ha senso concepire la storia del mondo stessa come una pratica sociale che può essere colta nei termini della strategia interpretativa qui proposta. A mio parere, tuttavia, ciò non risulta convincente per due ragioni: in primo luogo, dal momento che Hegel ha concepito gli stati come istituzioni che si trovano in relazioni di riconoscimento e sviluppano in questo modo un’autocoscienza delle loro rispettive

1980, pp. 472 e sgg.; e A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, cit., pp. 28 e sgg. (pp. 48 e sgg.).

³⁸⁸ Su ciò cfr. L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, cit., cap. 15; e ID., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010, pp. 93-114 e 117-130.

³⁸⁹ Non voglio negare che facendo ciò possa aprirsi un divario fra la pretesa di presentare un’interpretazione quanto più fedele possibile e il desiderio di ricavarne una concezione solida e attraente dal punto di vista sistematico. Fino a che punto si è disposti ad allargare questo divario – ammesso che la seconda obiezione sia plausibile – dipende, in ultima istanza, dagli interessi teorici degli interpreti.

identità³⁹⁰. In secondo luogo, si può anche determinare la funzione della storia in una forma depotenziata, cosicché il riferimento di un certo sistema di pratiche e istituzioni sociali a un sistema di pratiche e istituzioni storicamente diverso sia costitutivo del divenire consapevoli del proprio specifico orientamento valutativo e normativo. Ad esempio, se le esperienze storiografiche appartengono all'autocomprensione dei soggetti che agiscono in queste pratiche e istituzioni, allora nella dimensione storica dell'autorelazione normativa si trova una ragione sistematica per cui Hegel fa concludere la sua filosofia pratica con la storia del mondo³⁹¹. *Dall'altro lato*, questa terza obiezione può anche essere usata per affermare che Hegel è costretto a servirsi di una filosofia della storia così esigente dal punto di vista metafisico per adempiere al suo programma, ossia per spiegare e giustificare la totalità delle pratiche e delle istituzioni sociali³⁹². Intesa così, la mia risposta – come negli altri due casi – è semplicemente che questa obiezione va a vuoto se si distinguono gli oneri probatori e le pretese della Filosofia del diritto hegeliana da quelli che risultano dall'impianto della sua Logica e del suo sistema complessivo. Come problema a ciò connesso, tuttavia, la terza obiezione, in quest'ultima lettura, dev'essere presa in considerazione almeno per il fatto che così viene osservato se e in quali luoghi la ricostruzione che Hegel fa delle nostre pratiche e istituzioni sociali non rende giustizia a questo ambito oggettuale per ragioni che si devono all'impianto metafisico complessivo della sua filosofia. Anche qui però dev'essere prima di tutto giustificato che si tratti effettivamente di un'inadeguatezza e poi va dimostrato che tale inadeguatezza derivi dalla sistematica della Logica hegeliana.

Forse al lettore che ha pazientemente seguito fino a questo punto la mia proposta si impone un'ulteriore, ovvia obiezione: la strategia interpretativa qui presentata si accorda con l'intera Filosofia del diritto di Hegel e può reggere lungo tutto il testo dei *Lineamenti*? Per quanto legittima sia anche questa obiezione, si può rispondere a essa solo mettendo in atto la strategia interpretativa delineata in questo contributo. Si mostrerà allora quanto sia effettivamente solida la

³⁹⁰ Fornisco una panoramica delle diverse costellazioni di riconoscimento che Hegel ha integrato nella sua concezione della volontà, e alle quali appartiene anche quella fra gli stati, in M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 12 (pp. 206-224).

³⁹¹ Questa dimensione storiografica, tuttavia, non è necessaria alla formazione di una tale identità costituita attraverso esperienze di differenza, poiché potrebbe essere radicata anche in una pluralità di sistemi coesistenti di pratiche e istituzioni sociali. In alternativa, persino il caso limite di una totalità universale e in sé differenziata di tali pratiche e istituzioni sociali potrebbe essere presumibilmente dimostrato come un quadro sufficiente per lo sviluppo di una tale identità, se si assume che i singoli sottosistemi, attraverso la delimitazione rispetto ad altri sottosistemi, possono essere sollecitati affinché la loro grammatica interna, di volta in volta specifica, divenga riflessiva.

³⁹² Su questo nesso problematico cfr. E. WEISSER-LOHMANN, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*, Fink, München 2011, cap. 9; e E. ANGEHRN, *Geschichte und System*, in *Logik und Realität*, hrsg. von C. Jamme, Y. Kubo, Fink, München 2012, pp. 247-258.

proposta di interpretare la Filosofia del diritto di Hegel come un ascrittivismo cognitivista, posizionandola così nell'attuale discussione filosofica come una posizione proficua dal punto di vista sistematico.

La dottrina dell'essenza. Sezione prima. L'essenza come riflessione entro lei stessa³⁹³

I lettori peggiori sono quelli che si comportano come soldati che saccheggiano: arraffano certe cose di cui possono aver bisogno, insudiciano e gettano per aria il resto e bestemmiano su tutto.

(Friedrich Nietzsche)

Introduzione

Nella sua *Scienza della logica*, Hegel fa emergere la Logica dell'essenza come risultato necessario del collasso della Logica dell'essere³⁹⁴. L'autocontraddittorietà di un'ontologia impostata secondo la Logica dell'essere conduce così a una nuova concezione, nella quale viene riconosciuta esplicitamente la funzione costitutiva delle prestazioni della soggettività. È stato infatti proprio l'occulta-

³⁹³ Considerata la particolare difficoltà che la traduzione di questo saggio ha richiesto, vorrei qui ringraziare Federico Orsini per le preziose indicazioni che mi ha fornito nella fase di revisione del testo (*NdT*).

³⁹⁴ I testi di Hegel vengono citati dall'edizione critica dei *Gesammelte Werke* (GW) a cura della Hegel-Kommission dell'Accademia delle scienze e delle arti del Nordrhein-Westfalen, in collaborazione con lo Hegel-Archiv dell'Università di Bochum. Si fa uso delle seguenti abbreviazioni: GW 11 = *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978 (trad. it. *Scienza della logica. 1. La logica oggettiva. Libro secondo. L'essenza [1813]*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro, F. Orsini, Verifiche, Padova 2018); GW 19 = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen, H.C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989; GW 20 = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen, H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 2002 e sgg., 3 voll.). I riferimenti riportano, in ordine, il numero del volume nei GW, della pagina e della riga, seguiti dall'indicazione fra parentesi quadre del numero di pagina nella traduzione italiana (quando viene indicata la sola ricorrenza tedesca significa che il riferimento è all'ultima pagina citata della traduzione) (*NdT*).

mento di queste ultime a impedire alla Logica dell'essere di rendere giustizia alla pretesa di verità e sapere, immanente in ogni pensiero. Letta in modo sistematico, l'esposizione hegeliana del fallimento della Logica dell'essere può essere quindi interpretata come una critica a ogni programma di naturalismo che cerca di livellare in una concezione unidimensionale dell'assoluto la differenza fra essere ed essenza, colta come differenza fra fatticità e validità ed espressa tutta a favore del primo termine. Secondo la convinzione di Hegel, infatti, le concezioni eliminative o riduzioniste non possono riconoscere una validità propria alle prestazioni costitutive della soggettività.

Se si sviluppa invece una concezione in cui queste prestazioni divengono esplicite, si passa allora – nella terminologia di Hegel – dal paradigma della Logica dell'essere a quello della Logica dell'essenza. Dal punto di vista sistematico, è illuminante ricostruire la Logica dell'essenza sulla scorta dell'analisi fichtiana dell'autocoscienza nella forma dell'autoriferimento alla prima persona³⁹⁵. In quanto presupposto, l'io è attività – Fichte parla di *Tathandlung*, azione-in-atto – e non, per esempio, il modo d'essere di una cosa. In quanto autocoscienza, poi, questa azione-in-atto è autoriferentesi e, in quanto pretesa di conoscenza o di sapere, si presenta in forma proposizionale e quindi costituita linguisticamente. Questa attività è un riferimento linguistico a se stessa: con "io" il parlante ha se stesso come referente e, se impiega "io" in modo competente, sa di riferirsi con ciò esclusivamente a se stesso.

Se si osserva questa struttura nella sua interezza, si tratta di un'autodeterminazione costituita concettualmente, nella quale si presenta un'unità fra autoriferirsi e oggetto di questo autoriferimento. Nell'autocoscienza, infatti, ciò che si riferisce a sé e ciò cui, in questo modo, viene fatto riferimento sono identici. Allo stesso tempo, in questa struttura dev'essere inclusa una distinzione, poiché il riferirsi e l'oggetto del riferimento sono due ruoli in cui il parlante dell'espressione alla prima persona si trova quando si riferisce a sé con "io". Quando, attraverso l'espressione "io", mi costituisco e mi rendo al contempo riconoscibile come parlante, ossia come autore dell'espressione in questione, compio un atto linguistico in cui entrambi i ruoli divengono distinguibili come momenti di un'unità di base (dell'atto linguistico stesso) e, allo stesso tempo, restano riferiti l'uno all'altro. Hegel dispiegherà questo movimento nella sua concezione della riflessione e, a partire da questa, svilupperà il suo programma di una deduzione delle categorie che lui chiama "determinazioni-della-riflessione"³⁹⁶.

³⁹⁵ Vorrei lasciare esplicitamente aperta in questo luogo la possibilità che si diano anche altri modelli interpretativi della Logica dell'essenza di Hegel, come consigliato dalla lettura di Klaus Hartmann: «La concezione hegeliana dell'essenza è un'astrazione strutturale che copre una ricchezza di casi» (K. HARTMANN, *Hegels Logik*, de Gruyter, Berlin 1999, p. 165).

³⁹⁶ Su ciò cfr. S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette 2006, cap. 1.

In questa ontologia dell'autocoscienza, l'essere non vale più come ciò che è primario: all'interno dell'autodispiegamento logico-riflessivo dell'essenza, esso riceve piuttosto lo status di parvenza [*Schein*], che dev'essere decifrata per intero sia epistemologicamente che ontologicamente³⁹⁷. Se si concepisce la Logica dell'essenza come un paradigma antirealista e si sceglie come misura di riferimento il modello dell'autocoscienza, queste due dimensioni non possono essere separate l'una dall'altra in modo rigido. Proprio in ciò sta lo sviluppo ulteriore dalla Logica dell'essere a quella dell'essenza. La mancanza delle prestazioni della soggettività occultate, che ha portato la Logica dell'essere al fallimento, nella Logica dell'essenza cede il posto alla sfida di preservare adeguatamente l'aspetto dell'essere in questa concezione antirealista. Con uno sguardo ai dibattiti attuali, si può concepire lo sforzo della Logica dell'essenza nel suo complesso come il tentativo di far sì che un razionalismo idealista, che si fonda sulle prestazioni costitutive della soggettività, non finisca in un «girare a vuoto» privo di contenuto nel quale va perso il mondo, né ricada in una delle diverse varianti di eliminazione, propria della Logica dell'essere, di questa soggettività autode-terminatesi³⁹⁸.

Dinanzi a questo sfondo interpretativo di carattere sistematico, in quanto segue verranno esplicitate le linee principali dello sviluppo concettuale della prima sezione, «L'essenza come riflessione entro lei stessa». Dato che Hegel ha fatto precedere a questa sezione un'introduzione riguardante l'intero secondo libro, «L'essenza», ci si occuperà innanzitutto di questa determinazione complessiva del luogo dell'essenza (1). Lo stesso Hegel ha reputato la Logica dell'essenza come la parte più difficile della Logica³⁹⁹. La presentazione successiva (2) segue l'articolazione del testo hegeliano e ne elabora la struttura dello sviluppo concettuale, motivo per cui verrà tematizzata brevemente anche la seconda sezione («L'apparenza») (3).

³⁹⁷ Parlo di un'«ontologia dell'autocoscienza» in riferimento alla Logica dell'essenza di Hegel per marcare così la differenza dalla concezione della sua Logica nel complesso che, con Klaus Düsing, interpreto come «teoria della soggettività assoluta» (K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1984, p. 213).

³⁹⁸ Su ciò cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999); e M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, cap. 2 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 37-57).

³⁹⁹ Cfr. GW 20, 145, 14 (vol. 1, p. 311); la caratterizzazione «questa parte della logica – la più difficile» si trova già nella seconda edizione (ENZ 1827 § 114 A = GW 19, 112, 27); nella prima edizione dell'*Encyclopaedia* (1817), invece, non è contenuta un'osservazione corrispondente.

1. Libro secondo. L'essenza (Introduzione)

Hegel ha fatto precedere al secondo libro della sua *Scienza della logica* una concisa introduzione riguardante l'intera Dottrina dell'essenza. Somigliante nel tono al preludio paratattico della Logica dell'essere, egli inizia con il riassunto dello sviluppo concettuale della Logica dell'essere nella sua interezza: «La verità dell'essere è l'essenza» (GW 11, 241, 3 [p. 7]). Hegel giustifica questa tesi affermando che il sapere può rimanere fermo tanto poco all'essere come immediato quanto alle determinazioni dell'essere. Perciò la pretesa conoscitiva avanzata con la pretesa di sapere implica una «presupposizione» (241, 7 [trad. modificata]) che Hegel chiarisce con l'immagine dello «sfondo» (241, 8) e che caratterizza come «sapere mediato» (241, 9). La conoscenza del mero dato trova «*dietro* questo essere [...] ancora qualcos'altro» (241, 7) che «costituisc[e] la verità dell'essere» (241, 8). Questa operazione mentale o argomentativa è necessaria affinché si compia la conoscenza dell'essere e questa «trov[i]» (241, 13) l'essenza. Hegel giustifica questo nesso alludendo ai legami grammaticali di «*Sein*» (essere) e «*gewesen*» (stato), certo non senza segnalare che le costellazioni spaziali o temporali sono solo illustrazioni della relazione logica di essere (*Sein*) ed essenza (*Wesen*). Infatti, «l'essenza è l'essere passato, ma l'essere passato in modo a-temporale» (241, 15): si tratta di una struttura logica nello spazio della validità.

Ricorrendo alla Logica dell'essere, Hegel rifiuta anche la rappresentazione secondo cui il passaggio dall'essere all'essenza sia «un'attività del conoscere» (241, 18) che rimane esterna rispetto al primo e che ha il proprio posto solo nell'«attività del conoscere» (*ibid.*). Il passaggio dell'essere nell'essenza è «il movimento dell'essere stesso» (241, 20 [p. 8]), poiché «esso si interiorizza in virtù della sua natura, e in virtù di questo andare-dentro-di-sé perviene all'essenza» (241, 21 e sg.). Il passaggio, così raggiunto, da una pretesa immediata del sapere a una conoscenza giustificata è un «sapere mediato» (241, 9 [p. 7]).

Dopo questo preludio retrospettivo, Hegel si rivolge ora al punto di partenza della Logica dell'essenza:

Se, dunque, dapprima l'assoluto era determinato come *essere*, ora è determinato come *essenza* (241, 23 e sg. [p. 8]).

Per rendere perspicua la struttura profonda della costellazione fondamentale dell'essenza, Hegel esamina la differenza fra la concezione dell'essenza propria della Logica dell'essere – concezione che egli associa al «*concetto-inclusivo di tutte le realtà*» e designa come «l'essenza pura» (242, 3) – e la concezione dell'essenza propria della Logica dell'essenza. A causa della pretesa del sapere, la conoscenza non può restare ferma al mero constatare singoli stati di cose, al «vario esserci» (241, 24 e sg.). Piuttosto, deve avanzare fino «*all'essere puro*» (241,

25); anche così, però, non viene raggiunta una posizione stabile, dal momento che questo stesso avanzare «presuppone un'interiorizzazione [Erinnerung] e un movimento che ha purificato l'esserci immediato fino all'essere puro» (241, 27 e sg.)⁴⁰⁰. Secondo Hegel, in questo processo di purificazione, l'essere viene «determinato come essenza» (241, 28 e sg.), però, dal punto di vista della Logica dell'essenza, questa purificazione, in cui nell'essere è «negato tutto ciò che è determinato e finito» (241, 29), rimane deficitaria. Questo *deficit* decisivo consiste nel fatto che tale purificazione o negazione si attua solo «in un modo esteriore» (241, 31), attraverso una «negazione esteriore», ossia una «astrazione» (242, 6 e sg.), e non – come si potrebbe dire in un *argumentum a contrariis* – attraverso un'attività negante dell'essenza stessa: «per questa unità il determinato stesso era un che di esteriore, e dopo questa rimozione esso continua a starle di fronte» (241, 31 – 242, 1).

L'errore di questa concezione dell'essenza, propria della Logica dell'essere, di un essere puro consiste in una concezione deficitaria del movimento della riflessione, il quale, come «astrazione» e come semplice «negazione esteriore» (242, 6 e sg.), rimane esteriore al suo oggetto. In questo modo, tuttavia, l'essenza è solo il prodotto e l'oggetto «per un altro, vale a dire per l'astrazione» (242, 11). In quanto essere puro, la sua unica determinazione è solamente essere «assenza-di-determinazione [...] morta, vuota» (242, 13 [p. 9]). Il metodo per sottrazione che sta alla base del conoscere nella forma propria della Logica dell'essere, produce quindi una costellazione di essere puro e essere determinato, la quale presenta un doppio deficit: da una parte, entrambi gli antipodi dell'esserci e dell'essere puro, prodotti dalla riflessione esterna, vengono pensati come unità indipendenti, non toccate nel loro essere da questa astrazione; dall'altra, la costellazione complessiva viene compresa come prodotto di un'operazione esteriore rispetto alla cosa stessa. Allo stesso tempo, il conoscere intende se stesso come non più rilevante, come una grandezza solamente esterna, e non comprende il movimento della riflessione come attività propria dell'essere in quanto presupposto in modo puro.

Se il passaggio dell'assoluto dall'essere all'essenza dev'essere invece pensato come un movimento immanente dell'essere, questa concezione dell'essenza propria della Logica dell'essere non può essere adeguata. La riflessione dell'interiorizzare [*Erinnern*] non può essere concepita come riflessione esterna e la negazione come «riflessione esteriore astraente» (242, 10 e sg.). Hegel utilizza la sezione successiva della sua introduzione (242, 14-21) per caratterizzare l'adeguata concezione dell'essenza propria della Logica dell'essenza e alla determinazione, iscritta in essa, della riflessione e del rapporto fra essenza e deter-

⁴⁰⁰ Hegel impiega qui il termine «riflessione» (3, 32) nel senso della riflessione esterna, senza addentrarsi in questa caratterizzazione, che viene introdotta soltanto più avanti.

minatezze.

Lo sviluppo complessivo della Logica dell'essere mostra che la concezione dell'essenza propria della Logica dell'essenza sorge attraverso uno sviluppo immanente dell'essere stesso, e non attraverso una «negatività ad esso estranea» (242, 15): l'essenza è «*essere-in-sé-e-per-sé*» (242, 16). Hegel caratterizza questa struttura come «*essere-in-sé* assoluto» (242, 16), con il che si intende la negazione di tutte le determinatezze operata dall'essenza stessa, e quindi una purificazione compiuta in modo autonomo. Qui si tratta, secondo Hegel, di una negazione autonoma⁴⁰¹ che non ha bisogno di una riflessione esterna, al punto che «il rapporto ad altro è stato completamente tolto» (242, 17 e sg.). Dato che l'essenza – nella concezione propria della Logica dell'essenza – è l'autonegazione dell'essere, non può essere «mero essere-in-sé» (242, 19), poiché altrimenti sarebbe di nuovo solamente «l'astrazione dell'essenza pura» (*ibid.*). In quanto «*essere-per-sé*», essa compie l'autodeterminazione in modo autonomo ed è perciò essa stessa, nella terminologia di Hegel, «questa negatività» (242, 20); l'esteriorità o estraneità delle determinatezze meramente trovate viene negata dall'essenza stessa: secondo Hegel, anzi, la sua essenza è nient'altro che «il togliersi dell'esser-altro e della determinatezza» (242, 21). Nel corso della nostra analisi, vedremo ancora il modo in cui Hegel sviluppa ulteriormente questo risultato, secondo cui l'essenza dell'essenza dev'essere la negatività del togliere di determinatezze trovate, poiché l'essenza è l'autonegazione dell'essere. Si mostrerà così che il fatto della provenienza dall'essere è altrettanto costitutivo per lo sviluppo ulteriore del pensiero.

Poiché l'essenza ha tolto in sé tutte le determinatezze dell'essere, essa è «anzitutto l'essenza indeterminata» (242, 22 e sg.); certamente contiene «*in sé*» queste determinatezze (come tolte), ma non – come Hegel sottolinea – «come esse sono poste *in lei*» (242, 24). Già qui diviene chiaro il fatto che Hegel vuole differenziare le relazioni fra essere e determinatezze, da una parte, e fra essenza e determinazioni, dall'altra, per poter delimitare la concezione dell'assoluto propria della Logica dell'essere rispetto a quella propria della Logica dell'essenza. Sulla scorta di questa mutata relazionalità, la quale fin qui comprende il modo delle relazioni proprio della Logica dell'essere e il modo delle relazioni proprio della Logica dell'essenza, «l'essenza assoluta in questa semplicità con sé non ha

⁴⁰¹ Dieter Henrich ha persino visto nella negazione autonoma «l'operazione fondamentale di Hegel» (*Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik“*, in *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230 [trad. it. *L'operazione fondamentale di Hegel*, in D. HENRICH, *Scritti sulla logica hegeliana*, a cura di I. Castiglia, G. Stefanelli, Stamen, Roma 2016, pp. 145-175]); su ciò cfr. anche A.F. KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, capp. 6 e 7.

alcun esserci» (242, 24 e sg.)⁴⁰². Tuttavia, poiché l'essenza é determinata come essere-in-sé-e-per-sé, non può rimanere in questa costellazione di determinatezze presenti solamente in sé: l'essenza «deve passare all'esserci» (242, 25 e sg.). Hegel lo esprime così: «[l'essenza] *distingue* le determinazioni che contiene *in sé*» (242, 26 e sg.).

In questo enunciato tre cose colpiscono: in primo luogo, la formulazione di Hegel lascia aperto se l'essenza distingue le determinazioni da sé oppure distingue diverse determinazioni l'una dall'altra. In secondo luogo, il discorso di Hegel passa da determinatezze a determinazioni. E in terzo luogo, il trasferimento della relazionalità dal modo dell'«in sé» al modo del «poste in lei» è connesso a questo movimento del distinguere.

