

«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.