Nel testo segue poi direttamente una delle caratterizzazioni decisive dell'essenza, che nel seguito fornisce il motore dell'intero sviluppo concettuale hegeliano:

perché essa è respingersi da sé o indifferenza rispetto a sé, rapporto *negativo* a sé, essa si contrappone dunque a se stessa, ed è essere-per-sé infinito soltanto nella misura in cui è l'unità con sé in questa sua distinzione da sé (242, 27-30).

Provenendo dall'essere, l'essenza è essere-in-sé assoluto, dato che essa si è liberata da tutte le determinatezze dell'essere. Allo stesso tempo, è «essenzialmente essere-per-sé» (242, 20), nel senso che essa stessa toglie questo essere-altro e queste determinatezze. Se la sua essenza è determinata come essere-in-sé assoluto, allora l'autodeterminazione, che Hegel qui caratterizza come relazione negativa a sé, è un'attività che ritorna all'essenza stessa (e non il prodotto di una riflessione esterna) e che al contempo si comporta anche in modo indifferente rispetto alla determinatezza di essere essere-in-sé assoluto. Se questo determinare autonomo deve dunque essere autoriferentesi e, in questo senso, «essere-per-sé infinito», deve allora necessariamente esprimere (o realizzare nell'esecuzione) l'essere-in-sé e negarlo nel contenuto dell'esecuzione, poiché si comporta come essere-per-sé rispetto al suo essere-in-sé. L'essenza può realizzare la sua struttura complessiva – l'essere «essere-in-sé-e-per-sé» – solo in modo autonomo, cioè da sé e attraverso se stessa, risultando come unità di due ruoli distinti. Tuttavia, in quanto essa stessa si relaziona a sé attraverso due ruoli determinati in modo contrapposto, l'essenza respinge se stessa da sé nella modalità dell'essere-in-sé, per realizzarsi, mediante ciò, nella modalità dell'essere-per-sé, essendo questa realizzazione – in ciò risiede l'unità attraverso questa distinzione – l'essenza

⁴⁰² Nella terza parte della *Scienza della logica*, si aggiungerà poi come terzo anche il modo delle relazioni proprio della Logica del concetto. Questi tre modi da una parte esauriscono completamente la relazionalità della soggettività, dall'altra distinguono sé stessi nuovamente in famiglie di relazioni proprie della Logica dell'essere, della Logica dell'essenza e della Logica del concetto. Anche per queste famiglie di relazioni Hegel afferma completezza e conclusività.

stessa in quanto riflessione.

Hegel spiega ora ciò attraverso cui il modo della relazione fra essenza e sue determinazioni proprio della Logica dell'essenza si distingue dal modo della relazione proprio della Logica dell'essere. Poiché la distinzione fra essenza e sue determinazioni permane nell'unità fondamentale dell'autodeterminazione, nel processo del «rapporto *negativo*» (242, 28) – nel senso del divenire e del passare caratteristici della Logica dell'essere – né l'essenza né le determinazioni mutano, ma si conservano come «indipendenti» (242, 36) rispetto alla modificazione. A un primo sguardo, questo è un esito paradossale: poiché i passaggi nell'essenza permangono come risultati del suo rapporto negativo a sé, si potrebbe supporre che entrambi i lati del modo della relazione proprio della Logica dell'essenza – essenza e determinazioni – vengano ridotti a entità non indipendenti. Hegel afferma però che l'integrazione dei *relata* in un'unità che li comprende assicura, al contrario, la stabilità di entrambi: «sono degli indipendenti, ma in questo modo solo come tali che nella loro unità sono l'un[o] con l'altr[o] » (242, 36 e sg.).

Hegel utilizza il resto dell'introduzione (243, 1-28 [pp. 10-11]) per caratterizzare la posizione intermedia della Logica dell'essenza nell'intera *Scienza della logica*; in questo modo, il compito dell'essenza, che all'inizio è «anzitutto negatività *semplice*» (242, 37 [p. 9]), viene determinato come il «porre nella *sua* sfera» (242, 38 e sg.) questa determinatezza che le spetta a causa della sua provenienza dall'essere, ossia: venire da una determinatezza che essa «contiene soltanto *in sé*» (242, 38 [p. 10]) a una determinazione che essa pone in lei stessa, «per darsi esserci e in seguito il suo essere-per-sé» (242, 39; cfr. anche 243, 14 e sgg.). Il compimento di questo movimento consiste nel «darsi mediante ciò *esserci*, e [nel] divenire come infinito essere-per-sé ciò che essa è in sé» (243, 15 e sg.). In questo modo, dunque, l'essenza diviene – come Hegel spiega tramite un'anticipazione – «il *concetto*» (243, 17). Fino a quel momento essa attraverserà diversi stadi di sviluppo che possono essere spiegati e, in questo modo, compresi filosoficamente (in senso hegeliano) come una successione della relazione, propria della Logica dell'essenza, fra l'essenza e le sue determinazioni – relazione che, nel suo insieme, dispiega esaustivamente il modo della relazione proprio della Logica dell'essenza. Rimane così costante – e ciò marca la differenza decisiva rispetto alla sfera della Logica dell'essere – quanto segue:

La negatività dell'essenza è la *riflessione*, e le determinazioni [sono] *riflesse*, poste dall'essenza stessa e rimanenti entro di lei come tolte (243, 7-9).

Non è certo un'esagerazione leggere la Logica dell'essenza nel suo complesso come l'ontologia hegeliana dell'autocoscienza, nel senso di una grammatica dell'autodeterminazione. Nella concezione propria della Logica dell'essenza prevale il pensiero della determinazione attiva in contrapposizione alla ricezione passiva di determinatezze; il modello fondamentale è quello dell'autore-

ferenzialità, poiché questo rappresenta, agli occhi di Hegel, l'unica alternativa al collasso interno della Logica dell'essere, la quale aveva tentato di stabilire un sistema di determinatezze indipendenti nella prospettiva dell'osservatore non coinvolto, cioè come pure descrizioni. La Logica dell'essenza è la concezione hegeliana dell'autodeterminazione autonoma come struttura fondamentale che organizza un sistema di categorie e modelli ontologici. Mediante l'enfasi sull'autodeterminazione attiva, il carattere di validità del porre [*Setzen*] riceve la priorità; allo stesso tempo – questo è uno degli assunti fondamentali di Hegel – non può darsi alcuna autodeterminazione senza determinatezze contenutistiche, anche se queste ultime devono poter essere rese intelligibili – quantomeno nell'ambito di una spiegazione filosofica – come risultati della prima. Mentre il problema fondamentale della Logica dell'essere consisteva nell'integrare la costituzione attivistica del sistema delle categorie e quindi il carattere soggettivo dell'assoluto, la sfida decisiva nell'essenza consiste nel conservare l'aspetto dell'essere entro la concezione della soggettività autonoma. Le tre sezioni della Logica dell'essenza presentano, con le concezioni della riflessione, dell'apparenza e della rivelazione, costellazioni della mediazione di autodeterminazione e determinatezza dell'essenza che divengono sempre più complesse e stabili⁴⁰³.

La prima di queste tre sezioni è da annoverare fra i passaggi più difficili della *Scienza della logica*, poiché Hegel qui espone la grammatica implicita di questa mediazione, la forma della mediazione di mediazione e immediatezza che è la più instabile e che si compie come struttura interna dell'autoriferimento⁴⁰⁴. Se vale però che nessuna concezione dell'assoluto che gli attribuisce una struttura razionale esplicitabile con mezzi filosofici può cavarsela senza la presupposizione

⁴⁰³ Queste tre concezioni possono essere comprese come tre famiglie di forme della riflessione proprie della Logica dell'essenza, le quali, nel loro insieme, esauriscono il modo della riflessione proprio della logica dell'essenza. In queste pagine, Hegel fa progredire l'autodispiegamento dell'essenza sulla scorta dello sviluppo successivo di queste tre concezioni (riflessione, apparenza, rivelazione), organizzando, all'interno di queste tre famiglie, le singole forme della riflessione proprie della Logica dell'essenza come momenti dell'autodispiegamento e dell'autorealizzazione dell'essenza.

⁴⁰⁴ Secondo Henrich, qui Hegel è «riuscito a scrivere alcuni dei passaggi speculativi più densi del suo lavoro. Purtroppo, sono anche tra quelli dinanzi ai cui ermetismo gli interpreti si rassegnano più velocemente. Lo stesso Hegel non ha fatto quasi nulla per chiarire le relazioni logiche nelle quali egli si muove con virtuosismo irriflesso» (*Hegels Logik der Reflexion*, in D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 95-156: 114). Per quanto io sia d'accordo con Henrich sul fatto che questo testo hegeliano possa produrre nel lettore un effetto di rassegnazione, non posso tuttavia seguirlo nella critica alla mancanza di riflessività di Hegel. Se Hegel in queste sezioni si occupa effettivamente di spiegare la grammatica fondamentale di tutti quegli atti mediante i quali noi avanziamo pretese di validità normativa, allora non può illustrare riflessivamente il metodo stesso che sta alla base di questa spiegazione, poiché esso stesso dovrebbe essere un caso di ciò che viene esposto. In altre parole: il virtuosismo irriflesso di Hegel che colpisce Henrich è dovuto in queste sezioni alla cosa stessa, la quale non può essere detta ma solo indicata nell'esecuzione.

secondo cui, in primo luogo, questo assoluto è soggettività e, in secondo luogo, il soggetto conoscente contribuisce attivamente a questa struttura da esplicitare – allora è con la struttura dell'essenza «come riflessione entro lei stessa» (244, 2 [p. 13]) che viene presentata la concezione hegeliana dell'autodeterminazione. Questa concezione si dispiega nei fenomeni – orientati alla validità normativa – del conoscere e del volere (come modi fondamentali dell'autocoscienza) e, in ugual misura, nei fenomeni – orientati alla verità e alla giustificazione – del dare e accettare ragioni.

2. L'essenza come riflessione entro lei stessa

Dato che l'essenza è risultata dal fallimento della Logica dell'essere, il suo carattere specifico di essere-in-sé-e-per-sé non è presente in modo immediato, come condizione iniziale priva di presupposizioni, ma è «un risultato di quel movimento» (244, 4). Poiché qui si tratta di un cambiamento del modello fondamentale di relazionalità, la concezione dell'essenza dev'essere nondimeno intesa al contempo come un nuovo – e, in questo senso, immediato – punto di partenza. Si trovano ora l'uno di fronte all'altro due paradigmi, concepiti come modi della relazionalità reciprocamente indipendenti. L'essenza guadagna in questo modo «un esserci determinato, cui sta di contro un altro», cosicché essa è «soltanto esserci *essenziale* rispetto a [un] *inessenziale*» (244, 5 e sg.).

2.1. Capitolo primo. La parvenza

In maniera introduttiva, all'inizio della Logica dell'essenza Hegel riassume il rapporto fra essere ed essenza che abbiamo appena spiegato nella sua tensione interna:

L'essenza proveniente dall'essere pare stare di fronte a questo stesso (244, 17 [p. 14]).

Tuttavia, questa parvenza inganna: la supposizione secondo cui questo essere può essere pensato come qualcosa di distinto dall'essenza e allo stesso tempo ridotto a «l'*inessenziale*» (244, 18) non può essere posta in accordo col fatto, sviluppato alla fine della Logica dell'essere, per cui l'essenza è l'essere giunto all'essere-in-sé-e-per-sé. Il depotenziamento a inessenziale dell'essere contrapposto all'essenza è troppo debole e lascia a quello un'indipendenza troppo grande. In quanto altro dall'essenza, l'inessenziale è «essere privo-di-essenza» (244, 19) al quale non compete alcuna indipendenza, poiché l'essenza non ammette un altro contrapposto a sé⁴⁰⁵. Compresa così, ciò che si contrappone all'essenza

⁴⁰⁵ Da un punto di vista sistematico, viene così rifiutato, in quanto concezione incompatibile con l'essenza, il realismo metafisico che sta alla base della Logica dell'essere e che presuppone una

è ancora solo «parvenza». Tuttavia, non può essere contestato che l'essenza, a causa della sua provenienza dall'essere, sia riferita all'essere⁴⁰⁶. Allo stesso tempo, essa dev'essere essere-per-sé, nel senso di completa autodeterminazione. Per questo motivo, anche la parvenza non può essere «un che di esteriore, altro [rispetto] all'essenza» (244, 21). Se l'essenza è essere-in-sé-e-per-sé, allora la parvenza deve dimostrarsi come prodotto della sua propria attività, e quindi «la sua propria parvenza» (244, 22). Hegel chiama la costellazione che viene così pensata «[i]l parere [*das Scheinen*] dell'essenza entro lei stessa», e la determina come struttura fondamentale della «riflessione» (244, 22) propria della Logica dell'essenza⁴⁰⁷.

In quanto segue, esplicheremo la struttura di questo modo della relazionalità e ne renderemo accessibile il contenuto oggettivo. Possiamo però tener fermo già da ora il fatto che il modello discusso nel primo sottocapitolo espone una concezione manchevole che svaluta il risultato della Logica dell'essere (da un punto di vista strutturale, esso coincide così con la concezione dell'essenza propria della Logica dell'essere, concezione che Hegel aveva esposto nell'introduzione generale alla Logica dell'essenza (242, 2 e sgg. [pp. 8 e sgg.])). La parvenza e la struttura fondamentale del modo della riflessione proprio della Logica dell'essenza si dimostreranno essere invece aspetti costitutivi dell'essenza, che a loro volta hanno bisogno di e sono accessibili a una spiegazione nei termini della Logica dell'essenza. In altre parole: essi sono mantenuti come momenti all'interno della famiglia di relazioni «riflessione», ma vengono al contempo sviluppati ulteriormente anche nel dispiegamento della struttura interna di questa famiglia. Nella sua esposizione, Hegel utilizza come principio organizzativo dello sviluppo successivo il criterio della stabilizzazione dell'indipendenza interna dei momenti.

2.1.1. A. L'essenziale e l'inessenziale

Se la differenza fra essere ed essenza viene caratterizzata attraverso la distinzione fra le qualità o gli aspetti essenziali e inessenziali di una cosa, abbiamo allora «fatto ricadere l'essenza nella sfera dell'esserci» (245, 17 e sg. [p. 15]), dal momento che questa differenziazione può essere intrapresa solo presupponendo un «riguardo» (245, 23) estraneo, apportato alla cosa dall'esterno. Si tratta,

completa indipendenza (epistemica o ontologica) dell'essere da prestazioni soggettive di qualsiasi tipo.

⁴⁰⁶ Questa relazionalità concepita in termini logico-riflessivi si ritrova più avanti anche nella costellazione di natura e spirito; su ciò cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., capp. 5 e 6 (trad. it. pp. 99-130).

⁴⁰⁷ Lascio qui aperto in quale forma questa struttura fondamentale venga mantenuta e ulteriormente sviluppata nelle famiglie di relazioni, proprie della Logica dell'essenza, dell'apparenza e della rivelazione, e quindi oltre l'ambito della famiglia di relazioni della riflessione propria della Logica dell'essenza trattato in questo contributo.

dunque, di una «separazione che cade in un *terzo*» (245, 27), cosicché sfugge il carattere dell'essere-in-sé-e-per-sé dell'essenza. Hegel marca l'insufficienza di questa concezione dell'essenza propria della Logica dell'essere mediante la distinzione fra modi della negazione: nella forma dell'essenziale concepita secondo la Logica dell'essere, l'essenza si trova solo come «negazione *determinata*» (245, 9 [p. 14]) che, in quanto «*prima*» (245, 33 [p. 15]) negazione, è a sua volta ancora «*determinatezza*» (245, 34)⁴⁰⁸.

2.1.2. B. La parvenza

Poiché ha tolto se stesso nell'essenza, l'essere non può essere alcunché di completamente indipendente rispetto a essa. Allo stesso tempo, poiché l'essenza è determinata come provenire dall'essere, quest'ultimo deve lasciare in essa le proprie tracce. E poiché l'essenza è essere-in-sé-e-per-sé, questa traccia dev'essere, in ultima istanza, quella dell'essenza stessa e farsi identificare filosoficamente come tale.

Il primo tentativo di rendere giustizia di queste richieste aveva fallito, poiché aveva riconosciuto all'essere come inessenziale un'indipendenza troppo grande, e poiché la differenziazione fra essere ed essenza era stata prodotta da un «riguardo» (245, 23) esterno. Nel secondo tentativo, il compito dev'essere risolto riconoscendo all'essere unicamente il carattere della parvenza: «*L'essere è parvenza*». Qui la parvenza viene pensata come una «nullità» (246, 8 e sg. [p. 16]), il cui carattere-d'essere [*Seinscharakter*] consiste esclusivamente «nell'essere-tolto dell'essere» (246, 8 e sg.).

Hegel svolge la sua spiegazione in due passi: nel primo (da 246, 8 a 247, 23 [pp. 16-18]) viene delucidato il progressivo depotenziamento dell'essere nell'avanzamento dall'inessenziale alla parvenza. Nel secondo passo (da 247, 24 a 249,

⁴⁰⁸ Per Dieter Henrich, la negazione è «quell'espressione astratta che ha molte determinazioni, l'unica base per il dispiegamento di una teoria filosofica e di quella struttura concettuale alla quale Hegel ha dato il nome di "idea" e che, a suo modo di vedere, è la sola adatta a comprendere completamente ciò che è effettivamente reale nella connessione che gli è propria» (D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. von R.-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 213-229: 213 e sg.). Anche se sostituirei il discorso di Henrich sulla «base» – il quale, se non altro, può portare a equivoci fondazionalisti sulla deduzione da un principio supremo – parlando della negazione come di un principio organizzativo grammaticale, condivido la sua diagnosi, come fa anche Robert Pippin, il quale scrive: «ogni interprete di Hegel deve anche tenere a mente il fatto che Hegel abbia utilizzato il concetto di negazione in modi differenti e in molti contesti differenti» (R. PIPPIN, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, hrsg. von J. Conant, A. Kern, Suhrkamp, Berlin 2016, p. 190). Inoltre, considero altrettanto giuste entrambe le seguenti affermazioni: primo, «che la Logica di Hegel conosce davvero differenti modi d'uso della negazione»; e secondo, «che non è possibile ridurli a un unico senso della negazione» (D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, cit., p. 214). La mia ipotesi è che, nell'ambito di una teoria complessiva della soggettività, questi modi d'uso possano essere organizzati secondo il modello della somiglianza di famiglia, nel senso di Ludwig Wittgenstein.

19 [pp. 18-21]), Hegel dimostra come l'aspetto dell'indipendenza si conserva anche nel modello dell'«essere come parvenza». Entrambi i passi sono necessari per soddisfare le condizioni di adeguatezza che per una concezione dell'essenza propria della Logica dell'essenza derivano dalla provenienza dell'essenza dall'auto-toglimento dell'essere.

Fra questi due passi esplicativi Hegel inserisce una digressione (da 246, 24 a 247, 23 [pp. 17-18]) che non fa direttamente parte del corso dello sviluppo argomentativo, ma ci mostra quali problemi sistematici e posizioni storiche egli avesse in mente in questa sottosezione⁴⁰⁹. Hegel rappresenta la concezione scettica del fenomeno e la concezione idealista dell'apparenza come due varianti della parvenza. La prima non avanza pretese di verità, la seconda sminuisce queste pretese poiché essa non è «da considerare [...] come sapere della cosa-in-sé» (246, 28 e sg. [p. 17]). Il carattere-d'essere viene collocato completamente nel «rapporto al soggetto» (246, 26 e sg.). Allo stesso tempo, in queste concezioni le determinazioni vengono attribuite «*immediatamente*» (247, 1) alla parvenza e non sono quindi contrassegnate come prodotti del soggetto: né la parvenza né il soggetto – così presuppongono, secondo l'interpretazione di Hegel, la concezione scettica del fenomeno e la concezione idealista dell'apparenza – producono queste determinatezze. Hegel diagnostica il difetto per cui né la parvenza né il soggetto valgono come quella «forza che [le] produce e [le] collega» (247, 13 [p. 18]), che pone le determinatezze della parvenza come sue determinazioni. Persino Fichte, che con la sua concezione dell'autocoscienza ha evitato la rappresentazione di una cosa-in-sé, ha bisogno di un elemento passivo: «l'urto infinito» (247, 17 e sg.) non proviene dalla spontaneità dell'io, per cui nell'autocoscienza in Fichte si conserva una «esteriorità» (247, 20) da togliere. Secondo Hegel, perciò, anche la concezione fichtiana dell'autocoscienza contiene «un non-essere *immediato* di quello stesso [io]» (247, 23).

Nel primo passo della spiegazione, la parvenza viene determinata come «tutto il residuo che ancora è rimasto della sfera dell'essere» (246, 12 e sg. [p. 16]). Essendo in opposizione all'essenza, ad essa «pare» (246, 13) spettare «ancora un lato immediato, indipendente dall'essenza» (246, 13). Tuttavia, il depotenziamento lascia alla parvenza «soltanto il *puro momento del non-esserci*» (246, 16 e sg.), poiché la supposizione del modello dell'esserci si è dimostrata essere il difetto centrale della concezione dell'essenziale e dell'inessenziale. Hegel caratterizza come «immediatezza *riflessa*» (246, 21 [p. 17]) l'indipendenza che si instaura nel depotenziamento assoluto apportato dall'esterno, poiché tale indipendenza, attribuita alla parvenza in quanto immediatezza, «ha esserci soltanto nel rapporto ad altro, nel suo non-esserci» (246, 18 e sg. [p. 16]).

⁴⁰⁹ Hegel stesso ha contrassegnato lo status di questi passaggi mediante l'inserimento di trattini lunghi.

La concezione hegeliana dell'essenza presenta obiettivamente una grande affinità con il modello dell'autocoscienza sviluppato da Fichte, lì dove Hegel caratterizza l'autoreferenzialità autonoma dell'io come negazione assoluta, nel senso di una autodeterminazione che si origina completamente da se stessa. Allo stesso tempo, i due obbiettivi dimostrativi successivi sono definiti da Hegel con questa determinazione di posizione: poiché la parvenza è già determinata come «non-esserci» (246, 17 e sg.), non si può «mostrare che si toglie» (247, 26 [p. 18]), ma «c'è solo da mostrare che le determinazioni che la distinguono dall'essenza sono determinazioni dell'essenza stessa» (247, 28 e sg. [p. 19]). Questa è l'unica condizione di adeguatezza dello sviluppo successivo: inoltre, il carattere d'essere-in-sé-e-per-sé dell'essenza dev'essere conservato. Il secondo obiettivo dimostrativo, perciò, consiste nel mostrare «inoltre» che «questa *determinatezza dell'essenza*, che è la parvenza, è tolta entro l'essenza stessa», (247, 29 e sgg. [trad. modificata]).

Il carattere-d'essere della parvenza consiste nella «immediatezza del *non-essere*» (247, 31) che risulta dal fatto che la parvenza rappresenta una caratteristica strutturale che spetta all'essenza-in-sé, «l'essere-in-sé assoluto proprio dell'essenza» (247, 35). All'inizio, l'essenza mostra una struttura della propria negatività – struttura non ancora trasparente come propria posizione [*Setzung*] – che è perciò solo «in lei stessa» (247, 32) e rimane quindi manchevole. L'assoluta mediazione dell'essenza con se stessa contiene così una «immediatezza [...] riflessa» (248, 3) e quindi «l'essere come momento» (248, 5). La parvenza è perciò una caratteristica strutturale dell'essenza, non un che di distinto da essa nella modalità della parvenza (come per esempio sarebbe l'apparenza come modo della datità di una cosa-in-sé per noi): è «*la parvenza dell'essenza stessa*» (248, 11 e sg.).

Hegel espone il modo in cui questa determinatezza «è tolta entro l'essenza stessa» (247, 30) in due passi: prima dal lato dell'essenza (248, 13-24 [pp. 19-20]), poi dal lato della parvenza (248, 25-32 [p. 20]). La determinazione che spetta immediatamente all'essenza è quella di essere negatività assoluta, autodeterminazione autonoma. Il fatto di essere immediatezza solo *nella* essenza non è adeguato all'essenza e a questo suo tratto. L'immediatezza, secondo la riflessione decisiva di Hegel, è essa stessa «il negativo o il *determinato*» (248, 21 e sg.) di contro alla struttura fondamentale dell'essenza. In questa costellazione, l'indeterminato assolve così il ruolo di «negatività assoluta» (248, 22). Assumendo una funzione che determina l'essenza, l'immediato è «negatività» e «togliere se stesso» (248, 22 e sg. [trad. modificata]): l'atto compiuto del determinare nega al contenuto dell'atto di essere immediatezza. Questa relazione stessa ha così la struttura della negatività assoluta, cosicché si dimostra strutturalmente uguale all'essenza. Perciò, tale determinazione è anche un «ritorno entro sé» (248,

24). Questa azione-in-atto [*Thathandlung*] produce o – nella terminologia che Hegel riprende da Fichte – pone la struttura fondamentale ad essa adeguata, presupponendo una parvenza che emerge dall'immediatezza stessa della propria struttura⁴¹⁰.

Questo risultato si instaura anche se considerato dal lato della parvenza: poiché si relaziona negativamente a se stessa in quanto non-indipendente, la parvenza pone la sua propria non-indipendenza come non-indipendenza. Questa «*relazione a sé del negativo o della non-indipendenza è la sua immediatezza*» (248, 28 e sg. [trad. modificata]), poiché la parvenza ha il carattere dell'essere, avendo una determinatezza «rispetto a sé» (248, 30) e quindi «un *altro da sé*» (248, 29 e sg. [trad. modificata]) dinanzi a se stessa. L'oggetto costituito nell'azione-in-atto, poiché è determinato come negativo o parvenza, ha l'indipendenza depotenziata richiesta nel modo della relazionalità proprio della Logica dell'essenza. L'essere di questa indipendenza consiste esclusivamente nel fatto che l'essenza pone questa struttura in sé, ma non ancora per sé. Vista così, in questa autorelazione negativa, la parvenza è «il togliere assoluto della determinatezza stessa» (248, 32) e quindi la realizzazione della struttura dell'essenza:

Questa negatività, che è identica all'immediatezza, e così l'immediatezza che è identica alla negatività, è l'essenza. Dunque la parvenza è l'essenza stessa, ma l'essenza in una determinatezza, ma così che questa è soltanto suo momento, e l'essenza è il parere di sé entro se stessa (248, 38-249, 3 [p. 21]).

Nell'ultimo paragrafo della sezione B (249, 4-18), Hegel identifica l'elemento deficitario delle concezioni dell'inessenziale e della parvenza con il fatto che, all'inizio, l'essenza «viene presa come un *immediato*» (249, 9 e sg.). Con la prova, fornita nella forma del depotenziamento, che in questo contesto si tratta del «parere [*Scheinen*] di sé entro se stessa» (249, 17 e sg.) dell'essenza, questo deficit viene sanato e viene raggiunta la struttura della riflessione, all'interno della quale l'essenza acquista per la prima volta una concezione di sé adeguata

⁴¹⁰ L'intreccio di aspetti epistemologici e ontologici richiamato con «porre» è, a partire dall'argomento del *cogito* di Descartes, un topos centrale dell'analisi dell'autocoscienza e lo è infatti anche per la filosofia di Hegel. La concezione di una «*causa sui*», molto importante nel corso successivo della *Scienza della logica*, costituisce il lato metafisico, in senso classico, dello spettro di opzioni interpretative sistematiche. Dall'altro lato si trovano le interpretazioni, orientate alla teoria degli atti linguistici, che si concentrano sull'autoriferimento alla prima persona mediante l'espressione indessicale "io" come *token-reflexive*, espressione in cui sono ricongiunti i ruoli del referente e dell'oggetto di referenza. In modo esemplare su ciò cfr. J. HINTIKKA, *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. by W. Doney, Macmillan, London 1968, pp. 108-139 (trad. it *Cogito, ergo sum: inferenza o operazione?*, in *Cartesio*, a cura di G. Gori, Isedi, Milano 1977, pp. 143-177); H. REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, Macmillan, New York 1947, pp. 248 e sgg.; e la presentazione generale di J. PERRY, *Indexicals and Demonstratives*, in *A Companion to the Philosophy of Language*, ed. by B. Hale, C. Wright, Blackwell, Oxford 1997, pp. 586-612.

alla Logica dell'essenza⁴¹¹.

2.1.3. C. La riflessione

La struttura del primo capitolo della Logica dell'essenza si ripete nell'impianto interno della terza sottosezione, nella quale Hegel rende esplicita la «*riflessione*» (249, 18 [p. 22]). I primi due gradi di sviluppo – la riflessione ponente e quella esterna – sono concezioni inadeguate dell'essenza che vengono congiunte nella prima concezione adeguata e ridotte così a momenti della riflessione determinante⁴¹². Dalla determinatezza dell'essenza scaturisce la condizione di adeguatezza di dare a sé delle determinazioni, per trasformare la propria determinatezza – di essere negatività autonoma – dalla modalità dell'essere-in-sé alla modalità, adeguata all'essenza, dell'essere-in-sé-e-per-sé.

In modo introduttivo, Hegel compie un nuovo tentativo di esplicitare, conformemente alla Logica dell'essenza, la struttura relazionale di fondo dell'essenza e, allo stesso tempo, di conservare il momento dell'essere nell'essenza correttamente concepita. Il movimento dell'essenza

da nulla a nulla, e perciò di ritorno a se stesso (250, 4)

può essere reso nuovamente comprensibile sulla scorta del modello dell'autocoscienza che, secondo la mia ipotesi interpretativa, è alla base delle riflessioni di Hegel: come autodeterminarsi autonomo, l'essenza è la negazione dell'essere e, allo stesso tempo, un inizio assoluto, spontaneo, che parte «da nulla». Questo riferire produce un oggetto del riferimento che è determinato come un nulla, essendo posto come un momento solamente interno dell'essenza stessa. Proprio in questo autoriferirsi a se stessa l'identità dell'essenza si costituisce per se stessa, poiché, nella pura negatività, si riferisce a sé in quanto parvenza, vale a dire nella forma della pura negatività che costituisce la sua essenza. Poiché, secondo il ragionamento ulteriore di Hegel, qui è presente la «negazione

⁴¹¹ Secondo l'autocomprensione metodologica di Hegel, resta da chiarire se le autocomprensioni deficitarie dell'essenza, all'inizio della Logica dell'essenza, possano essere rese intelligibili come momenti necessari del suo autodispiegamento; su ciò cfr. Henrich, il quale diagnostica qui delle «deviazioni dal concetto di essenza» (*Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Henrich, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324: 229). In alternativa, dovremmo constatare o che le sezioni fino al primo dispiegamento di una concezione dell'essenza adeguata alla Logica dell'essenza non fanno parte del corso dell'argomentazione, o che l'aggiunta dell'osservatore è costitutiva del corso complessivo dello sviluppo. Entrambe le cose sarebbero un risultato insoddisfacente rispetto all'architettura della Logica hegeliana; su ciò cfr. anche C. WIRSING, *Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik*, in *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing, Meiner, Hamburg 2014, pp. 155-177.

⁴¹² Questa struttura corrisponde alla relazione, da stabilirsi nella Logica del concetto, fra universalità, particolarità e singolarità; tale relazione diventa particolarmente chiara nella concezione hegeliana della volontà nella Filosofia del diritto; su ciò cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 7 (pp. 133-145).

di un nulla» (250, 7), due aspetti dell'essere sono allo stesso tempo conservati: come negazione del nulla e come autoriferimento immediato che è mantenuto nella negazione della parvenza. Esplicitata in modo corretto, l'autocoscienza è la manifestazione dell'essenza come «[q]uesta pura riflessione assoluta» (250, 12 [p. 23]). Il suo compito – portare questo essere-in-sé al proprio essere-per-sé – riesce solamente nella riflessione determinante, la quale può così valere come la prima concezione della relazionalità propria della Logica dell'essenza che è adeguata alla Logica dell'essenza.

In un'Annotazione che inserisce fra il secondo e il terzo passaggio della spiegazione, Hegel rivela la propria concezione della «riflessione», sicuramente anche per difendersi da possibili fraintendimenti psicologistici o da ovvi accostamenti con la filosofia della riflessione. Per lui

il discorso non verte [...] né sulla riflessione della coscienza, né sulla riflessione più determinata dell'intelletto, che ha il particolare e l'universale per sue determinazioni, bensì sulla riflessione in generale (254, 23-25 [p. 30]).

Con riferimento alla concezione kantiana della facoltà di giudizio, Hegel sottolinea come la riflessione si concepisce «ordinariamente in senso soggettivo» (254, 7 [p. 29]) o come «riflessione esteriore» (254, 36 [p. 30]) nella quale un soggetto rapporta un particolare a un universale, preso come «la regola, il principio, la legge» (254, 14 [p. 29]). Sebbene la riflessione, in questa concezione, «si rapport[i] all'immediato come ad un dato» (254, 27 e sg. [p. 30]) e perda così il carattere della riflessione proprio della Logica dell'essenza, Hegel trova in questi modelli insufficienti – che nella sua sistematica vanno sotto il nome di «riflessione *esterna*» (254, 27) – anche un'intuizione filosofica da preservare: valendo «l'universale, il principio o regola o legge» (254, 29) come «l'essenza di quell'immediato» (254, 30) nelle concezioni della relazionalità della Logica dell'essenza costituite secondo la Logica dell'essere, in questa concezione è già implicito «il concetto della riflessione assoluta» (254, 28 e sg.). Tuttavia, qui si conserva il deficit proprio della Logica dell'essere, secondo cui la riflessione parte «semplicemente da un immediato dato, ad essa estraneo» (255, 3 e sg. [p. 31]) e comprende quindi se stessa «come un operare meramente formale, che riceve dall'esterno contenuto e materiale» (255, 4 e sg.). Questa autointerpretazione passiva della riflessione travisa il suo carattere proprio e comprende il suo essere-per-sé come «movimento condizionato» (255, 5 e sg.) da un contenuto dato precedentemente. In questo modo, però, viene persa di vista l'essenza dell'autocoscienza autonoma come spontaneità⁴¹³.

⁴¹³ Nel seguito, quando si parla di «riflessione» non si tratta quindi di attività epistemiche di un soggetto, nel senso di un agire interiore, ma di una riflessione che costituisce il soggetto innanzitutto e che non può essere già concepita a sua volta secondo il modello dell'agire intenzionale. È evidente che Hegel, in questa sede, contrasta i presupposti soggettivistici delle

2.1.3.1. 1. La riflessione ponente

La parvenza conserva all'interno dell'essenza una «propria uguaglianza con sé» (250, 24 [p. 23]), che non è altro che la riflessione dell'essenza. Hegel chiama questa struttura «riflessione assoluta» (250, 25), poiché per la sua realizzazione l'essenza ha bisogno esclusivamente di se stessa. Dato che l'aspetto-d'essere della parvenza – aspetto che si costituisce attraverso l'autorelazione negativa della negatività, ossia attraverso l'autoconcordanza ivi contenuta – significa al contempo la negazione della negatività assoluta dell'essenza, la riflessione assoluta è determinata in sé in modo contraddittorio:

Dunque essa consiste nell'essere *essa stessa e non essa stessa*, e precisamente in Una [unica] unità [*in Einer Einheit*]]» (250, 29 e sg. [pp. 23-24]).

Costitutiva dell'autocoscienza è quindi una struttura contraddittoria («in Una [unica] unità»). Intesa così, la riflessione assoluta è il «ritorno» (251, 4) dell'essenza, determinata come negatività, dalla sua immediatezza prodotta internamente in modo autarchico. Per questa costellazione Hegel introduce il termine «*essere-posto* [Gesetzteyn]» (251, 7), che indica un'immediatezza dalla quale la riflessione non può cominciare, poiché essa sorge solo nell'atto della riflessione: la riflessione assoluta è presente solo se, attraverso la produzione di differenza, essa toglie al contempo tale differenza per realizzarsi in questo togliimento come struttura complessiva e, in questo senso, per ritornare a sé. Per spiegare ulteriormente questa struttura, Hegel introduce la coppia concettuale «*porre* [Setzen]» e «*presupporre* [Voraussetzen]» (251, 15 e sgg. [p. 25]). Poiché si tratta di una struttura interna, la riflessione assoluta non può riferirsi a qualcosa di diverso da sé, cosicché l'immediatezza che sorge dev'essere una posizione [Setzung], un prodotto interno della riflessione. Poiché questa immediatezza è l'uguaglianza del negativo con se stesso, questa posizione non può essere completamente per sé stante nel senso di una condizione esterna. Come momento interno del movimento della riflessione, essa dipende dalle presupposizioni [Voraussetzungen] che vengono fatte nell'atto del porre. La struttura dell'essenza si realizza solo se ne risulta una posizione autonoma, le cui presupposizioni vengono co-poste [mitgesetzt] allo stesso tempo. Visto che è essere-in-sé-e-per-sé, l'essenza, nell'attivazione della sua essenza, può presupporre solamente se stessa, cioè la sua propria struttura. Questa presupposizione viene attivata attraverso la posizione e, nel caso che ciò riesca, se è presente l'autocoscienza, essa si verifica insieme alla posizione.

Di conseguenza, l'essenza non è una sostanza persistente, ma «automovimento» (252, 18 [p. 26]) che avviene spontaneamente e non è indotto dall'ester-

concezioni passivo-empiriche della coscienza con le concezioni della soggettività come costituita attivamente.

no, cosa che Hegel caratterizza come il «*contraccolpo assoluto* entro se stesso» (252, 11 e sg.):

Il movimento, in quanto progredire, si volge immediatamente entro lui stesso e soltanto così è automovimento, – movimento che viene da sé nella misura in cui la riflessione *ponente* è *presupponente*, ma come riflessione *presupponente* è semplicemente *ponente* (252, 16-20).

Sebbene l'essere-posto, nel doppio senso di negazione (il risultato di una posizione) e immediatezza (una concordanza con sé che sorge nella negazione), rimanga una caratteristica strutturale interna all'essenza, in questa costellazione – come Hegel annota in conclusione alla riflessione ponente – l'essenza è tuttavia determinata anche «come immediatamente *rispetto* ad uno, dunque rispetto ad un altro» (252, 27 [p. 27]). La riflessione assoluta è determinata dal fatto che, da un punto di vista concettuale, al suo porre appartiene necessariamente un presupporre.

2.1.3.2. 2. La riflessione esterna

Dal momento che la riflessione presuppone «soltanto la parvenza, l'essere-posto» (252, 32), la determinatezza di questo, in quanto essere-posto, esprime il primato dell'attività nella forma della riflessione attiva. Nella riflessione esterna questo primato viene perso: la riflessione perciò qui «si presuppone come tolta, come il negativo di lei stessa» (252, 36). Questa struttura è robusta, poiché la contraddittorietà dell'«Una [unica] unità» della riflessione assoluta è dissolta con la ripartizione delle determinazioni confliggenti su due *relata* presupposti come indipendenti:

Questa riflessione esterna è il sillogismo nel quale entrambi gli estremi sono l'immediato e la riflessione entro sé; il medio di questo stesso [sillogismo] è il rapporto di entrambi, l'immediato determinato, così che una parte di questo, l'immediatezza, conviene soltanto ad un estremo, l'altro, la determinatezza o negazione, soltanto all'altro estremo (253, 19-23 [p. 28]).

Il deficit della concezione dell'essenza che viene così raggiunta consiste nel suo carattere proprio della Logica dell'essere. Poiché si determina solo come esteriore, la riflessione presuppone come per sé stante ciò che è da determinare, per il quale le determinatezze presentano soltanto momenti apportati da un altro, soltanto «determinazioni esteriori» (253, 15). Hegel giustifica questa ricaduta con il fatto che, in questa costellazione, il «negativo è tolto *come* negativo» (253, 7 e sg. [p. 27]) e la riflessione suppone, pertanto, una «*presupposizione immediata*» (253, 9) che essa «*trova*» (253, 9) e dalla quale può partire come riflessione⁴¹⁴. In tal modo, viene occultato il fatto che ciò che è presupposto nella

⁴¹⁴ Quanto questa concezione rappresenti una ricaduta si vede anche dal fatto che Hegel la

maniera della Logica dell'essere può svolgere il ruolo di punto di partenza della riflessione soltanto perché è posto in questa funzione attraverso la riflessione (questo aspetto dell'essere-posto viene espresso solo nella riflessione ponente e ora va perso in favore dello sforzo di stabilizzazione).

Assumendo di nuovo questo punto di vista per cui il presupposto, in quanto presupposto, è esso stesso una posizione, diviene allora chiaro che l'immediato della riflessione esterna, «dal quale essa sembrava cominciare», consiste «solo in questo suo cominciare» (253, 29 e sg. [p. 28]). La riflessione esteriore è quindi al contempo «altrettanto riflessione immanente dell'immediatezza stessa» (254, 2 e sg. [p. 29]). Così è raggiunto in sé, anche se non per la riflessione coinvolta nel modello della riflessione esterna, il risultato per cui la riflessione pone «l'essenza essente in sé e per sé» (254, 4) come sua propria presupposizione.

Così concepita, la riflessione è sviluppata ulteriormente fino alla riflessione determinante; è così raggiunta per la prima volta una struttura in grado di soddisfare, nella relazionalità propria della Logica dell'essenza, le condizioni di adeguatezza formulate per una concezione dell'essenza conforme alla Logica dell'essenza: l'essenza si rapporta a se stessa in una determinazione negativa che si distingue dall'oggetto, cioè dal contenuto, attraverso il porre e, nel movimento di ritorno, si identifica al contempo con questo oggetto o contenuto e, in questo movimento complessivo, realizza il suo essere-in-sé-e-per-sé.

2.1.3.3. 3. Riflessione determinante

La riflessione determinante, quindi, è «in generale l'unità della riflessione ponente e di quella esterna» (255, 19 e sg. [p. 32]). Hegel usa il resto del primo capitolo per «considerare con più precisione» (255, 20 [trad. modificata]) questo risultato. I punti di forza e i deficit della riflessione esterna e ponente sono complementari: la riflessione esterna «comincia dall'essere immediato» (255, 21), ma in aggiunta presuppone che questo altro abbia la struttura dell'essenza. La riflessione ponente, a differenza della riflessione esterna, non dimentica la sua attività, ma misconosce la «presupposizione» (255, 24) che è immanente a essa in quanto essenza. Hegel vede il deficit della riflessione ponente nel fatto che questo posto [*Gesetzte*] rimane per lei «un che di *altro*» (255, 29) rispetto al movimento riflessivo stesso. Perciò l'essere-posto corrisponde all'esserci della Logica dell'essere, ma nello sviluppo ulteriore che ci è già noto e che consiste nell'aver la sua immediatezza soltanto come momento all'interno della riflessione, cioè dell'essenza. L'essere-posto rappresenta così l'anello di congiunzione, o – come dice Hegel – «il medio» (256, 2), fra esserci ed essenza, poiché esso «connette [*zusammenschließt*]» (256, 3 e sg. [trad. modificata]) i due⁴¹⁵.

equipara a una costellazione della Logica dell'essere (cfr. GW 11, 253, 15 e sgg. [p. 28]).

⁴¹⁵ L'analisi di Hegel permette di capire il perché il realismo metafisico, da un lato, e l'antirealismo

Hegel introduce ora, come ulteriore sviluppo della concezione dell'essere-posto, il concetto di «*determinazione-della-riflessione*» (256, 18 [p. 33]). La sotto-famiglia della famiglia di relazionalità della riflessione, propria della Logica dell'essenza, che viene denominata in questo modo risulta quando si parte dalla riflessione determinante come l'unità di riflessione ponente ed esterna. La determinazione-della-riflessione deve arricchire esplicitamente l'essere-posto della struttura interna dell'essenza, struttura che la riflessione esterna aveva riconosciuto solo implicitamente all'immediato. Diversamente dall'essere-posto, il cui aspetto-d'essere si deve al suo non-essere-essenza, la determinazione-della-riflessione presenta come aspetto costitutivo dell'immediatezza «l'essere-riflesso entro se stesso» (256, 24). Il carattere strutturale che manteneva implicita all'oggetto di riferimento della riflessione esterna la sua non-dipendenza [*Unabhängigkeit*], ora, all'interno della concezione della determinazione-della-riflessione sviluppata dalla riflessione determinante, diventa fondamento esplicito della sua indipendenza [*Selbständigkeit*]:

Per contro la determinazione-della-riflessione è l'essere-posto *come* negazione, negazione che ha a suo fondamento l'essere-negato, dunque non è ineguale a sé entro se stessa, quindi [è] determinatezza *essenziale*, non transitoria. *L'uguaglianza-a-sé-stessa della riflessione*, che ha il negativo soltanto come negativo, come tolto o posto, è ciò che gli dà [un] sussistere (256, 29-34 [p. 34]).

2.2. Capitolo secondo. Le essenzialità o le determinazioni-della-riflessione

Nel secondo capitolo, Hegel sviluppa le determinazioni-della-riflessione e continua così la sua versione di una deduzione delle categorie centrali dell'autocoscienza a partire dall'autoriferimento alla prima persona dell'io⁴¹⁶. Il dispiegamento concettuale risulta dimostrando che queste «*essenzialità o le determinazioni-della-riflessione*» (258, 2-4 [p. 37]) possiedono la struttura interna dispiegata da Hegel nella riflessione determinata. In questo modo, è in ragione dell'uguaglianza-a-se-stessa che si basa sulla negazione che le determinazioni-della-riflessione come «*essenzialità*» (256, 37 [p. 34]) appaiono come non ul-

costruttivista, dall'altro, sono due unilateralismi – in sé instabili, ma che al contempo si alimentano reciprocamente – di una complessa struttura che sta alla loro base. In altre parole: dal punto di vista di Hegel, la continua disputa fra realismo e antirealismo non dev'essere decisa a favore di uno dei due lati, ma sanata terapeuticamente attraverso la spiegazione filosofica delle rispettive presupposizioni. Per l'interazione di filosofia terapeutica e costruttiva in Hegel si veda M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 3 (pp. 58-76).

⁴¹⁶ Sono qui chiaramente riconoscibili i paralleli con la Prima parte del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794 di Fichte, nella quale i tre teoremi dell'identità, dell'opposizione e della ragione [*Grund*] vengono dedotti dall'azione-in-atto [*Thathandlung*] dell'io; su questi riferimenti fichtiani cfr. anche K.J. SCHMIDT, *G.W.F. Hegel: ,Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen'*, Schöningh, Paderborn 1997.

teriormente esplicitabili. Poiché le determinazioni-della-riflessione – in quanto poste – sono allo stesso tempo parvenza, la riflessione raggiunge qui «la parvenza essenziale» (257, 2) che appare come determinata da se stessa nel contenuto. Allo stesso tempo, la riflessione determinante, nella concezione della determinazione-della-riflessione, è completamente «perduta nella negazione» (257, 4), poiché la struttura dell'autodeterminazione alla prima persona è il sistema delle determinazioni-della-riflessione nel loro essere riferite l'una all'altra.

Il modo d'apparenza di queste determinazioni-della-riflessione come «*essenzialità* libere, fluttuanti nel vuoto, senza attrazione o repulsione l'una rispetto all'altra» (256, 36 e sg.) costituisce al contempo la sua carenza. Nella concezione della determinazione-della-riflessione, allora, né il nesso sistematico di tutte le determinazioni-della-riflessione è già sviluppato esplicitamente, di modo che può sembrare che le singole essenzialità possano essere sviluppate nel loro contenuto indipendentemente l'una dall'altra; né in questa concezione viene chiarita e integrata nei rispettivi contenuti la relazione fra la riflessione che determina se stessa e il sistema delle essenzialità. Per entrambi vale quanto Hegel formula in conclusione:

la negazione *come negazione* è riflessa entro l'uguaglianza con lei stessa, non [è] riflessa entro il suo altro, entro il suo non-essere (257, 14 e sg. [p. 35]).

Nel terzo passaggio dell'argomentazione, Hegel sviluppa ulteriormente la struttura fondamentale della determinazione-della-riflessione: essa è

un non-essere rispetto [*gegen*] ad un altro, vale a dire *rispetto* alla riflessione assoluta entro sé o rispetto all'essenza (257, 18 e sg.).

Le determinazioni-della-riflessione, per un verso, non sono altro che prodotti della negatività autodeterminantesi dell'autocoscienza. Per l'altro, guadagnano al contempo anche indipendenza, poiché ciascuna determinazione-della-riflessione è «riflessa entro sé» (257, 20). Poiché, nella concezione della determinazione-della-riflessione, entrambi gli aspetti vengono mantenuti come «diversi» (257, 21) l'uno dall'altro, il riferimento alla riflessione, uguale quanto a struttura, è presente solamente «*in lei stessa*» (257, 24), non è posto per lei stessa. Questa mancanza della relazione fra riflessione determinante e determinazioni-della-riflessione dev'essere di seguito corretta. Lo sviluppo necessario a ciò attraversa le determinazioni-della-riflessione: identità, distinzione – con la differenziazione interna: «*La distinzione assoluta*» (265, 31 [p. 49]), «*La diversità*» (267, 8 [p. 51]) e «*L'opposizione*» (272, 17 [p. 60]) – e contraddizione.

Alla sua spiegazione introduttiva della struttura fondamentale delle determinazioni-della-riflessione – spiegazione che egli fa avanzare mediante la sua concezione della riflessione propria della Logica dell'essenza – Hegel aggiunge un'Annotazione (258, 20 – 260, 18 [pp. 38-40]). In essa sottolinea la differenza specifica fra la comprensione, propria della Logica dell'essere, di una «de-

terminatezza dell'essere» (259, 6 [p. 38]) e le determinazioni-della-riflessione concepite secondo la Logica dell'essenza. Mentre le prime sono, in quanto qualità [*Qualitäten*], «un passare nel contrapposto» (259, 6 e sg.), le determinazioni-della-riflessione mantengono un'indipendenza in ragione della loro struttura riflessiva interna; esse sono «con ciò [determinazioni] sottratte alla determinatezza rispetto ad altro» (259, 17 e sg. [p. 39]). Allo stesso tempo, Hegel deriva da questa parziale indipendenza delle determinazioni-della-riflessione la ragione per cui esse sono «da considerare in sé e per sé» (259, 33) e non dovrebbero essere presentate nella consueta forma di «*leggi-del-pensiero universali*» (258, 23). In una svolta critico-linguistica viene criticato «il difetto» (259, 33 e sg.) di tali principi, per cui essi sono costituiti grammaticalmente come formulazioni quantificanti – «*tutto è uguale a se stesso*» (258, 28 [p. 38]), «avere per soggetto *l'essere, ogni qualcosa*» (259, 34 [p. 39]) – e quindi nel modo proprio della Logica dell'essere:

Esse con ciò risvegliano l'essere e riguardo al qualcosa enunciano le determinazioni-della-riflessione, l'identità ecc., come una qualità che quello avrebbe in lui (259, 34 e sg. [pp. 39-40]).

In questo modo, tuttavia, la costellazione fondamentale, propria della Logica dell'essenza, delle relazioni fra essenza in quanto riflessione determinante e determinazioni-della-riflessione concepite secondo la Logica dell'essenza viene mancata sotto due aspetti: in primo luogo, attraverso la forma «qualcosa è p», viene suggerito che «qualcosa in quanto soggetto rimarrebbe in tale qualità come [qualcosa di] *essente*» (259, 37 [p. 40]) che sta alla base. In secondo luogo, attraverso questa concezione della predicazione propria della Logica dell'essere, viene distorta la possibilità di dispiegare come connessione interna la reciproca relazionalità delle determinazioni-della-riflessione, poiché queste, come qualità che semplicemente spettano a un qualcosa, sono sganciate dall'ulteriore sviluppo interno dell'essenza. Hegel oppone a entrambi questi difetti una concezione «in senso speculativo» (259, 36 e sg.), nella quale l'essenza (come soggetto) «è passat[a]» nelle sue determinazioni-della-riflessione, «nell'identità ecc. come nella sua verità e nella sua essenza» (259, 38 e sg.). L'ontologia dell'essenza è un'ontologia non delle cose, ma dell'autodeterminazione autonoma; le determinazioni-della-riflessione non sono proprietà che l'io possiede, ma modi della sua riflessione; l'io non è un substrato che ha disposizione un *set* di categorie, ma l'attività che esiste nell'autoproduzione di questo sistema delle determinazioni-della-riflessione in quanto dispiegamento della sua essenza. Hegel ha denominato così in modo introduttivo la differenza specifica della sua concezione di una deduzione delle categorie dall'autocoscienza⁴¹⁷.

⁴¹⁷ È sorprendente che Hegel sviluppi in un'Annotazione queste riflessioni, centrali per il suo procedimento complessivo, anziché presentarle come introduzione al secondo capitolo (anche così, certo, non sarebbero un elemento integrante della spiegazione, cosa che effettivamente non

2.2.1. A. L'identità

Come autocoscienza, l'essenza è «*identità semplice con sé*» (260, 25 [p. 41]), che, come azione-in-atto, è «questo puro costituire a partire da sé ed entro se stesso» (260, 29). Questa «*identità essenziale*» (260, 30), in opposizione all'identità numerica – che Hegel chiama «*identità astratta*» (*ibid.*) –, non si attua mediante «un negare relativo, che sarebbe occorso al di fuori di lei» (260, 31)⁴¹⁸. In senso proprio, quindi, l'identità non è una determinazione che l'essenza possiederebbe, ma «è anzitutto l'essenza stessa» (261, 25 [p. 43]): pertanto, “essere-identico-con-sé” non è inteso come un predicato (o una proprietà) che si potrebbe attribuire a qualcosa, nel senso della Logica dell'essere (ossia: che un qualcosa possiede). Nell'atto dell'autoriferimento alla prima persona (mediante l'espressione indessicale “io”), l'oggetto di riferimento viene costituito attraverso il rapporto e, allo stesso tempo, viene identificato dal soggetto che si riferisce come identico a se stesso, cioè all'io che si rapporta a se stesso. Perciò, la determinazione-della-riflessione dell'identità è «l'intera riflessione, non un momento distinto di essa» (261, 26)⁴¹⁹.

Intesa così, l'identità è «la riflessione entro se stessa, che è questo soltanto in quanto [è un] respingere interiore ed è questo respingere come riflessione entro sé, [un] respingere che immediatamente si riprende entro sé» (262, 3-5). Per l'autocoscienza, la distinzione fra soggetto e oggetto, così come il sapere dell'identità dei due, sono costitutivi; questo autoriferimento, concepito da Hegel come movimento della riflessione autonoma, genera l'identità attraverso il togliimento della «non-identità assoluta» (262, 10), generata internamente. Con ciò, di fronte all'identità, come intero movimento della riflessione, sta qui la

possono essere se si segue l'autocomprensione di Hegel). Inoltre, va constatato che in questa Annotazione egli nomina già pressoché tutti gli aspetti essenziali dello sviluppo logico della sezione sull'identità.

⁴¹⁸ Hegel usa l'Annotazione 1 (GW 11, 261, 1-24 [pp. 41-42]) per delimitare la sua concezione dell'identità (come determinazione-della-riflessione) propria della Logica dell'essenza rispetto alla concezione dell'identità numerica. Questa «*identità astratta*» (261, 5 [p. 41]) che scaturisce dal «pensare» (261, 2) coinvolto nella «*riflessione esterna*» (*ibid.*), non può comprendere l'aspetto dell'identità, per Hegel decisivo, «di essere negatività semplice rapportantesi a sé» (261, 20 [p. 42]).

⁴¹⁹ Con i mezzi approntati dalla filosofia analitica del linguaggio, questa struttura può essere ricostruita come *token-reflexive* (nel senso di Reichenbach) o come riferimento diretto (nel senso di Kaplan); su ciò cfr. H. REICHENBACH, *Elements of Symbolic Logic*, cit.; e D. KAPLAN, *Demonstratives*, in *Themes from Kaplan*, ed. by J. Almog, J. Perry, H. Wettstein, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 481-563. Altrove ho cercato di spiegare l'analisi hegeliana dei modi di funzionamento di “io” con l'aiuto di questi risultati; cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, pp. 41 e sg. (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 40 e sgg.). È dubbio però se Hegel abbia sostenuto una concezione del riferimento diretto anche in relazione ad altre espressioni indessicali come “ora” o “qui”; su ciò cfr. A.F. KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes*, cit., p. 35.

non-identità generata internamente, come momento distinguibile. Così, identità e distinzione risultano essere determinazioni della struttura complessiva indipendenti l'una dall'altra ed entrambe emergenti dalla riflessione autonoma:

Così, come suo momento essa è l'identità come tale solo in quanto *determinazione* dell'uguaglianza semplice con se stessa rispetto alla distinzione assoluta (262, 13 e sgg. [p. 44])

Nella «Annotazione 2» (262, 16) sul principio [*Satz*] dell'identità, Hegel espone il fatto che «nella *forma della proposizione* [*Satzes*] in cui è espressa l'identità» è contenuta «*più* che l'identità semplice» (264, 25 e sg. [p. 47]) – e con ciò si intende l'identità numerica: «vi risiede questo movimento puro della riflessione» (264, 26 e sg.), mediante il quale Hegel fa avanzare la sua concezione dell'essenza⁴²⁰. Ciò vale soprattutto per il «*principio di contraddizione*» (265, 5 [p. 48]), che Hegel determina come «forma negativa» (*ibid.*) e, in quanto «[l]'altra espressione del principio di identità» (265, 4), esprime così: «*A non può allo stesso tempo essere A e non-A*» (265, 4 e sg.). Di fatto, secondo l'analisi di Hegel, l'identità viene espressa qui come «negazione della negazione» (265, 12). A partire da ciò, «si chiarisce» (265, 16), secondo lui, che

il principio di identità stesso, e ancor più il principio di contraddizione, è di natura non meramente *analitica*, bensì *sintetica* (265, 16 e sg.).

Hegel giustifica ciò con il fatto che, in quest'ultimo, sono già contenuti «la *disuguaglianza assoluta*» e la «*contraddizione in sé*» (265, 20 [p. 49]). Con ciò, egli non ha solo introdotto concettualmente la determinazione-della-riflessione successiva (questo è stato mostrato già prima dell'Annotazione 2; cfr. 262, 15 [p. 44]), ma ha anche già prefigurato quella seguente.

2.2.2. B. La distinzione

La distinzione, come seconda determinazione-della-essenza, è impostata nella concezione logico-riflessiva poiché in questa la differenza fra soggetto referente e oggetto del riferimento viene generata internamente, in modo autonomo, attraverso l'autoriferimento con "io" e viene di nuovo revocata, in modo altrettanto autonomo, attraverso l'identificazione nell'autocoscienza:

L'identità è dunque *in lei stessa* non-identità assoluta. Ma essa è per contro anche la *determinazione* dell'identità. [Questo] perché, in quanto riflessione entro sé, essa pone sé come suo proprio non-essere; essa è l'intero, ma come riflessione essa pone sé come suo proprio momento, come essere-posto, [e] da questo essa è il ritorno entro sé. Così, come suo momento essa è l'identità come tale solo in quanto *determinazione* dell'uguaglianza semplice con se stessa

⁴²⁰ Detta con Wittgenstein, la forma di questa proposizione mostra più di quanto la proposizione stessa dice.

rispetto alla distinzione assoluta (262, 10 e sgg. [pp. 43-44])⁴²¹.

La «Distinzione» è generata in modo autonomo all'interno dell'identità logico-riflessiva e viene determinata da Hegel come «la negatività, la quale ha entro di sé la riflessione» (265, 32 [p. 49]).

2.2.2.1. 1. La distinzione assoluta

In quanto generata in modo autonomo, questa è «la distinzione assoluta» (266, 1 e sg.) che non si stabilisce attraverso un comparare esteriore. Hegel illustra questa seconda determinazione-della-riflessione sotto tre aspetti: in primo luogo, in questa «*distinzione della riflessione*» si tratta dell'«altro in sé e per sé», della «determinatezza semplice in sé» (266, 9 e sgg. [p. 50]). In contrapposizione alla sfera dell'essere, tuttavia, nella concezione della Logica dell'essenza la distinzione non si mostra solamente «come *passare* di una determinatezza nell'altra», ma si presenta «[q]ui, nella sfera della riflessione, [...] come *riflessa*» (266, 17 e sgg.). In secondo luogo, attraverso questa struttura riflessiva, alla distinzione spetta un momento dell'identità, attraverso il quale essa «non è essa stessa, bensì il suo altro» (266, 21). Questo altro della distinzione è l'identità, cosicché essa è «dunque essa stessa e l'identità» (266, 22 e sg.), «l'intero e il suo momento» (266, 23 e sg.). Questa struttura – che si può esprimere anche nella formula «identità di identità e non-identità» – esprime adeguatamente il modo della relazionalità proprio della Logica dell'essenza e, con ciò, la struttura fondamentale dell'essenza nel suo complesso:

Ciò è da considerare come la natura essenziale della riflessione e come *fondamento-originario determinato di ogni attività e automovimento* (266, 28 e sgg.).

Questa formula è adeguata non nel senso che essa non necessiti di alcuno sviluppo ulteriore, ma nel senso che la complessità interna di questa «*attività e automovimento*» deve conservarsi a tutti i livelli di sviluppo seguenti. In questa struttura, la distinzione e l'identità sono determinate l'una di contro all'altra e sono quindi riferite, allo stesso tempo, l'una all'altra. Esse rimandano entrambe, in terzo luogo, al loro opposto e, in questo modo, mantengono come «*essere-po-sto*» (267, 2 [p. 51]) una propria «determinatezza» (*ibid.*).

⁴²¹ Se si prende come esempio un'auto-attribuzione alla prima persona «io sono *F*», nell'autoriferimento di «io» è allora contenuto il momento dell'identità, ridotto a momento, il quale viene messo in rilievo rispetto al predicato «*F*» dal soggetto che attribuisce *F* a se stesso. Allo stesso tempo, la copula «sono», nell'enunciato complessivo, esprime l'unità dei due momenti nella forma di un'affermazione di identità. Hegel ha sviluppato questa struttura fondamentale soprattutto nella sua teoria dello spirito oggettivo; su ciò cfr. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, cit.; e ID., *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., capp. 7 e 8 (pp. 133-160).

2.2.2.2. 2. La diversità

Sulla base del momento dell'identità, a entrambe le determinazioni spetta allo stesso tempo un'indipendenza che Hegel esplicita in termini di «diversità». Identità e distinzione non si rovesciano più reciprocamente al modo della Logica dell'essere, ma possono essere riferite nella riflessione l'una all'altra in quanto diversi ed essere allo stesso tempo mantenute stabilmente l'una contro l'altra. All'interno della Logica dell'essenza viene quindi individuata una struttura che preserva l'aspetto dell'essere. Il prezzo della stabilità delle determinazioni che viene con ciò raggiunta è tuttavia il fatto che la riflessione è così divenuta «*esteriore*» (267, 32 [p. 52]); un po' più avanti, Hegel parla anche della «*riflessione resa estranea a sé*» (269, 1 [p. 54]). A causa dell'indipendenza accordata a entrambi i diversi, è necessaria dunque un'istanza esterna per riferirli reciprocamente e classificarli come diversi. Ciò, tuttavia, suppone la differenza tra riflessione e oggetto della riflessione, la quale è esattamente il tratto strutturale che caratterizza la riflessione esterna.

Nella struttura complessiva è da registrarsi quindi una ricaduta che mina la stabilità: in contrapposizione alla «*riflessione in sé*» (268, 10 [p. 52]), che va compresa come automovimento interno, la «*riflessione esterna*» (268, 16 [p. 53]) manca la sua essenza di essere «*riflessione [...] assoluta*» (268, 17). Essa apporta la diversità, in quanto aggiunta esteriore, alle determinazioni che essa al contempo presuppone come degli indipendenti, non coinvolti nella loro identità da questa comparazione:

La riflessione esterna rapporta il diverso all'uguaglianza e disuguaglianza. Questo rapporto, il *comparare*, va e viene dall'uguaglianza alla disuguaglianza, e da questa a quella. Ma questo rapporto, che va e viene, dell'uguaglianza e disuguaglianza è esteriore a queste determinazioni stesse (268, 29 e sgg. [pp. 53-54]).

L'identità depotenziata così a uguaglianza, come anche la distinzione ridotta a disuguaglianza, non è stabile. Mantenendole entrambe separate attraverso la distinzione di aspetti e prospettive, la «*riflessione esterna*» destabilizza ciò che è da preservare. In quanto diverse, necessitano entrambe internamente, e quindi costitutivamente, del riferimento a un altro rispettivo, dal momento che entrambe guadagnano stabilità solo attraverso il loro interno riferimento reciproco in generale: «questo mantenere l'uguaglianza e [la] disuguaglianza l'una-fuori-dall'altra è la loro distruzione» (269, 12 e sg. [pp. 54-55]).

La strategia per evitare la contraddizione attraverso l'autointerpretazione epistemica della riflessione come esterna naufraga due volte. Da un lato, essa distrugge le determinazioni-della-riflessione da preservare, per le quali il riferimento reciproco è essenziale e non hanno «fuori di questo, nessun significa-

to» (269, 16). Dall'altro, la contraddizione viene trasferita mediante ciò nella riflessione stessa, la quale mantiene gli aspetti separati e, allo stesso tempo, li riferisce l'uno all'altro. Nell'Annotazione (270, 19 – 272, 15 [pp. 56-60]), Hegel dispiega questo risultato sulla scorta del principio «*Tutte le cose sono diverse, ovverossia: non ci sono due cose che siano uguali l'una all'altra*» (270, 23 e sg. [p. 56]), che egli «contrappo[ne] al principio di identità» (270, 25 [pp. 56-57]). La «tenerezza abituale per le cose» (272, 10), legata al bisogno di evitare la contraddizione, trasferisce tuttavia la contraddizione solamente nella riflessione stessa:

Ma questa [riflessione] è dunque quella che *entro una sola e medesima attività* distingue i due lati dell'uguaglianza e disuguaglianza, dunque [li] contiene entrambi in Una [unica] attività, fa apparire e riflette l'una nell'altra (272, 7 e sgg. [p. 60]).

2.2.2.3. 3. L'opposizione

Con questo risultato si instaura «la *riflessione determinata*», nella quale «la distinzione è compiuta» (272, 18 [trad. modificata]). Hegel chiama questa costellazione, concepita secondo la Logica dell'essenza, «opposizione» e la analizza come l'«essere-posto dei lati della riflessione esteriore» (272, 27). I «momenti dell'opposizione» (272, 29 [p. 61]) sono intrecciati l'uno all'altro: l'uguaglianza viene prodotta attraverso una riflessione che mira alla disuguaglianza, mentre la disuguaglianza viene costituita attraverso il riferimento negativo all'uguaglianza: «ciascuno di questi momenti è dunque, nella sua determinatezza, l'intero» (272, 36); allo stesso tempo – e ciò stabilisce il loro carattere come determinazioni-della-riflessione – ciascun momento è «l'intero, nella misura in cui contiene anche l'altro suo momento» (272, 37). Poiché questo altro è determinato allo stesso tempo come indipendente, come «*essente* in modo indifferente» (273, 1), in questa concezione della riflessione propria della Logica dell'essenza viene posto «l'intero come rapportantesi essenzialmente al suo non-essere» (273, 2 e sg.). Hegel chiama entrambi i momenti dell'opposizione, concepiti in questa forma come intero, «il *positivo*» (273, 5) e «il *negativo*» (273, 6 e sg.); il primo è lo sviluppo ulteriore del momento dell'uguaglianza, il secondo quello del momento della disuguaglianza.

Il positivo e il negativo sono «*contrapposti* in generale» (273, 37 [p. 62]), vale a dire non contrapposti in degli aspetti: essi «*in primo luogo* sono *momenti* assoluti dell'opposizione» (273, 34 e sg.), il cui sussistere è «inseparabile» (273, 35 [trad. modificata]). Sulla base dell'aspetto di identità che conferisce a essi stabilità, entrambi i momenti sono tuttavia anche indipendenti l'uno dall'altro, cosicché la determinazione dell'essere positivo o negativo rimane loro esteriore. In quanto «*meramente* dei diversi» (274, 18 [p. 63]), il ruolo attribuito a essi nella riflessione esterna – l'essere positivo o negativo – può «venire scambia-

t[o]» (274, 15 e sg.). In quanto «unità con sé indipendente, essente per sé» (274, 27 [p. 64]), entrambe le determinazioni, che sono in grado di «escludere da sé» quel contrario per loro costitutivo, sono «non soltanto positivo e negativo *in sé*, bensì in sé e per sé» (275, 7 e sg.):

Essi non sono dunque [un] *in sé* positivo o negativo al di fuori del rapporto ad altro, invece [abbiamo] che *questo rapporto*, e invero come escludente, costituisce la determinazione o l'essere-in-sé di quegli stessi; in questo [rapporto], dunque, allo stesso tempo essi sono tali in sé e per sé (275, 20 e sgg. [p. 65]).

Nell'Annotazione che conclude questa sezione (275, 24 – 278, 36 [pp. 65-70]), Hegel stabilisce un riferimento all'«*aritmetica*» (275, 26 [p. 65]) e alle concezioni del positivo e del negativo che possono essere trovate al suo interno e che a lui sono utili come caso d'applicazione della sua concezione delle determinazioni-della-riflessione propria della Logica dell'essenza, e quindi come una sorta di verifica⁴²².

2.2.3. C. La contraddizione

Con questo risultato viene raggiunto in modo definitivo il punto di partenza che Hegel aveva anticipato nell'Annotazione sulla diversità. Lì si era configurato il fatto che, distinguendone gli aspetti, la «contraddizione non viene dissolta, bensì soltanto spostata altrove, nella riflessione soggettiva o esterna in generale» (272, 11 e sgg. [p. 60]). Con il positivo e il negativo – le prime «*determinazioni-della-riflessione indipendenti*» (279, 7 e sg. [p. 71]) – viene raggiunta la «contraddizione *posta*» (279, 27):

In quanto la determinazione-della-riflessione indipendente, nel medesimo riguardo in cui essa contiene l'altra, e attraverso cui è indipendente, esclude l'altra, allora nella sua indipendenza esclude da sé la sua propria indipendenza, perché questa consiste nel contenere entro sé la determinazione altra [rispetto] a lei, e solo mediante ciò nel non essere rapporto ad un [che di] esteriore, ma altrettanto nell'essere immediatamente essa stessa e [nell']escludere da sé la determinazione [rispetto] a lei negativa. Essa è così la *contraddizione* (279, 17

⁴²² In dettaglio su ciò cfr. M. WOLFF, *Der Begriff des Widerspruchs*, Frankfurt am Main 2010, cap. 5, il quale attesta Hegel, «con la sua analisi dei concetti matematici di negativo e positivo e del concetto di grandezze contrapposte, sulla “posizione più recente” del suo tempo, per così dire» (ivi, p. 82). È complesso e arduo rispondere alla questione di come risultati empirici o teoremi di scienze particolari fungano da giustificazioni dello sviluppo concettuale all'interno della *Scienza della logica*. Il mio discorso sulla verifica si limita a un nesso di plausibilità; Wolff, invece, vuole mostrare «in che modo la logica di Hegel (che è *anche* una filosofia della matematica) tenti di rendere giustizia a questa posizione» (*ibid.*). Io dubito che qui Hegel ammetterebbe qualcosa di più di un adattamento, cosicché si dovrebbe parlare piuttosto di quanto la matematica possa rendere effettivamente giustizia della sua logica. Sulla concezione hegeliana del nesso di filosofia, e in particolare della logica, e scienze particolari cfr. N. MOOREN, T. ROJEK, *Hegels Begriff der „Wissenschaft“*, «Hegel-Studien», 2014, XLVIII, pp. 65-93; e sul nesso di filosofia e *common sense* cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 3 (pp. 37-57).

e sgg.).

La costituzione contraddittoria spetta al positivo e al negativo in misura uguale: «il porre di entrambe è Una [unica] riflessione» (280, 9 [p. 72]). Allo stesso tempo, Hegel marca anche una differenza: sebbene sia, in entrambi i casi, «la stessa contraddizione» (280, 21 [p. 73]), il positivo è «solo *in sé* questa contraddizione» (280, 22 e sg.), poiché esso si riferisce a sé come identico e dunque la sua positività riposa in questo. Il negativo, «per contro, [è] la contraddizione *posta*» (280, 23), poiché esso, in quanto negativo, ha la sua determinazione nel fatto di «essere [...] negativo identico a sé» (280, 24 e sg.). Il negativo ha la

determinazione di essere [un] non-identico, [di] escludere l'identità. Esso è [l'] essere *identico a sé rispetto all'identità* (280, 25 e sgg.).

L'identità concepita secondo la Logica dell'essenza si è dimostrata essere, nella spiegazione di Hegel, identità di identità e non-identità. Il negativo – così risulta ora – è

la contrapposizione interna, come contrapposizione basantesi su sé, la distinzione assoluta non rapportantesi ad altro (280, 28 e sgg.).

La contraddizione, tuttavia, non è stabile, bensì «*si dissolve*» (280, 33); il primo risultato che così si ottiene «è lo *zero*» (280, 39), che Hegel designa come il «dileguare incessante dei contrapposti entro loro stessi» (280, 37). Questa «*unità prossima*» (280, 38) che si instaura in questo dileguare esprime solamente il momento del negativo. Poiché alla contraddizione spetta anche il momento del positivo, da questa instabilità deriva al contempo un risultato positivo:

l'essere-posto dell'indipendenza [...] è ciò che in verità va a fondo nella contraddizione (281, 5 e sg.).

Con ciò, la seconda negazione non è il ritorno alla condizione che si era data prima della prima negazione: il togliere questo essere-posto «non è di nuovo [l']essere-posto come il negativo di un altro, bensì il congiungersi con se stesso, l'unità positiva con sé» (281, 32 e sg. [p. 74]).

Poiché, in questo togliimento, l'essenza preserva la sua indipendenza, l'opposizione nella contraddizione non va «soltanto [...] *a fondo*» (282, 1 [p. 75]), bensì in questa riflessione rientra «*nel suo fondamento*» (282, 2). Questa complessa struttura logico-riflessiva presenta di nuovo un aspetto-d'essere, «in quanto così l'essere-posto viene fatto [essere] l'essere-posto» (282, 5 e sg.), e sorge così un momento di identità. L'essenza, in questo modo, è «ritornat[a] in generale entro la sua unità con sé» (282, 6 e sg.). L'autocoscienza può realizzare la sua essenza solamente in una struttura contraddittoria, ma fa ciò in modo autonomo e si costituisce nel suo autoriferimento negativo come «*l'essenza semplice*» (282, 7) stessa. Tuttavia, in questo ruolo essa non è semplicemente presente,

bensì, come azione-in-atto che si autopone, è il suo proprio «fondamento» (282, 7). È raggiunta con ciò una costellazione ontologica, la cui stabilità non è stata prodotta attraverso il tenere lontano – con i mezzi della riflessione esterna – la contraddizione, bensì proprio attraverso l'esecuzione autonoma e a se stessa trasparente di quest'ultima:

Mediante il togliere le determinazioni che-si-contraddicono in sé stesse dell'essenza, questa è ristabilita, però con la determinazione di essere unità-della-riflessione escludente (282, 7 e sgg.).

Attraverso questo movimento, «l'essenza come fondamento [diviene] un essere-posto, un [che di] divenuto» (282, 16 e sg.). Tuttavia, poiché si tratta di un movimento della riflessione che permane internamente, di un'autodeterminazione autonoma, il fondamento non risiede al di fuori della stessa:

Il fondamento è l'essenza come l'identità con sé positiva; [...] e l'essenza è fondamento, come identica a se stessa entro questa sua negazione e positiva (282, 33 e sgg. [p. 76]).

La «contraddizione dissolta» (282, 28) in questo modo nella negatività è l'essenza che pone se stessa. Nelle tre Annotazioni con le quali passa dalla contraddizione al capitolo successivo – capitolo che esplicita la determinazione del fondamento –, Hegel tiene nuovamente ferma la differenza decisiva fra il suo sviluppo concettuale speculativo e il pensiero intellettuale:

È una delle conoscenze più importanti, intendere e tenere saldamente questa natura delle determinazioni-della-riflessione considerate, che la loro verità consiste soltanto nel loro rapporto l'una all'altra e dunque nel fatto che ciascuna, nel suo concetto stesso, contiene l'altra (285, 10 e sgg. [p. 80]).

Inoltre, egli critica ancora una volta come «uno dei pregiudizi fondamentali della logica invalsa finora e della rappresentazione abituale» (286, 25 e sg. [p. 82]) l'assunto per cui la contraddizione non può essere una relazione *de re*. Sotto questa presupposizione – così è stato mostrato finora – non si può, secondo Hegel, né dispiegare un'adeguata ontologia dell'autocoscienza, né realizzare il programma di uno sviluppo di tutte le categorie a partire dall'unità dell'io.

2.3. Capitolo terzo. Il fondamento

Con il fondamento, lo sviluppo delle determinazioni-della-riflessione giunge a conclusione⁴²³. Anche a questo terzo capitolo Hegel ha anteposto un'ampia introduzione, nella quale ricapitola lo sviluppo dell'essenza attraverso lo svi-

⁴²³ Il miglior commentario a questa sezione della Logica hegeliana è tuttora P. ROHS, *Form und Grund*, Bouvier, Bonn 1969.

luppo delle determinazioni-della-riflessione. Il fondamento, sul quale l'essenza determina se stessa, è l'ultima determinazione-della-riflessione ed esprime soltanto «la determinazione che essa è determinazione tolta» (291, 17 e sg. [p. 89]). Determinando se stessa in questo modo, l'essenza produce il «significato vero» (291, 19) delle determinazioni-della-riflessione, «di essere il contraccolpo assoluto d'ess[e] entro se stessa» (291, 19). Con ciò, l'autodeterminazione assoluta viene realizzata adeguatamente come essenza dell'essenza attraverso la posizione dell'essenza:

L'essenza, in quanto si determina come fondamento, si determina come il non-determinato, e soltanto il togliere del suo essere-determinato è il suo determinare. – In questo essere-determinato come [quello che] toglie se stesso, essa non è proveniente da altro, bensì essenza identica a sé entro la sua negatività (291, 17 [pp. 89-90]).

In opposizione alla riflessione – la quale, come «*mediazione pura* in generale» (292, 10 [p. 90]), si limitava a rinviare, attraverso la parvenza, a un altro non completamente tolto nella sua indipendenza –, il fondamento rappresenta «la *mediazione reale* dell'essenza con sé» (292, 10 e sg.). La «mediazione pura non è che *rapporto* [Beziehung] *puro*, senza rapportati» (292, 16 e sg.); il carattere di rapporto [Bezogenheit] dei *relata* rimane instabile e quindi, rispetto al rapportare, un che di esteriore come aspetto non-tolto dell'essere. Il fondamento, per contro, è «la mediazione reale, perché contiene la riflessione come riflessione tolta» (292, 19 e sg. [p. 91]). La relazionalità dei rapportati riceve così una propria immediatezza, nella quale consiste la sua indipendenza rispetto al rapportare. La relazione si attua così come riferimento reale fra *relata*, la cui relazionalità è parte della loro determinazione propria. Detto altrimenti: l'essenza come azione-in-atto crea fatti.

All'interno di un'ontologia dell'autocoscienza, l'ambiguità di “*Grund*” richiamata con ciò da Hegel e ancorata anche nel linguaggio quotidiano – cioè che l'essere è sia fondamento [*Fundament*] ontologico (ad esempio causa) che parte costitutiva di giustificazioni [*Begründungen*] razionali strutturata concettualmente – non è dannosa, poiché la differenziazione fra aspetti ontologici ed epistemologici non viene concepita come dualismo, ma come distinzione nell'autoriferimento dell'essenza concepita secondo la Logica della riflessione (come “negazione autonoma”). All'interno di un'ontologia dell'autocoscienza, nella quale alle prestazioni della soggettività viene attribuita una funzione costitutiva, composta concettualmente, gli aspetti ontologici ed epistemologici possono essere distinti, ma non separati gli uni dagli altri nella forma di un dualismo. Hegel sviluppa la sua concezione dell'essenza propria della Logica dell'essenza (in quanto modo della relazionalità costituito secondo questa stessa Logica) all'interno della famiglia di relazioni “riflessione”, propria della Logica

dell'essenza, e sulla scorta della dimostrazione che ogni tentativo di stabilizzazione ontologica dei suoi momenti attraverso la separazione delle prestazioni epistemiche presupposte è destinata a fallire. All'interno della concezione hegeliana, un realismo metafisico risulta sempre inconsistente. Viceversa – e questa è la seconda linea dello sviluppo concettuale sulla cui base Hegel organizza la sua esposizione – anche ogni tentativo di depotenziare la prestazione attiva dell'essenza – il suo «porre» – a una «parvenza» meramente epistemica e irrilevante dal punto di vista ontologico, deve fallire per ragioni strutturali: poiché l'essenza è essenzialmente questa negazione autonoma, la sua determinazione si compie nel suo porre, in modo che sia incluso un aspetto di immediatezza costitutivo dell'essere, al quale deve venire riconosciuta una dimensione ontologica. Anche un antirealismo radicale, perciò, è condannato al fallimento⁴²⁴.

Hegel ha anteposto a questo capitolo un'ulteriore Annotazione. In essa, egli rimanda al principio: «*Tutto ha il suo fondamento [o la sua ragion] [Grund] sufficiente*» (293, 3 [p. 92]), il che vuol dire che nulla «va considerato come *immediato essente*» (293, 4 e sg.), bensì ogni cosa «come *post[a]*» (293, 5). Allo stesso tempo, Hegel usa un riferimento a Leibniz per introdurre la distinzione fra l'interpretazione teleologica («*cause-finali*»: 293, 31 [p. 93]) e la rappresentazione di una «causalità nel suo senso stretto, come il modo d'azione meccanico» (293, 20 e sg. [p. 92])⁴²⁵. Nella Logica dell'essenza non può trattarsi della prima come «fondamento *teleologico*» (293, 32 e sg. [p. 93]). Piuttosto, qui «le determinazioni parziali vengono comprese attraverso le loro cause» (293, 23 e sg.), motivo per cui non può essere raggiunta «l'unità delle determinazioni» (293, 28 e sg.), dal momento che ciò sta «soltanto nel *concetto*, nel *fine*» (293, 27). Il principio di ragion sufficiente è costituito quindi teleologicamente e può avere perciò il suo posto solamente nella Logica del concetto. Questa lettura – così va compresa l'Annotazione di Hegel – dev'essere tenuta lontana dalla determinazione del fondamento propria della Logica dell'essenza.

⁴²⁴ Nella filosofia analitica del linguaggio, un antirealismo del genere è stato sostenuto nel contesto delle teorie dell'autocoscienza o della teoria dell'azione nella forma di interpretazione espressivista delle auto-attribuzioni e delle attribuzioni di azioni. Anscombe ha presentato in modo esemplare una tale interpretazione dell'autoriferimento mediante "io"; cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *The First Person*, in *Mind and Language*, ed. by S. Guttenplan, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 45-65 (trad. it. di C. Gabbani, *La prima persona*, «Atque», 2013, XIII, pp. 187-212). Nella sua concezione, vengono contestati in egual misura la dimensione ontologica e il contenuto cognitivo di questo autoriferimento alla prima persona. Hegel, invece, si attiene sia alla dimensione ontologica in quanto immediatezza, sia alla costituzione concettuale del contenuto di auto-attribuzioni alla prima persona. La sua concezione può quindi essere ricostruita come ascrittivismo cognitivista; su ciò si veda il saggio *Il cognitivismo ascrittivista di Hegel*, nel presente volume (*infra*, pp. 191-209).

⁴²⁵ Su ciò cfr. l'analisi di T. MEYER, *Hegels wesenslogisches Kausalitätskapitel als Identitätstheorie der Kausalität*, «Hegel-Studien», 2017, LI, pp. 91-120.

2.3.1. A. Il fondamento assoluto

Il fondamento è «l'essenza determinata mediante se stessa» (294, 12 [p. 94]) ed è assoluto nel senso della negazione autonoma. Allo stesso tempo, in questo modo logico-riflessivo della concezione del fondamento, l'essenza viene pensata come «*determinato* [Bestimmtes] come *indeterminato* o come essere-posto tolto» (294, 12 e sg.). Questa costellazione conduce al doppio ruolo ontologico ed epistemologico dell'essenza, il quale si manifesta nella contrapposizione logico-riflessiva «del *fondamento* e del *fondato*» (294, 16): nel caso dell'autodeterminazione autonoma, l'essenza – tenendo ferma la distinzione, ma senza lasciarla cadere in una dualità priva di relazione – assume al contempo entrambi i ruoli. Tuttavia, ogni determinazione, compresa l'autodeterminazione, ha bisogno di un contenuto identificabile, qualcosa che l'essenza si determina a essere (un contenuto reale che, dinanzi all'attività, sia, da un lato, ontologicamente indipendente, ma, dall'altro, anche strutturato concettualmente, e in questo modo sia accessibile cognitivamente all'autocoscienza costituita in modo proposizionale in quanto risorsa giustificativa [*Begründungsressource*]). La riflessione autonoma è la struttura ontologica dell'essenza, ma non è una determinazione che l'essenza soltanto “ha” come un altro, nel senso della Logica dell'essere. Essa è, piuttosto, la sua propria attività, concepita in modo logico-riflessivo, nella quale l'essenza realizza se stessa come autocoscienza. Essenza [*Essens*] ed esistenza, essenza [*Wesen*] e apparenza non cadono indistintamente in una cosa sola, né si divaricano in un dualismo irrelato⁴²⁶.

Hegel chiama questa struttura “forma” e dispiega il contenuto di questa determinazione – in maniera adeguata alla Logica della riflessione – nella forma di tre coppie di determinazioni-della-riflessione: la forma si contrappone allo stesso tempo all'essenza, alla materia e al contenuto, nell'ambito di uno sviluppo che diviene di volta in volta internamente più complesso e, nella costellazione complessiva, più stabile, e attraverso il quale la determinazione stessa del fondamento si sviluppa ulteriormente.

È soltanto all'interno della concezione del fondamento propria della Logica dell'essenza che l'essenza acquisisce il carattere di un substrato che produce le sue proprie determinazioni (e non le “ha” solamente in sé). Con ciò, essa acquisisce al contempo anche l'indipendenza, entro di sé complessa, che le consen-

⁴²⁶ A partire dalla seconda edizione della sua *Enciclopedia*, apparsa nel 1827, Hegel ha distinto nel “Concetto preliminare” l'oscillare teorico della filosofia a lui contemporanea fra queste estremi come seconda e terza «posizione del pensiero rispetto all'oggettività» (GW 19, 51); cfr. anche GW 20, 75 e sgg. (trad. it. pp. 187 e sgg.). Questo “Concetto preliminare”, di per sé, non appartiene al dispiegamento concettuale interno al sistema, ma rappresenta il tentativo di Hegel di rendere in anticipo riconoscibile al lettore dell'*Enciclopedia* la differenza specifica della sua filosofia; su ciò cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 2 (pp. 37-57).

te di dire che l'essenza compie autonomamente queste posizioni [*Setzungen*] autodeterminantesi. Prima di raggiungere la determinazione-della-riflessione del fondamento, per l'esposizione presentata da Hegel sussisteva il problema sistematico di dover necessariamente descrivere in modo improprio la struttura dell'essenza propria della Logica dell'essenza⁴²⁷. Su ciò lo stesso Hegel richiama l'attenzione:

L'essenza *ha* una forma e determinazioni di questa [forma]. Solo come fondamento essa ha un'immediatezza salda ovverosia è *substrato*. L'essenza come tale è una [medesima cosa] con la sua riflessione e, indistintamente, il suo movimento stesso. Perciò non è l'essenza che lo percorre; l'essenza non è neanche quello da cui il movimento comincia come da un primo. Questa circostanza rende difficile la presentazione della riflessione in generale; poiché non si può propriamente dire che l'essenza rientri in se stessa, che l'essenza paia entro sé, perché essa non è *prima* o *entro* il suo movimento, e questo non ha alcuna base sulla quale trascorrere. Solo dopo il momento della riflessione tolta emerge nel fondamento un che di rapportato [ad esso] (295, 7 e sgg. [p. 95]).

Forma e fondamento: In quanto fondamento, tuttavia, l'essenza è concepita come substrato e ha «essenzialmente la forma in lei» (295, 17); mentre la qualità è «una [unica cosa] con il suo substrato, l'essere» (295, 26 e sg. [p. 96]), la forma ha indipendenza rispetto all'essenza come suo substrato ed è «il *ponente* e *determinante*» (296, 11 [p. 97]), mentre «l'essenza semplice per contro è la base [*Grundlage*] indeterminata e *inerte*» (296, 11 e sg.). Determinando l'essenza, la forma tuttavia toglie la distinzione, presupposta nella costellazione complessiva, fra sé (in quanto determinazione) e la sua base stessa (in quanto l'essenza che si determina):

Queste distinzioni, della forma e dell'essenza, perciò, non sono che *momenti* del semplice rapporto-della-forma stesso (297, 1 [p. 98]).

Se, seguendo la Logica dell'essenza, si esplicitano concetti e categorie come

⁴²⁷ Con ciò si mostra che, nello sviluppo concettuale della Logica dell'essere, non ci sono solo anticipazioni logico-riflessive, ma anche un'anticipazione in un certo qual modo locale all'interno del dispiegamento, proprio della Logica dell'essenza, della famiglia di relazioni della riflessione. Questa anticipazione non è dovuta solo alla linearità dell'esposizione, ma può essere spiegata essa stessa come espressione e caso d'applicazione della costellazione, propria della Logica dell'essenza, di porre e presupporre. L'inseparabilità di dimensione ontologica ed epistemologica, caratteristica del modo di relazionalità proprio della Logica dell'essenza e dell'azione-in-atto dell'autocoscienza, si ripercuote anche sulla relazione tra esposizione e ciò che è esposto. In altre parole: i presupposti (e i metodi) relativi a un'ontologia dell'autocoscienza possono essere mostrati solo nella loro esecuzione e non possono essere spiegati in un'esposizione del metodo che sia indipendente da questa esecuzione, poiché una esposizione di questo tipo dovrebbe essa stessa servirsi di questi presupposti. Per una ricostruzione sistematica di questo nesso all'interno di una concezione dell'autocoscienza fondata secondo la teoria degli atti linguistici cfr. il cap. 4 del presente volume, nel quale provo a considerare le strutture identificate da Hegel attraverso la distinzione fra prospettiva dell'esecuzione e prospettiva dell'auto-resoconto.

determinazioni-della-riflessione, diviene allora evidente che i nostri mezzi linguistici sono strumenti: i concetti possono essere ricostruiti come regole per la sussunzione di un singolare sotto un universale e il cui significato semantico consiste nell'uso che ne facciamo nelle nostre pratiche di discorso, incluse quelle epistemiche. Come casi di orientamento alla regola [*Regelgeleitetheit*] costituiti proposizionalmente, i concetti presentano così la struttura dell'autocoscienza concepita in modo proposizionale. Se quest'ultima viene pensata, come in Fichte e in Hegel, come determinante se stessa in modo autonomo, allora autodeterminazione e orientamento alla regola si connettono, poiché la negazione autonoma non consiste nell'assenza di queste regole, ma piuttosto nel fatto che esse sono al contempo date da sé. Così si trova – come avrebbe detto Hegel – l'identità strutturale di autocoscienza ponente e determinazioni-della-riflessione come prodotti di questa posizione in sé. Tuttavia, essa dev'essere ancora portata al per-sé e cioè sia come momento strutturale interno all'essenza in quanto autocoscienza, sia come momento strutturale interno al contenuto delle determinazioni-della-riflessione stesse. Secondo l'analisi di Hegel, entrambi i termini di tale identità si danno per la prima volta con la concezione del fondamento propria della Logica dell'essenza e la distinzione, iscritta in essa, di forma ed essenza. È per questo che Hegel parla anche del fatto che il rapporto dell'uno con l'altro è, «nella sua verità, la negatività totale rapportantesi a sé» (296, 21 e sg. [p. 97]).

Forma e materia: «L'essenza diviene materia» (297, 11) quando la forma viene completamente astratta da essa; al contempo, «la forma *presuppone* una materia alla quale essa si rapporta» (297, 25 [p. 99]). La contraddizione consiste nel fatto che entrambe, in quanto presupposte in modo indipendente proprio nella loro indipendenza, sono rinviate l'una all'altra e in quanto «forma e materia si *presuppongono* reciprocamente» (298, 36 [p. 101]). In questo modo, come determinazione simmetrica, in ugual misura, di forma e materia, «la loro unità originaria è, da un lato, costituita, dall'altro lato, oramai una [unità originaria] *posta*» (300, 11 e sg. [p. 103]).

Come materia in generale Hegel qui comprende non tanto qualcosa come una sostanza [*Stoff*] materiale: «la materia non si può vedere, sentire ecc.» (297, 20 [p. 99]). Nella opposizione fondamentale alla forma, ossia in quanto pensata come del tutto indipendente da ogni strutturatezza concettuale, «la materia è un che di completamente *astratto*» (297, 19 e sg.). Ciò che, al contrario, può essere percepito in modo sensibile e, in questo senso, è parte del mondo empirico, Hegel lo designa come «*materia determinata*» (297, 21), la quale è presupposta come «unità della materia e della forma» (*ibid.*) e, in quanto esperienza, è quindi anche in grado di collegarsi alle nostre pratiche epistemiche di giustificazione⁴²⁸.

⁴²⁸ In questo modo Hegel evita il dilemma fra antirealismo costruttivista e tutte le versioni

Forma e contenuto: In quanto posta, l'unità di forma e materia è determinata; in quanto unità, a essa al contempo spetta, di fronte alla forma, di nuovo un momento di immediatezza e, con ciò, di indipendenza. Hegel afferra terminologicamente quest'ultima come «*contenuto*» (301, 10 [p. 104]): «Il contenuto ha *in primo luogo* una forma e una materia» (301, 21 [p. 105]) ed è, «*in secondo luogo*, ciò che è identico ne[lla] forma e [nella] materia» (301, 28).

Con ciò viene creata la base concettuale per evitare una concezione non-cognitivista dei contenuti empirici come dati di senso non strutturati che, attraverso un'elaborazione categoriale, devono essere portati prima di tutto in una forma accessibile concettualmente. Allo stesso tempo, dal momento che questa costituzione concettuale viene presupposta come tale da spettare al contenuto stesso, Hegel può evitare di attribuire, riguardo all'esperienza empirica, una funzione giustificativa a dati di senso costituiti in modo non proposizionale. Riprendendo una distinzione di John McDowell, l'analisi hegeliana nella Logica dell'essenza può essere puntualizzata così: nella costituzione del contenuto i concetti sono coinvolti anche se il soggetto epistemico non li impiega consapevolmente⁴²⁹.

2.3.2. B. Il fondamento determinato

Nella costellazione infine raggiunta di forma e contenuto, il fondamento viene sviluppato ulteriormente come fondamento determinato. Questa non solo si contrappone al contenuto in modo generale, ma ha anche un contenuto determinato del quale è fondamento. In questa forma, passa attraverso le tre figure del fondamento formale, reale e completo; Hegel le espone in tre sottosezioni, aggiungendo un'annotazione illustrativa a ciascuna delle prime due.

Il fondamento formale: Dato che il contenuto è l'identico in contrapposizione a essenza e forma, esso compare in due modi: «una volta nella misura in cui esso è posto come *fondamento*, l'altra volta nella misura in cui [è posto] come *fondato*» (303, 15 e sg. [p. 108]). Tuttavia, così viene concepito solamente il «*fondamento formale*» (302, 23 [p. 107]), poiché si tratta di un nesso analitico che si basa sull'identità presupposta del contenuto.

Nell'Annotazione, Hegel parla quindi di «un mero formalismo e [una] vuota tautologia» (304, 12 [p. 109]) e porta come esempio spiegazioni disposizionali della fisica come la «*forza attrattiva*» (304, 20 [p. 110]). Queste spiegazioni non sono informative, secondo Hegel, cosicché, da un punto di vista filosofico, ci si deve domandare perché «per lo meno non viene messo da parte quello spiegare,

fondazionaliste di un mito del dato; su ciò cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 2 (pp. 37-57).

⁴²⁹ Sul rapporto fra la concezione di McDowell e la Logica di Hegel cfr. la mia analisi ivi, capp. 2 e 3 (pp. 37-76).

attenendosi ai semplici fatti» (307, 9 e sg. [p. 114]).

Il fondamento reale: In una spiegazione, secondo Hegel, si richiede «che fondamento e fondato [abbiano] un contenuto diverso» (307, 28 [p. 115]). Con questa condizione di adeguatezza viene presupposta la successiva forma del fondamento, poiché con ciò si richiede un fondamento reale e non meramente formale. La diversità così postulata «è, perciò, *rapporto ad altro*» (309, 2 [p. 117]).

Attraverso questa struttura – come Hegel spiega nell'Annotazione a questa sezione – risulta una «*varietà*» (310, 9 [p. 119]) di determinazioni che possono essere indicate come fondamenti reali. Con ciò anche in questo schema esplicativo si instaura di nuovo un «formalismo» (310, 15), poiché nessun fondamento reale può essere un «fondamento [o ragione] *sufficiente*» (312, 2 [p. 122]).

Il fondamento completo: La ricerca di fondamenti sufficienti presuppone, secondo Hegel, la rappresentazione di un fondamento sufficiente, rappresentazione che egli determina come fondamento completo. Questa rappresenta il ripristino del formalismo nel fondamento reale e, con ciò, l'unità delle due figure precedenti del fondamento. Il

rapporto-del-fondamento [così] sorto è perciò il [rapporto-del-fondamento] *completo*, che contiene entro sé allo stesso tempo il fondamento formale e [quello] reale, e media nell'ultimo le determinazioni-del-contenuto immediate l'una rispetto all'altra (312, 22 e sgg. [p. 123]).

Allo stesso tempo, anche in questa figura più complessa permane la pretesa del fondamento reale di essere un momento indipendente e, per così dire, esterno rispetto al rapporto-del-fondamento dell'essenza, e «mediante ciò, allo stesso tempo, l'esteriorità del fondamento reale» (314, 1 e sg. [p. 125]).

Sulla base di questo momento che, pur permanendo internamente ed essendo anche concepito come interno, è cionondimeno realistico – Hegel riassume così la sua analisi –, «il rapporto-del-fondamento nella sua totalità [...] [rimane] dunque essenzialmente riflessione *presupponente*» (314, 15 e sg.).

2.3.3. C. *La condizione*

Il cambiamento fra il formale [*Formellen*] della tautologia e il formale del fondamento mai sufficientemente reale mostra che il fondamento determinato non può raggiungere nelle sue tre forme quella «totalità» (314, 15) perseguita in una spiegazione. Sulla base di questo fallimento, la pretesa di spiegazione complessiva avanzata dal «rapporto-del-fondamento totale» (314, 22 [p. 126]) deve necessariamente essere indebolita. Per questa spiegazione depotenziata Hegel indica la categoria della condizione, che viene determinata attraverso il confronto fra l'incondizionato relativo e quello assoluto.

Il relativamente incondizionato: L'indebolimento del fondamento determinato nella determinazione della condizione viene a esprimersi per il fatto che il fondamento reale è rapportato, per ragioni concettuali, a un altro, che è sua condizione rispettiva. Le condizioni sono quindi «un esserci immediato, vario» (315, 3) e sono rapportate concettualmente «ad un altro, a qualcosa che è fondamento» (315, 4). Poiché questa dipendenza deve consistere solamente in un aspetto determinato, Hegel vede in questa costellazione il presupposto di qualcosa di relativamente incondizionato, poiché la condizione è condizionata solamente in aspetti determinati. Sulla base della sua indipendenza presupposta, la determinazione di «essere condizione» è «indifferente» (315, 10 [p. 127]) rispetto a questo esserci, cosicché, al contempo, questo «costituisce la *presupposizione* del fondamento» (315, 11 e sg.). In tal modo si instaura nuovamente «la *contraddizione* dell'immediatezza indifferente e della mediazione essenziale, entrambi in un [unico] rapporto» (316, 22 e sgg. [p. 129]).

L'incondizionato assoluto: In questa costellazione, entrambi – condizione e fondamento – sono solo «*relativamente incondizionat[i]*» (314, 27 [p. 126]). Allo stesso tempo lo sono in un rapporto: condizione e fondamento, tuttavia, sono anche «Una unità essenziale» (318, 10 e sg. [p. 131]). Più avanti, Hegel chiama «l'incondizionato assoluto» (316, 27 [p. 129]) anche «l'*incondizionato vero e proprio; la cosa in se stessa*» (318, 17 e sg. [pp. 131-132]),

nel suo movimento del porre e presupporre, non è che il movimento, nel quale questa *parvenza* [il rapporto di condizione e fondamento: MQ] si toglie. È l'operare della cosa, di condizionarsi e di contrapporsi, come fondamento, alle sue condizioni; ma il suo rapporto, come [rapporto] delle condizioni e del fondamento, è un parere *entro sé* e il suo relazionarsi a loro [è] il suo *congiungersi con se stessa* (318, 17).

La cosa [*Sache*] – e quindi, secondo il mio sfondo interpretativo, l'autocoscienza che, in quanto azione-in-atto, dispiega e porta se stessa all'esistenza – è dunque, in quanto negazione autonoma, il suo unico fondamento e, allo stesso tempo, la sua unica condizione. Come assolutamente incondizionato, essa non ha presupposizioni [*Voraussetzungen*] esterne, ma le presuppone tutte quante solo attraverso e all'interno delle sue proprie posizioni [*Setzungen*] come presupposizioni [*Präsuppositionen*], ponendo essa stessa questo essere-presupposto.

Se, con la teoria degli atti linguistici, si interpreta la negazione assoluta che l'autocoscienza compie in quanto azione-in-atto come autoriferimento [*Selbstreferenz*] mediante "io" così che l'oggetto del riferimento sia costituito nell'atto dell'autorapporto [*Selbstbezug*], allora l'analisi di Hegel può essere resa intelligibile, da un lato, come spiegazione plausibile dell'autorapporto indessicale alla prima persona mediante "io". Allo stesso tempo, la sua spiegazione filoso-

fica rimanda a e, detto altrimenti, si giova del fatto che tali autorapporti [*Selbstbezugnahme*] non possono accadere in uno spazio semantico “vuoto”, bensì devono essere collocati in una complessa rete di concetti e di loro modi d’uso, orientata da regole, per poter avere un contenuto proposizionale, comprensibile intersoggettivamente.

L’ultima sottosezione, con la quale Hegel al contempo conclude il suo dispiegamento dell’essenza come «*riflessione entro lei stessa*» (244, 2 [p. 13]), reca l’instestazione «*Venir-fuori della cosa nell’esistenza*» (319, 11 [p. 133]). Così è intesa nella sua grammatica interna – perlomeno nel mio modello interpretativo – la prestazione ontologica costitutiva dell’“io” in quanto *token-reflexive*.

«*Se*», secondo quanto Hegel espone in conclusione alla sua analisi complessiva,

tutte le condizioni di una cosa sono presenti, allora essa entra nell’esistenza (321, 5 e sg. [p. 136]).

Poiché l’essenza, come fondamento e condizione, produce in modo autonomo queste precondizioni della sua stessa esistenza, ad essa spetta uno status d’essere ontologico già prima dell’esistenza: «*La cosa è, prima che esista*» (321, 6). Affinché un atto dell’autoriferimento alla prima persona possa essere compiuto – questa è un’osservazione grammaticale nel senso di Wittgenstein –, deve necessariamente esserci un soggetto dell’autoriferimento (l’essenza). Il «*prima che*» dovrebbe essere esplicitato, secondo questa proposta, non nel senso temporale di un punto precedente nel tempo, quanto nel senso di una presupposizione concettuale. All’interno di questo nesso, la cosa è

in primo luogo come *essenza*, o come incondizionato; in secondo luogo essa ha *esserci*, ossia è determinata, e questo nella duplice maniera considerata, da un lato nelle sue condizioni, dall’altro lato nel suo fondamento (321, 6 e sgg.).

L’essenza è attiva entro se stessa nella duplice funzione di fondamento e condizione, per generare così se stessa come un’unità in un atto di autoriferimento alla prima persona (dimensione ontologica) e determinarsi (come unica occorrenza di “io”)⁴³⁰.

Un altro modello per questo stato di cose sono le disposizioni: così come una disposizione si risolve pienamente nella sua manifestazione e non permane

⁴³⁰ È importante concepire già questa relazione fra “io” in quanto unica occorrenza (*token*) versus termine generale come una prima auto-determinazione, e non far valere soltanto la determinazione *F* come tale, attribuita nell’atto linguistico e poi a sé (in “io sono *F*”). Ciò è decisivo per l’analisi di Hegel del concetto puro del riconoscimento e per la sua tesi secondo cui l’autocoscienza è costituita necessariamente in modo intersoggettivo; su ciò cfr. M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cit., cap. 11 (pp. 189-205). Questa prima autodeterminazione non deve però essere dispiegata in modo che “io” si relazioni al parlante in una forma di datità; contro ciò cfr. la mia ricostruzione dell’analisi hegeliana di “io” come caso di riferimento diretto in *Hegels Begriff der Handlung*, cit., cap. 1 (pp. 29-72).

come substrato, così l'indipendenza del fondamento permane solo come parvenza posta dell'essenza che determina se stessa:

Se dunque tutte le condizioni della cosa sono presenti, allora esse si tolgono come esserci immediato e presupposizione, e altrettanto si toglie il fondamento (321, 22 e sg. [pp. 136-137]).

L'azione-in-atto dell'io che pone se stessa porta l'essenza all'esistenza ed è al contempo il suo proprio fondamento, così come la sua propria condizione. Questo

emergere è dunque il movimento tautologico della cosa verso sé, e la sua mediazione attraverso il fondamento è il dileguare di entrambi (321, 25 e sg. [p. 137]).

Filosoficamente, la struttura riflessiva del porre e presupporre, propria della Logica dell'essenza, può essere esplicitata nel modo seguente: la negazione autonoma compiuta attraverso l'azione-in-atto dell'io produce in questo atto la sua propria identità attraverso la differenza e pone al contempo, nello stesso atto, la totalità di tutte le sue condizioni, cioè il sistema completo delle determinazioni-della-riflessione. «L'emergere» dell'essenza «nell'esistenza è, pertanto, immediato in modo tale che è mediato soltanto attraverso il dileguare della mediazione» (321, 27 e sgg.). La libera decisione di un soggetto autonomo, il cui tipo originario è ritenuto, nella comprensione di Hegel, l'azione-in-atto dell'io, deve perciò essere concepita, in senso proprio, come «il *privo-di-fondamento*» (322, 3).

3. Uno sguardo anticipatorio: Sezione seconda. L'apparenza

Se si legge la prima sezione della Logica dell'essenza, come accaduto in questo contributo, come un'ontologia dell'autocoscienza nel senso del genitivo oggettivo, allora diviene ovvio, come ipotesi interpretativa, comprendere la seconda sezione come ontologia dell'autocoscienza nel senso del genitivo soggettivo. Letta così, Hegel sviluppa nella seconda sezione – dalla prospettiva dell'essenza che pone se stessa, per così dire – gli aspetti dell'immediatezza all'interno della negazione autonoma. Nella seconda sezione della sua Logica dell'essenza viene sviluppata – solo dalla prospettiva dell'oggetto – un'ontologia dell'oggetto concepito secondo la Logica dell'essenza. In questa sezione, quindi, – e ciò segna la distinzione rispetto alla Logica dell'essere – le prestazioni epistemiche costitutive dell'autocoscienza devono essere contenute esplicitamente in forma sempre più riflessiva.

Alla fine della Sezione prima, quella dell'esistenza è risultata come la categoria che, nei termini della Logica dell'essenza, segue all'essere attraverso

l'automediazione dell'essenza che svanisce nella costellazione di fondamento e condizione. Motore di questo sviluppo è la contraddittorietà dell'essenza che, nella sua negazione autonoma, continua a determinarsi in costellazioni sempre più complesse. Poiché, alla fine della Sezione prima, questo sviluppo ha riportato alla luce come punto di partenza l'aspetto dell'essere sotto forma di esistenza, nello sviluppo della Sezione seconda ci si può allora aspettare due cose: in primo luogo, l'aspetto della negatività verrà fatto valere nuovamente, in quanto viene elaborata a fondo da Hegel la contraddittorietà delle costellazioni che comprendono l'aspetto dell'essere. In secondo luogo, in questo sviluppo emergeranno costellazioni ontologiche sempre più complesse che esprimono in maniera crescente la costituzione dell'essenza – il fatto di essere negazione autonoma – e la integrano nella struttura interna dell'oggetto posto dentro il modo riflessivo dell'apparenza proprio della Logica dell'essenza.

«L'essenza deve apparire» (323, 3 [p. 139]): con questa celebre formula Hegel introduce lo sviluppo successivo della Logica dell'essenza. Con ciò viene detto che l'esistenza non può essere affatto un punto finale stabile dell'essenza. L'immediatezza raggiunta è sì «anzitutto esistenza, ed esistente o *cosa*» (323, 22), ma così rimane deficitaria:

La cosa contiene certamente la riflessione, ma la sua negatività si è anzitutto estinta nella sua immediatezza (323, 24 f. [p. 140]).

Questa è la ricostruzione hegeliana della «cosa [...] in sé» (323, 28 e sg.). Tuttavia, poiché la riflessione, nel modo di relazione proprio della Logica dell'essenza, è costitutiva, questa immediatezza deve diventare esplicita come risultato di una posizione [*Setzung*]. Nel primo capitolo, «L'esistenza» (324, 8 [p. 141]), Hegel delinea la «dissoluzione della cosa» (336, 15 [p. 159]) che risulta attraverso questa spiegazione: poiché la cosa in sé e la riflessione (o le prestazioni epistemiche del soggetto) sono rapportate l'una all'altra in modo meramente esteriore, la cosa-in-sé si è resa estranea alla sua essenza:

Per questa ragione è anche cosa-in-sé respingentesi da sé, che *dunque si relaziona a sé come [in relazione] ad un [che di] altro*. Dunque sono ora presenti più cose-in-sé, che nel rapporto della riflessione esteriore stanno l'una fuori dell'altra (328, 37 sgg. [p. 148]).

La determinatezza della cosa-in-sé che viene così trovata è la «*proprietà della cosa*» (329, 39 [p. 149]). Anche l'ontologia-della-proprietà-cosa [*Ding-Eigenschaft-Ontologie*], tuttavia, non riesce a dissolvere la contraddizione fra immediatezza ed essere-posto dell'immediatezza, fra interdipendenza ontologica dei *relata* e loro simultanea indipendenza. Le cose-in-sé sono distinte attraverso le loro proprietà «non mediante un punto di vista estraneo ad esse» (332, 31 [p. 154]). Piuttosto, esse affermano la loro indipendenza reciproca nella misura in

cui «si distinguono l'una dall'altra [...] mediante sé stesse» (332, 31 e sg.). In questo modo, l'«azione-reciproca delle cose» (332, 27) perviene alla loro essenza, che è passata così dalla cosa alle proprietà⁴³¹. Se queste proprietà vengono poi nuovamente reificate come «materie» (334, 11 [p. 156]), si reinstaura in esse la contraddizione fondamentale. Inoltre, la cosa viene così ridotta alle sue materie e viene con ciò compiuta la «dissoluzione della cosa» (336, 15 [p. 159]). Il progresso concettuale risiede nel fatto che ora la contraddizione, arrestata sulla stabilizzazione attraverso distinzioni, non si sposta nella riflessione, come accaduto nell'ambito della riflessione propria della Logica dell'essenza (nella Sezione prima). Ormai essa è passata nell'oggetto. Questo è così concepito esplicitamente come apparenza, con la quale viene raggiunta la seconda famiglia della relazionalità propria della Logica dell'essenza.

Seguendo Hegel, in questo sviluppo la cosa in sé diviene un «essere-posto [*Gesetzseyn*]» (323, 27 [p. 140]), poiché è determinata come «apparenza» (341, 2 [p. 167]) – questo è il titolo del secondo capitolo dalla seconda sezione. Questa «è ciò che la cosa è in sé, o la sua verità» (323, 28 e sg. [p. 140]). Poiché questa ontologia di un «mondo dell'apparenza» (323, 30 e sg.) deriva solamente come risultato della negazione dell'immediatezza, e perciò come risultato di una mediazione, il riferimento al suo altro, al «mondo [...] riflesso entro sé, [...] *essente in sé*» (323, 31) rimane costitutivo di essa. Il contenuto perviene qui a entrambi i lati come momento identico nella forma della legge [*Gesetz*]:

La legge è perciò non un al di là dell'apparenza, bensì immediatamente *presente* in esso; il regno delle leggi è la copia quieta del mondo esistente, o apparente (345, 20 e sgg. [p. 173]).

Una legge esprime la struttura invariante – Hegel dice «*wandellos*», «priv[a]-di-cambiamenti» (348, 31 [p. 178]) – e costituita proposizionalmente della varietà concepita come costantemente in mutamento. In quanto legge, secondo Hegel, essa non è solamente una descrizione esteriore della stessa struttura, bensì è costitutiva: «La legge è questa identità semplice con sé dell'apparenza» (347, 12 e sg. [p. 176]). Così esse sono «il fondamento *determinato* del mondo apparente» (351, 3 e sg. [p. 181]); al contempo, tuttavia, «in questa opposizione di entrambi i mondi», la distinzione presupposta è con ciò «*dileguata*» (351, 13 e sg. [p. 182]). Nell'esserci vario, la legge è «realizzata» (352, 19 [p. 183]) e la varietà è la sua realtà: «*Mondo* esprime in generale la totalità priva-di-forma della varietà; questo mondo, tanto come essenziale quanto come apparente, è andato a fondo» (352, 27 [p. 184]).

Il dualismo di questa costellazione rimane instabile ed esprime di nuovo la

⁴³¹ Ciò può essere compreso come il mutamento da un'ontologia delle essenze intrinseche a un'ontologia che concepisce le proprietà essenziali come relazioni; su ciò cfr. anche C. YEOMANS, *Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 51.

contraddittorietà caratteristica dell'essenza nel suo complesso:

l'apparente mostra l'essenziale, e questo è dentro la sua apparenza (324, 2 e sg. [p. 140]).

La tensione cui viene alluso con il «mostrare» e l'«è» termina in una complessa costellazione che Hegel sviluppa nel terzo capitolo della seconda sezione: «la verità dell'apparenza è la *relazione essenziale*» (353, 3 [p. 185]). Proprio all'inizio Hegel chiarisce che «non è certo ancora il vero e proprio *terzo* nei confronti dell'*essenza* e dell'*esistenza*» (353, 16); questo sarà «la realtà-effettiva [come] *l'unità dell'essenza e dell'esistenza*» (369, 3 [p. 209]). Ma la relazione essenziale «contiene già l'unificazione determinata di entrambe» (353, 17 e sg. [p. 185]). Ad ogni modo, essa è «un che di spezzato entro se stesso» (353, 29 [p. 186]), essendo «una totalità, che, però, in quanto [totalità] essenziale, ha un contrapposto, un *al di là di sé*» (353, 26 e sg. [pp. 185-186]).

La prima costellazione di questa unità in sé contraddittoria è la «*relazione dell'intero e delle parti*» (354, 28 [p. 187]), nella quale perviene a entrambi «l'indipendenza *immediata*» (354, 33) e un riferimento reciproco essenziale e quindi «altrettanto il loro essere-tolto» (355, 22 e sg. [p. 188]). Nella «*relazione della forza e della sua estrinsecazione*» (359, 19 [p. 194]), nella seconda costellazione, la dinamica di questa relazione essenziale viene poi considerata come porre e presupporre dell'essenza. Essa è perciò «la verità di quella prima relazione» (359, 21), poiché la relazione reciproca dei due lati viene espressa come attività dell'essenza stessa; all'oggetto così concepito viene ascritta in modo via via più esplicito la costituzione dell'essenza.

Il deficit permanente di questa relazione essenziale consiste, da una parte, nel fatto che la forza, in quanto proprietà, viene concepita «come [...] una *determinatezza quieta della cosa* in generale» (360, 26 e sg. [p. 195]); in questo modo, il carattere-d'essere dell'immediatezza diviene nuovamente dominante. Dall'altra parte, la forza è espressione del lato dell'attività; l'altro, presente attraverso il suo carattere-d'essere, può essere solo «un'*altra forza*» (362, 7 [p. 197]), cosicché una forza è «reciprocamente un *impulso* [Anstoß] per l'altra forza» (362, 18 e sg. [p. 198]) e l'intera relazione è quindi infinita, nel senso di una relazione della forza che rimane interna. In questo modo, la relazione esterna di una forza a un'altra forza è strutturalmente identica all'autorelazione della forza che, nel sistema complessivo delle forze, si determina come relazione dinamica. Ed essendo «[l']impulso [di questa], da cui essa viene sollecitata all'attività [...] il suo proprio sollecitare» (364, 16 e sg. [p. 201]), anche l'autodeterminare autonomo per l'essenza concepita secondo la Logica dell'essenza si presenta in una forma rudimentale.

Nella terza relazione essenziale «*dell'esterno e dell'interno*» (364, 23) anche questo modo di stabilire la distinzione come un dualismo si dimostra instabile:

«entrambi non sono che Una identità» (365, 7 [p. 202]). Allo stesso tempo, in questa relazione essenziale i *relata* – interno ed esterno – sono determinati in modo che ciascuno, attraverso la propria struttura, «rinvi[i] alla totalità di entrambi[i]» (366, 16 e sg. [p. 204]). Tuttavia, la categoria nella quale viene corretta la mancanza dell'essenza – l'essere solamente un interno – e la complementare mancanza dell'apparenza – l'essere solamente l'esterno dell'essenza – è la realtà effettiva. In essa viene pensata l'«identità dell'apparenza con l'interno, ossia con l'essenza» (368, 36 e sg. [p. 208]), e con il «rivelare» (368, 34) viene raggiunta la terza famiglia della relazionalità propria della Logica dell'essenza.

Bibliografia

Testi classici

- Dewey, J., *Reconstruction in Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, vol. 12 (1920)*, ed. by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008 (trad. it. *Rifare la filosofia*, a cura di S. Coyaud, Introduzione di A. Massarenti, Donzelli, Roma 2008).
- *Human Nature and Conduct*, in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, vol. 14 (1922)*, ed. by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008 (trad. it. *Natura e condotta dell'uomo*, trad. di G. Preti, A. Visalberghi, Introduzione di L. Borghi, La Nuova Italia, Firenze 1968).
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975 (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano, N. Abbagnano, UTET, Torino 1971).
- Fichte, J.G., *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, unter Mitwirkung von H.M. Baumgartner, E. Fuchs, K. Hiller, P.K. Schneider, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I,5: *Werke 1798-1799*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, pp. 21-317 (trad. it. *Sistema di etica*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008).
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2009).
- *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Meiner, Hamburg 1978 (trad. it. *Scienza della logica. 1. La logica oggettiva. Libro secondo. L'essenza [1813]*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro, F. Orsini, Verifiche, Padova 2018).
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14.1/2, Meiner, Hamburg 2009 (trad.

- it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999).
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen, H.C. Lucas, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 19, Meiner, Hamburg 1989.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen, H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 2002 e sgg., 3 voll.).

Letteratura secondaria

- Angehrn, E., *Geschichte und System*, in *Logik und Realität*, hrsg. von C. Jamme, Y. Kubo, Fink, München 2012, pp. 247-258.
- Anscombe, G.E.M., *Intention*, Blackwell, Oxford 1957 (trad. it. *Intenzione*, a cura di C. Sagliani, Edusc, Roma 2004).
- *The First Person*, in *Mind and Language*, ed. by S. Guttenplan, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 45-65 (trad. it. *La prima persona*, di C. Gabbani, «Atque», 2013, XIII, pp. 187-212).
- Atkins, K., *Narrative Identity and Moral Identity*, Routledge, London 2008.
- Austin, J.L., *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961 (trad. it. *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini, Milano 1990).
- Bayertz, K., Quante, M., *Genetic Enhancement*, in *Nature Encyclopedia of the Human Genome*, ed. by D.N. Cooper, II, Nature Publishing Group, London 2003, pp. 824-827.
- Beauchamp, T.L., *Who deserves autonomy, and Whose Autonomy deserves respect?*, in *Personal Autonomy*, ed. by J.S. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 310-329.
- , Childress, J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2009⁶ (trad. it. *Principi di etica biomedica*, a cura di F. Demartis, Le lettere, Firenze 1999).
- Birnbacher, D., *Tun und Unterlassen*, Reclam, Stuttgart 1995.
- Bratman, M., *Structures of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Brooks, D.H.M., *The Unity of the Mind*, St. Martin's Press, New York 1994.
- Buchanan, A. et al., *From Chance to Choice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Christman, J., *Autonomy and Personal History*, «Canadian Journal of Philosophy», 1991, XXI, pp. 1-24.
- *Defending Historical Autonomy: A Reply to Professor Mele*, «Canadian Journal

- of Philosophy», 1993, XXIII, pp. 281-290.
- *Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation*, «Social Theory and Practice», 2001, XXVII, pp. 185-206.
 - *Why search for lost time? Memory, autonomy, and practical reason*, in *Practical Identity and Narrative Agency*, ed. by K. Atkins, C. Mackenzie, Routledge, London 2008, pp. 146-166.
 - *The Politics of Persons*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
 - , Anderson, J.(eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Dennett, D.C., *Brainstorms*, Harvester, Sussex 1978.
- Dudley, W., *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1984.
- Dworkin, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Faden, R.R., Beauchamp, T.L., *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York 1986.
- Farah, M.J. et al., *Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?*, «Nature Reviews», 2004, V, pp. 421-425.
- Fischer, J.M., *My Way*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- (ed.), *Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca 1986.
 - , Ravizza, M., *Responsibility and Control*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
 - (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
 - (eds.), *Responsibility and Control*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Frankfurt, H.G., *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (trad. it. parziale in *Catturati dall'amore*, a cura di G. Pellegrino, Diabasis, Reggio Emilia 2009).
- Frega, R., "Morality is social": *John Dewey e le fonti sociali della normatività*, in *Sul fondamento della morale*, a cura di P. Vincieri, Prefazione di R. Caporali, Dupress, Bologna 2012, pp. 71-90.
- Gethmann, C.F., *Praktische Subjektivität und Spezies*, in *Subjektivität*, hrsg. von W. Hogrebe, Wilhelm Fink, München 1988, pp. 125-145.
- *Die Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in Id., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, de Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 281-321.
 - *Ich*, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von J. Mittelstraß, Bd. 2, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 160-165.

- *Selbstbewußtsein*, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. von J. Mittelstraß, Bd. 3, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 755-759.
 - *Die Erfahrung der Handlungsurheberschaft und die Erkenntnis der Neurowissenschaften*, in *Philosophie und Neurowissenschaften*, hrsg. von D. Sturma, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 215-239.
 - *Heidegger und die Wende zur Sprache*, in Id., *Vom Bewusstsein zum Handeln*, Wilhelm Fink, München 2007, pp. 169-184.
 - *Reden und Planen*, in Id., *Vom Bewusstsein zum Handeln*, Wilhelm Fink, München 2007, pp. 185-202.
 - *Anti-Mentalismus*, in Id., *Vom Bewusstsein zum Handeln*, Wilhelm Fink, München 2007, pp. 203-216.
 - et al., *Interdisciplinary Research and Transdisciplinary Validity Claims*, Springer, Berlin-Heidelberg 2014.
- Gutmann, T., *Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition*, «Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik», 2010, XV, pp. 5-34.
- Hacker, P., *Strawson's Concept of a Person*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 2001, CII, pp. 21-40.
- Halbig, C., *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Hart, H.L.A., *The Ascription of Responsibility and Rights*, in *Logic and Language*, ed. by A.G.N. Flew, Blackwell, Oxford 1951, pp. 145-166 (trad. it. *L'ascrizione di responsabilità e di diritti*, in H.L.A. Hart, *Contributi all'analisi del diritto*, a cura di V. Frosini, Giuffré, Milano 1964, pp. 3-36).
- Hartmann, K., *Hegels Logik*, de Gruyter, Berlin 1999.
- Henning, T., *Person sein und Geschichten erzählen*, de Gruyter, Berlin 2009.
- Henrich, D., *Hegels Logik der Reflexion*, in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 95-156.
- *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik“*, in *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230 (trad. it. *L'operazione fondamentale di Hegel*, in D. Henrich, *Scritti sulla logica hegeliana*, a cura di I. Castiglia, G. Stefanelli, Stamen, Roma 2016, pp. 145-175).
 - *Formen der Negation in Hegels Logik*, in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. von R.-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 213-229.
 - *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Henrich, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.
- Hintikka, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, in *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. by W. Doney, Macmillan, London 1968, pp.

- 108-139 (trad. it. Cogito, ergo sum: *inferenza o operazione?*, in *Cartesio*, a cura di G. Gori, Isedi, Milano 1977, pp. 143-177).
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002).
- *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart 2001 (*Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003).
- Houlgate, S., *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.
- Jaeggi, R., *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt am Main 2005 (trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, a cura di G. Fazio, Castelvecchi, Roma 2017).
- Kane, R., *Free Will and Values*, State University of New York Press, Albany 1985.
- Kapitan, T., *Autonomy and Manipulated Freedom*, "Philosophical Perspectives", 14 (2000), pp. 81-103.
- Kaplan, D., *Demonstratives*, in *Themes from Kaplan*, ed. by J. Almog, J. Perry, H. Wettstein, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 481-563.
- Koch, A.F., *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- Korsgaard, C.M., *Personal Identity and the Unity of Agency*, «Philosophy and Public Affairs», 1989, XVIII, pp. 101-132.
- Kottmann, R., *Leiblichkeit und Wille in Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“*, LIT, Münster 1998.
- Mackie, J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Oxford University Press, Oxford 1977 (trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, a cura di B. de Mori, Giappichelli, Torino 2001).
- Manchisi, A., *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Verifiche, Padova 2019.
- Martin, R., *Self-Concern*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Maydell, B. von et al., *Enabling Social Europe*, Springer, Berlin-Heidelberg 2006.
- McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999).
- *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998.
- McKenna, M., Russell, P. (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes*, Ashgate, Burlington 2008.
- McNaughton, D., *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford 1988.
- Mele, A.R., *History and Personal Autonomy*, «Canadian Journal of Philosophy»,

- 1993, XXIII, pp. 271-280.
- *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York 1995.
- Meyer, T., *Hegels wesenslogisches Kausalitätskapitel als Identitätstheorie der Kausalität*, «Hegel-Studien», 2017, LI, pp. 91-120.
- Mooren, N., Rojek, T., *Hegels Begriff der „Wissenschaft“*, «Hegel-Studien», 2014, XLVIII, pp. 65-93.
- Moyar, D., *Hegel's Conscience*, Oxford University Press, New York 2011.
- Neuhouser, F., *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2000.
- Noonan, H., *Personal Identity*, Routledge, London 1989.
- Nozick, R., *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1981 (trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, a cura di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 1987).
- Oshana, M.A.L., *Autonomy and Self-Identity*, in *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, ed. by J. Christman, J. Anderson, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 77-97.
- Ostritsch, S., „Freiheit – Liberté – Freedom“. *Der Internationale Hegelkongress 2011 in Stuttgart*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 2011, LXV, pp. 586-595.
- *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, Münster 2014.
- Pappas, G.F., *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984 (trad. it. *Ragioni e persone*, a cura di R. Rini, Il saggiatore, Milano 1989).
- Perry, J., *Indexicals and Demonstratives*, in *A Companion to the Philosophy of Language*, ed. by B. Hale, C. Wright, Blackwell, Oxford 1997, pp. 586-612.
- *Identity, Personal Identity, and the Self*, Hackett, Indianapolis 2002.
- Pippin, R., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, hrsg. von J. Conant, A. Kern, Suhrkamp, Berlin 2016.
- Quante, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2011).
- *Theorie des Handelns*, in *Philosophie. Problemfelder und Disziplinen*, hrsg. von F. Gniffke, N. Herold, LIT, Münster 1996, pp. 1-18.
- *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, in *Right, Morality, Ethical Life*, ed. by J. Kotkavirta, SoPhi, Jyväskylä 1997, pp. 45-74.

- *Precedent Autonomy and Personal Identity*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», 1999, IX, pp. 365-381.
- *Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?*, in *Moral Realism*, ed. by J. Kotkavirta, M. Quante, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2004, pp. 171-187.
- *Menschliche Persistenz*, in *Person*, hrsg. von D. Sturma, Mentis, Paderborn 2001, pp. 223-257.
- *On the limits of construction and individualism in social ontology*, in *On the Nature of Social and Institutional Reality*, ed. by E. Lagerspetz, H. Ikäheimo, J. Kotkavirta, SoPhi, Jyväskylä 2001, pp. 136-164.
- *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- *Philosophische Freiheiten*, in *Auf Freigang: metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, ed. by S. Mischer et al., LIT, Münster 2003, pp. 11-37.
- *reiheit, Autonomie und Verantwortung in der neueren analytischen Philosophie*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 1998, LI, pp. 281-309 (parte 1) e pp. 387-414 (parte 2).
- *Person*, in *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, ed. by S. Gosepath et al., I-II, de Gruyter, Berlin 2008, pp. 977-981.
- *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011 (trad. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, traduzione e apparati di G. Miolli, F. Sanguinetti, Prefazione all'ed. ted. di R. Pippin, Prefazione all'ed. it. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano 2016).
- *In defence of personal autonomy*, «Journal of Medical Ethics», 2011, XXXVII, pp. 597-600.
- *Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx*, in *Recognition and Social Ontology*, ed. by H. Ikäheimo, A. Laitinen, Brill, Leiden 2011, pp. 239-267 (trad. it. *Riconoscimento ed essenza generica*, in M. Quante, *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, a cura di P. Garofalo, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 61-86).
- *Person*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012².
- *Einführung in die Allgemeine Ethik*, WBG, Darmstadt 2013.
- *Personale Identität und Tiefenhirnstimulation*, in *Therapie und Person*, ed. by A. Manzeschke, M. Zichy, Mentis, Münster 2013, pp. 27-46.
- *Menschenwürde und personale Autonomie*, Meiner, Hamburg 2014².
- *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*, Springer, Basel 2017.
- *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, a cura di P. Garofalo, FrancoAngeli, Milano 2018.
- , Vieth, A., *Defending Principlism Well Understood*, «Journal of Medicine and Philosophy», 2002, XXVII (6), pp. 621-649.

- , Vieth, A., *The Structure of Perception in Particularist Ethics*, «Ethical Perspectives», 2010, XVII (1), pp. 5-39.
- , Mooren, N. (eds.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg 2018.
- , Moyar, D. (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Reichenbach, H., *Elements of Symbolic Logic*, Macmillan, New York 1947.
- Rohs, P., *Form und Grund*, Bouvier, Bonn 1969.
- *Johann Gottlieb Fichte*, Beck, München 1991.
- Rovane, C., *The Bounds of Agency*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Rózsa, E., *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Fink, München 2005.
- Schechtman, M., *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1996.
- *Self and self-interest*, in *Personal and Moral Identity*, ed. by A. Musschenga et al., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 25-49.
- Schmidt, K.J., *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*, Schönigh, Paderborn 1997.
- Schmidt am Busch, C., „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie, de Gruyter, Berlin 2011.
- Schnädelbach, H., *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Siep, L., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Fink, München 2010.
- *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Meiner, Hamburg 2014² (trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007).
- , Ikaheimo, H., Quante, M. (eds.), *Handbuch Anerkennung*, Springer, Berlin 2019.
- Sneddon, A., *Action and Responsibility*, Springer, Dordrecht 2006.
- Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959 (trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. di E. Bencivenga, Introduzione di M. Ferraris, Mimesis, Milano-Udine 2008).
- *Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, in Id., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, London 2008, pp. 147-185.
- *Freedom and Resentment*, in *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on*

- P.F. Strawson's "Freedom and Resentment", ed. by M. McKenna, P. Russell, Ashgate, Farnham (Surrey) 2008, pp. 19-36 (trad. it. *Libertà e risentimento*, in *La logica della libertà*, a cura di M. De Caro, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma 2002, pp. 77-116).
- Taylor, C., *What is Human Agency?*, in Id., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44 (trad. it. *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 49-85).
- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989 (trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, a cura di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993).
- *Overcoming Epistemology*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 1-19 (trad. it. *Oltre l'epistemologia*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-29).
- Taylor, J.S., *Practical Autonomy and Bioethics*, Routledge, London 2009.
- (ed.), *Personal Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Theunissen, M., *Sein und Schein*, Shurkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Vieth, A., Quante, M., *Chimäre Mensch?*, in *Die menschliche Natur*, hrsg. von K. Bayertz, Mentis, Paderborn 2005, pp. 192-218.
- Wallace, R.J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge 1998.
- Weisser-Lohmann, E., *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*, Fink, München 2011.
- Wiggins, D., *Truth, Invention, and the Meaning of Life*, in Id., *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford 1998³, pp. 87-137.
- *Sameness and substance renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Wilkes, K., *Real People*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, Metzler, Stuttgart 1992.
- Wirsing, C., *Grund und Begründung. Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik*, in *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A.F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing, Meiner, Hamburg 2014, pp. 155-177.
- Wolff, M., *Der Begriff des Widerspruchs*, Frankfurt am Main 2010.
- Wright, C., Haldane, J. (eds.), *Reality, Representation, and Projection*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.
- Yeomans, C., *Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Riferimenti testuali

Antropologia pragmatista

Capitolo 1: Antropologia pragmatista

Contiene, in forma rielaborata, parti di *Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung: eine philosophische Skizze*, in *Anthropologie und Ethik*, hrsg. von J.-C. Heilinger, J. Nida-Rümelin, de Gruyter, Berlin 2015, pp. 37-58.

Capitolo 2: Identità personale

Contiene, in forma rielaborata, parti di *The social nature of personal identity*, «Journal of Consciousness Studies», 2007, XIV, pp. 56-76.

Capitolo 3: Personità e status morale

Contiene, in forma rielaborata, parti di *Die Bedeutung des Personenbegriffs für den moralischen Status der Person*, in *Der Mensch als Person und Rechtsperson*, hrsg. von E. Klein, C. Menke, Berliner Wissenschaftsverlag, Berlin 2011, pp. 69-87.

Capitolo 4: Autocoscienza

Contiene, in forma rielaborata, parti di *Das Argument des Vollzugswiderspruchs: Annäherungen an Carl Friedrich Gethmanns pragma-zentristische Subjektivitätstheorie*, in *Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Kamp, F. Thiele, Fink, München 2009, pp. 41-62.

Capitolo 5: Libertà

Basato su parti di *Autonomy for Real People*, in *Intentionality, Deliberation and Autonomy. The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy*, ed. by C. Lumer, S. Nannini, Ashgate Publishing, Aldershot 2007, pp. 209-226.

Capitolo 6: Autonomia

Versione estesa e rivista di *Autonomous by default: Assessing "Non-Alienation" in John Christman's Conception of Personal Autonomy*, «Grazer Philosophische Studien», 2013, LXXXVII, pp. 177-195.

Capitolo 7: Responsabilità

Versione estesa e rivista di *Being identical by being (treated as) responsible*, in *Autonomy and the Self*, ed. by M. Kühler, N. Jelinek, Springer, Dordrecht 2013, pp. 253-271.

Capitolo 8: Antropologia pragmatista ed etica in applicazione

Contiene, in forma rielaborata, parti di *Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung: eine philosophische Skizze*, in *Anthropologie und Ethik*, hrsg. von J.-C. Heilinger, J. Nida-Rümelin, de Gruyter, Berlin 2015, pp. 37-58.

Il contesto della filosofia classica tedesca

«Tutto procede dall'agire, e dall'agire dell'io». Un commentario analitico ai §§ 4-7 del Sistema di etica (1798) di Fichte

Traduzione di „*Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich*“ – ein analytischer Kommentar zu den §§ 4–7 von Fichtes System der Sittenlehre (1798), in *Fichtes System der Sittenlehre. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. von J.C. Merle, A. Schmidt, Klostermann, Frankfurt am Main 2015, pp. 57-73.

L'ascrittivismo cognitivista di Hegel

Traduzione di *Hegels kognitivistischer Askriptivismus*, in *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hrsg. von G. Hindrichs, A. Honneth, Klostermann, Frankfurt am Main 2013, pp. 589-611.

La dottrina dell'essenza. Sezione prima. L'essenza come riflessione entro lei stessa

Traduzione di *Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*, in *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von M. Quante, N. Mooren, Meiner, Hamburg 2018, pp. 275-324.

Glossari

Di seguito vengono riportati i termini di rilevanza filosofica la cui traduzione ha richiesto maggiori difficoltà. Considerata l'eterogeneità dei testi inclusi nel presente volume, il medesimo termine è stato talvolta tradotto in modi differenti, a seconda del contesto di riferimento.

Nella compilazione del glossario dei termini tedeschi si è tenuto ampiamente conto di quelli redatti per le traduzioni italiane di due precedenti volumi di Michael Quante, ossia: *Il concetto hegeliano di azione* (trad. it di Paolo Livieri, FrancoAngeli, Milano 2015) e *La realtà dello spirito. Studi su Hegel* (trad it. di Giovanna Miolli e Federico Sanguinetti, FrancoAngeli, Milano 2016). Nei limiti del possibile, inoltre, sono state seguite le scelte traduttive operate dai curatori della nuova edizione italiana della *Scienza della logica* di Hegel, della quale al momento sono usciti i primi due volumi, ossia: *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)* (a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Paolo Livieri, Verifiche, Trento 2009) e *Scienza della logica. 1. La logica oggettiva. Libro secondo. L'essenza (1813)* (a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Federico Orsini, Verifiche, Padova 2018).

Dall'inglese

Account: spiegazione

Actor: agente

Assumption: assunzione, assunto

Attitude: atteggiamento

Attributing responsibility: attribuzione di responsabilità

Attribution: attribuzione o (in casi rari) ascrizione

Autonomy to make decisions: autonomia decisionale

Belief: credenza

Binding: vincolante

Commitment: impegno

Compell: obbligare

Compulsion: compulsione

Constraining: limitante

Covert: segreto

Development: sviluppo

Developmental autonomy: autonomia dallo sviluppo

Endorsement: approvazione

Engage: impegnarsi

Enhancement: potenziamento

Family-resemblance: somiglianza di famiglia

First-person perspective: prospettiva alla prima persona

Free will: libero arbitrio

History-sensitive: sensibile alla storia

Human: umano

Imply: implicare, comportare

Influence autonomy: autonomia dall'influenza
Involved: coinvolto
Kind: tipo, genere
Manner of usage: modo d'uso
Mere determination: mera determinazione
Ordering: messa in ordine
Persist: persistere
Persistence: persistenza
Personality: personalità
Personhood: personità
Possession autonomy: autonomia dal possesso
Practically unsheddable: non eliminabile nella pratica
Practice: pratica
Pro-attitude: atteggiamento conativo
Propositional: proposizionale
Propositionally constituted: costituito proposizionalmente
Psychological make-up: composizione psicologica
Purpose: scopo, fine, obiettivo
Reason-responsive: reattivo alle ragioni, di reazione alle ragioni
Recognition: riconoscimento
Reference: riferimento
Referential: referenziale
Requirement: requisito
Sameness: medesimezza
Self-catering: autoapprovvigionamento
Self-determination: autodeterminazione
Self-reference: autoriferimento
Self-reliance: autosufficienza
Self-understanding: autocomprensione
Self: sé
Sentence: frase
Shared: condiviso
Sideways-on: trasversale

Skill: abilità

Sortal: sortale

Speaker: parlante

Speech act: atto linguistico

Statement: enunciato

Taking responsibility: assunzione di responsabilità, assumersi la responsabilità

Thick concept: concetto spesso

Threshold-concept: concetto-soglia

Trust: fiducia

Usage: uso

Well-understood: beninteso

Wholehearted endorsement: approvazione senza riserve

Dal tedesco

Absicht: intenzione

Absichtlichkeit: intenzionalità

Akteur: agente

Allgemein: universale o (in rari casi) generale

Allgemeinheit: universalità

An sich: in sé

Anerkennen: riconoscere

Anerkennung: riconoscimento

Annahme: assunto, assunzione

Ansatz: approccio

Anspruch: pretesa

Anwendung: applicazione

Aufheben: togliere

Aufhebung: toglimento

Ausdifferenzierung: differenziazione interna

Außer: esterno

Äußerlich: esteriore

Äußerung: enunciato

Beabsichtigen: avere un'intenzione

Bedürfnis: bisogno o (in rari casi) necessità

Begehrungsvermögen: facoltà inferiore del desiderio

Begriffslogisch: (proprio) della Logica del concetto, logico-concettuale

Begründen: giustificare, dare ragione

Begründung: giustificazione o (in rari casi) fondazione

Berechtigen: legittimare

Bereichsgrammatik: grammatica regionale

Bericht: resoconto

Berichten: rendere conto

Berichtsgegenstand: oggetto di resoconto

Berichtsperspektive: prospettiva del resoconto

Beschaffenheit: costituzione

Besonderheit: particolarità o (in caso non sia termine tecnico) specificità

Bestimmtheit: determinatezza

Bestimmung: determinazione

Bewertung: valutazione

Bezug: riferimento

Bezugnahme: riferimento

Bildung: educazione, costruzione

Darstellung: esposizione

Dasein: esserci

Dingontologie: ontologia delle cose

Eigenbericht: auto-resoconto

Eigenschaft: proprietà

Einstellung: atteggiamento, approccio

Einzelheit: individualità, singolarità

Eliminative: eliminativo

Endlichkeit: finitezza

Entfremdung: estraneazione

Entwicklung: sviluppo

Entwicklungspsychologisch: della psicologia dello sviluppo

Erinnerung: interiorizzazione

Erkenntnisanspruch: pretesa conoscitiva

Erkenntnisinteresse: interesse teorico, interesse conoscitivo

Erklärung: spiegazione

Ermöglichungsbedingung: condizione abilitante

Erscheinen: apparire

Erscheinung: apparenza

Erstpersönlich: alla prima persona, in prima persona

- Erstpersönlich-propositionale Einstellung*: atteggiamento proposizionale alla prima persona
- Explikation*: spiegazione, esplicazione
- Expressiva*: (atti linguistici) espressivi
- Freiheitsvermögen*: facoltà della libertà
- Freithätig*: liberamente attivo
- Gebilde*: costruito
- Gegensatz*: opposizione
- Gegenstand*: oggetto
- Gehalt*: contenuto
- Geist*: spirito, mente
- Geltung*: validità
- Geltungsanspruch*: pretesa di validità
- Geschitlich*: storico
- Gesetzsein*: essere-posto
- Gewissen*: coscienza morale
- Gleichgültigkeit*: indifferenza
- Grund*: fondamento, ragione
- Grundlage*: base
- Grundzug*: tratto fondamentale
- Gültig*: valido
- Handlungsereignis*: azione come evento
- Handlungstheoretisch*: della teoria dell'azione
- Handlungstheorie*: teoria dell'azione
- Handlungswissen*: sapere dell'azione
- Handlungszuschreibung*: ascrizione di azione
- Historisch*: storiografico
- Ichheit*: egoità
- In sich*: entro sé
- Inhalt*: contenuto
- Lebensform*: forma di vita
- Leistung*: prestazione e (in rari casi) portata
- Maßstab*: standard, criterio

Mensch: essere umano

Mitsetzten: co-porre

Naturwissenschaftlich: (proprio) delle scienze naturali

Offenbaren: rivelare

Offenbarung: rivelazione

Ordnungsschema: schema ordinativo

Personalität: personalità

Persönlichkeit: personalità

Phänomenbereich: ambito dei fenomeni

Pragmatistisch: pragmatista

Praxis: pratica

Rache: vendetta

Realität: realtà

Rechtfertigung: giustificazione

Rechtlich: giuridico

Rechtsgebot: comando giuridico

Referenz: riferimento

Referenzobjekt: oggetto di riferimento

Reflexionsbestimmung: determinazione-della-riflessione

Reflexionslogisch: (proprio) della logica della riflessione, logico-riflessivo

Regelgeleitetheit: orientamento alla regola

Sache: cosa

Satz: proposizione, frase e (in casi rari) principio

Schein: parvenza

Scheinen: parere

Seinsaspekt: aspetto dell'essere, aspetto-d'essere

Seinscharakter: carattere dell'essere, carattere-d'essere

Seinslogisch: (proprio) della Logica dell'essere

Selbständigkeit: indipendenza

Selbstbestimmung: autodeterminazione

Selbstbewusstsein: autocoscienza

Selbstbezug: autoriferimento e (talvolta in Hegel) autorapporto

Selbstbezüglichkeit: autoreferenzialità

Selbstbezugnahme: autoriferimento e (talvolta in Hegel) autorapporto

Selbstreferenz: autoriferimento

Selbstverhältnis: autorelazione

Selbstzuschreibung: auto-attribuzione, auto-ascrizione

Setzen: porre

Setzung: posizione

Sittengesetz: (in Fichte) legge morale

Sittenlehre: (in Fichte) etica

Sittlich: etico

Sittlichkeit: eticità o (in Fichte) moralità

Stoff: sostanza

Systematisch: sistematico

Tathandlung: azione-in-atto

Tätigkeit: attività

Tatsache: fatto

Teilnehmerperspektive: prospettiva del partecipante

Unabhängigkeit: indipendenza o (in casi rari) non-dipendenza

Unterschied: distinzione

Ursache: causa

Verdrängt: soppresso

Verfasstheit: costituzione, costitutività

Verhalten: comportamento

Vermögen: capacità, facoltà

Verschiedenheit: diversità

Vertrauen: aver fiducia

Verwendung: uso

Verwirklichung: realizzazione

Volitional: volizionale

Vollzug: esecuzione

Vollzugsperspektive: prospettiva dell'esecuzione

Vollzugswiderspruch: contraddizione esecutiva

Voraussetzen: presupporre

Voraussetzung: presupposto, presupposizione

Wahl: scelta

Wahlfreiheit: libertà di scelta

Wahrheitsfähig: che può essere vero

Weiterentwicklung: sviluppo ulteriore

Wesenheit: essenzialità

Wesenslogisch: (proprio) della Logica dell'essenza

Widerstand: resistenza

Wille: volontà

Wirklichkeit: realtà o (in Hegel) realtà effettiva

Wirksamkeit: efficacia o (talvolta in Fichte) agire causale

Wollen: volere

Ziel: fine, scopo, obiettivo

Zurechnungsfähigkeit: capacità di intendere e di volere

Zuschreibung: attribuzione, ascrizione

Zweck: fine, scopo

Indice dei nomi

- Abbagnano, M., 65
Abbagnano, N., 65
Adenauer, K., 159
Almog, J., 234
Anderson, J., 141, 145
Angehrn, E., 208
Anscombe, G.E.M., 94, 98, 243
Apel, K.-O., 83
Aristotele, 169, 172
Atkins, K., 139, 141, 142
Austin, J.L., 73, 152
- Baumgartner, H.M., 175
Bayertz, K., 113, 153
Beauchamp, T.L., 128, 148, 150
Bencivenga, E., 195
Birnbacher, D., 151
Bonsiepen, W., 31, 211
Borghi, L., 25
Bosi, A., 211
Boydston, J.A., 24, 25
Bratman, M., 149, 150
Brooks, D.H.M., 55
Buchanan, A., 113
- Caporali, R., 30
Carnevale, A., 191
Castañeda, H.N., 93, 101, 198
Castegnaro, G., 211
Castiglia, I., 216
Childress, J.F., 148
Christman, J., 116-117, 118, 127-143, 145
Conant, J., 222
Cooper, D.N., 113
Costa, P., 18
- Coyaud, S., 24
- De Caro, M., 192
De la Fontaine, J., 157
De Mori, B., 19
Demartis, F., 148
Dennett, D.C., 55
Descartes, R., 27, 62, 67, 97, 225
Dewey, J., 24, 25, 29, 30, 34
Doney, W., 225
Dudley, W., 204
Düsing, K., 213
Dworkin, G., 127, 149
- Faden, R.R., 148
Farah, M.J., 113
Fazio, G., 136
Ferraris, M., 195
Feuerbach, L., 28, 42, 43, 47
Fichte, J.G., 27, 34, 35, 42, 44, 47, 87, 99, 102, 152, 175-189, 212, 223, 224, 225, 231, 246
Fischer, J.M., 106, 108, 115, 119-122, 124, 125, 126
Flew, A.G.N., 49
Frankfurt, H.G., 116, 117, 118, 127, 128, 131, 133, 134-135, 137-139, 149
Frega, R., 30
Frosini, V., 49
Fuchs, E., 175
- Gabbani, C., 94, 243
Garelli, G., 31
Garofalo, P., 27, 141
Gehlen, A., 42, 45

- Gethmann, C.F., 87-103, 167
 Giuspoli, P., 211
 Gliwitzky, H., 175
 Gniffke, F., 183
 Gori, G., 225
 Gosepath, S., 74
 Grotsch, K., 191
 Gutmann, T., 86
 Guttenplan, S., 94, 243
 Guzzoni, U., 216
- Habermas, J., 83
 Hacker, P., 94
 Halbig, C., 204
 Haldane, J., 17
 Hale, B., 225
 Hart, H.L.A., 48-50, 97-98
 Hartmann, K., 212
 Heede, R., 31
 Hegel, G.W.F., 22-23, 26, 27, 28, 29, 31-33,
 34, 35, 40-41, 42, 43, 44, 47, 53, 54, 71,
 86, 88, 96, 102, 146, 149, 152, 154, 155,
 158, 159, 163, 170, 191-209, 211-255
 Heidegger, M., 87, 88
 Henning, T., 150, 159
 Henrich, D., 216, 219, 222, 226
 Herold, N., 183
 Hiller, K., 175
 Hintikka, J., 225
 Hogemann, F., 211
 Hoglebe, W., 87
 Honneth, A., 33, 191, 207
 Horstmann, R.-P., 222
 Houlgate, S., 195, 212
 Hume, D., 85
 Husserl, E., 97
- Ikäheimo, H., 31, 68, 141
- Jaeggi, R., 136
 Jaeschke, W., 211
 James, W., 34, 43, 48
 Jamme, C., 208
- Kane, R., 109, 110-115, 116, 118-119, 122
 Kant, I., 22, 25, 42, 83, 86, 87, 176, 227
 Kapitan, T., 108-109, 122-125
 Kaplan, D., 234
- Kern, A., 222
 Koch, A.F., 216, 226, 234
 Korsgaard, C.M., 55
 Kotkavirta, J., 19, 68, 116
 Kottmann, R., 184
 Kubo, Y., 208
- Lagerspetz, E., 68
 Laitinen, A., 141
 Lauth, R., 175
 Leibniz, G.W., 243
 Leonardi, P., 152
 Livieri, P., 22, 41, 71, 96, 154, 196, 234
 Locke, J., 62, 63, 65, 87, 149
 Lucas, H.C., 211
- Mackenzie, C., 139
 Mackie, J.L., 19
 Manchisi, A., 22, 26
 Manzeschke, A., 60
 Marini, G., 191
 Martin, R., 56
 Marx, K., 17, 27, 28, 34, 35, 42, 43, 47, 141,
 201
 Massarenti, A., 24
 Maydell, B. van, 157, 171
 McDowell, J., 21-22, 213, 247
 McKenna, M., 147, 192
 McNaughton, D., 19
 Mele, A.R., 115-119, 122, 123, 127, 141
 Menegoni, F., 22, 41, 53, 71, 96, 149, 154,
 195, 196, 213, 234
 Meyer, T., 243
 Miolli, G., 22, 41, 53, 149, 195, 213
 Mischer, S., 109, 186
 Mittelstraß, J., 87
 Moore, G.E., 80, 94
 Mooren, N., 22, 239
 Moyar, D., 22, 191, 194
 Musschenga, A., 56
- Neuhouser, F., 204
 Nidditch, P.H., 65
 Nizzo, C., 22, 201, 213
 Noonan, H., 61
 Nozick, R., 118
 Nussbaum, M., 171

- Orsini, F., 211
 Oshana, M.A.L., 141
 Ostritsch, S., 22, 193-194, 203
- Pappas, G.F., 24
 Parfit, D., 151, 158
 Parmenide, 22
 Pellegrino, G., 127, 149
 Peroli, E., 175
 Perri, A., 192
 Perry, J., 55, 225, 234
 Pippin, R., 22, 41, 53, 149, 195, 206, 213, 222
 Plessner, H., 42
 Preti, G., 25
- Quante, M., 17-35, 39-40, 54, 55, 59, 63, 68, 71, 74, 80, 94, 96, 97, 101, 103, 109, 113, 116, 130, 139, 141, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 183, 186, 193, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 213, 221, 226, 231, 234, 236, 239, 244, 247, 250
- Rameil, U., 211
 Rang, B., 216
 Ravizza, M., 106, 108, 115, 119-122, 124, 125, 145, 146
 Rawls, J., 27
 Reichenbach, H., 225, 234
 Rigamonti, G., 118
 Rini, R., 27, 158
 Rohs, P., 175, 176, 241
 Rojek, T., 239
 Rovane, C., 56, 62
 Rózsa, E., 199
 Russell, P., 147, 192
 Ryle, G., 93
- Sagliani, C., 98
 Sandrelli, C., 33
 Sanguinetti, F., 22, 41, 53, 149, 195, 213
 Santoro, V., 31
 Schechtman, M., 55, 56
 Scheler, M., 42
 Schick, F., 226
 Schiller, F., 47
 Schmid, H.B., 68, 70
- Schmidt am Busch, C., 196
 Schmidt, K.J., 231
 Schnädelbach, H., 192
 Schneider, P.K., 175
 Searle, J., 83, 86, 103
 Sen, A., 171
 Siep, L., 22, 31, 204, 207, 216
 Singer, P., 84
 Skinner, B.F., 110, 113
 Sneddon, A., 48, 49-50
 Spinoza, B., 22
 Stefanelli, G., 216
 Strawson, P.F., 94, 147, 191, 192, 195
 Sturma, D., 55, 90
- Taylor, C., 18, 27
 Taylor, J.S., 128, 145
 Theunissen, M., 206
 Tooley, M., 84
- Verra, V., 211
 Vieth, A., 23-24, 25, 26, 80, 146, 153, 203
 Vieweg, K., 226
 Vincieri, P., 30
 Visalberghi, A., 25
- Wallace, R.J., 151
 Weisser-Lohmann, E., 191, 208
 Wettstein, H., 234
 Wiggins, D., 22, 58
 Wilkes, K., 54
 Willaschek, M., 151
 Wirsing, C., 226
 Wittgenstein, L., 28, 34, 64, 73, 94, 103, 154, 159, 170, 222, 235, 250
 Wolff, M., 239
 Wright, C., 17, 225
- Yeomans, C., 253
- Zichy, M., 60

Michael Quante

*ANTROPOLOGIA PRAGMATISTA.
PADOVA LECTURES*

a cura di Armando Manchisi

*al momento in cui questo libro è stato realizzato
lavorano in casa editrice:*

direttore: Luca Illetterati

responsabile di redazione: Francesca Moro

responsabile tecnico: Enrico Scek Osman

redazione: Valentina Berengo

amministrazione: Corrado Manoli,
Alessia Berton,
Andrea Casetti

PADOVA
UP

MICHAEL QUANTE è professore di Filosofia pratica presso l'Università di Münster. È referente del Centrum für Bioethik e prorettore dello stesso Ateneo. È inoltre coeditore della rivista "Hegel-Studien" e presidente della Internationale Marx-Engels-Stiftung. Ha pubblicato numerosi contributi in varie lingue sulla filosofia classica tedesca, la teoria dell'azione, l'etica e la bioetica. Si segnalano in particolare: *Person* (2012²), *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics* (2017), *Philosophische Handlungstheorie* (2020). In italiano sono stati pubblicati: *Il concetto hegeliano di azione* (2011), *La realtà dello spirito. Studi su Hegel* (2016), *Studi sulla filosofia di Karl Marx* (2018).

Cosa significa essere una *persona*? E in che modo questa caratteristica è legata alla nostra finitezza, cioè all'aspetto propriamente *umano* della nostra esistenza? Analizzando alcuni degli elementi centrali che connotano la nostra forma di vita (identità personale, autocoscienza, libertà, autonomia, responsabilità), Michael Quante risponde a queste domande sostenendo che è possibile essere delle persone e condurre una vita autenticamente umana solo all'interno di relazioni sociali di riconoscimento: solo in queste relazioni, infatti, è possibile conoscere sé stessi e agire in maniera autonoma e responsabile. Attraverso un serrato confronto con la filosofia di Fichte e di Hegel, da un lato, e con i più recenti dibattiti dell'etica analitica, dall'altro, Quante pone così le basi per una *antropologia pragmatista*, cioè per una riflessione incentrata sul carattere attivo dell'esistenza umana.

Il volume costituisce la rielaborazione delle *Lectures* tenute da Michael Quante nel 2017 presso il Corso di Dottorato in Filosofia dell'Università di Padova.

978-88-6938-189-8



14,00 €